This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

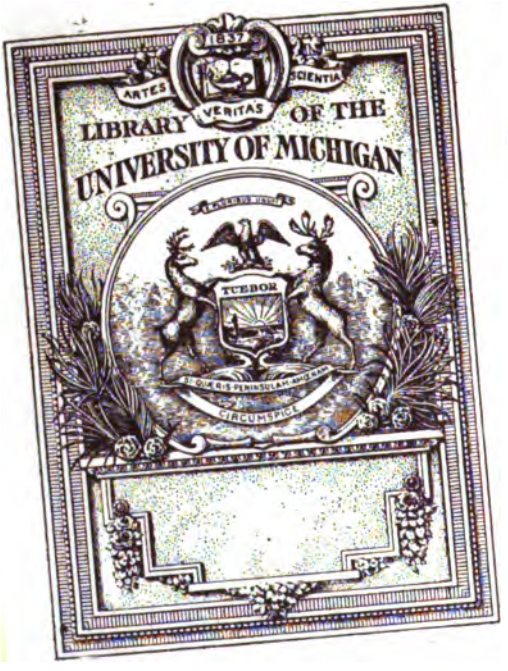
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

BS
2655
.T92
1834

Commentar

über den

Brief Pauli an die Römer.

Von

L. J. Rückert,

d. h. S. Doctor.

Zweite, umgearbeitete Auflage.

Erster Band.

Erklärung der ersten acht Kapitel.

Leipzig, 1839.

Verlag von Fr. Volckmar.

Vorrede.

Indem ich hiermit dem theologischen Publikum den ersten Theil der neuen Bearbeitung meines Römercommentars übergebe, hätte ich wohl, ich kanns nicht leugnen, Manches auf dem Herzen, worüber ich mich gern mit ihm beſpräche; aber ich wills nicht thun, will vielmehr mit wenig Worten Alles abthun, und dann das Buch noch einmal ſeinem Schickſal übergeben.

Viel *iſt gearbeitet worden am Römerbriefe* in den ſieben Jahren ſeit dieſer Commentar zum erſten Male erſchienen iſt, die Auslegung unſers Ap. hat in dieſer Zeit eine durchaus neue Geſtalt angenommen. Unter ſolchen Umſtänden hatte ich die wiederholte Herausgabe dieſes meines erſten exegetiſchen Werkes faſt aufgegeben; es würde ganz geſchehn ſeyn, hätte mein Verleger mir nicht immer von Neuem die Nothwendigkeit derſelben vorgehalten. So unternahm ich ſie, aber mit ganz andern Gefühlen als die erſte, unternahm ſie als eine Arbeit der ich mich lieber ganz entzogen hätte, zu der ich die Kraft und den Muth der Jugend nicht mehr in mir ſpürte. Denn das hatte ich freilich bald erkannt, nicht eine neue Auflage deſſelben Werkes ſey es, was ich liefern ſolle, ſondern ein ganz neues Werk, und ein ganz neues Werk über denſelben Gegenſtand erſcheint mir ſchwerer als über einen neuen. Und Manches lag auf allen Seiten um mich her, was mir die Arbeit ſchier verbittert und verleidet hätte. Mancher bittre Tadel mußte ſtill gekoſtet, manches verächtliche Wort ertragen, manche Behauptung gegen Angriffe vertheidigt, aber allerdings auch

mancher Irrthum eingesehn, manche Meinung aufgegeben, mancher Fehlgriff offen eingestanden und verbessert werden. Was ich vermochte, glaube ich gethan zu haben. Was gegen mich gesagt worden, habe ich beherzigt, wo ich überzeugt war von der Richtigkeit, ohne Widerstreben das dargebotene Bessere aufgenommen, wo nicht, meine eigene Ansicht nach Vermögen zu befestigen gesucht. Die Folge ist gewesen daß nur wenig Seiten unverändert stehn geblieben, das Buch aber bedeutend stärker geworden ist. Darum habe ichs getheilt, und gebe für jetzt die erste, größere Hälfte, der die zweite, wenn Zeit und Kräfte es gestatten, in der Mitte des nächsten Jahres folgen soll.

Meine exegetischen Grundsätze haben sich nicht geändert, werden sich auch nicht mehr ändern. Ich habe mich früher deutlich genug darüber ausgesprochen, um jetzt eine Wiederholung für unnöthig ansehn zu können, und bin mir bewußt ihnen im vorliegenden Commentar getreuer nachgehandelt zu haben als in der ersten Ausgabe. Ich weiß daß sie bisher nur wenig Gunst gefunden haben, und kann ihnen für die Folgezeit nicht größere versprechen; aber sie aufzugeben habe ich deßhalb nicht vermocht, ich würde eher das Werk selbst aufzugeben bereit gewesen seyn. Auch das Wesen der Behandlungsart meines Stoffes hat sich nicht geändert, und so ist mein Buch, obwohl ein neues, am Ende doch das nehmliche d. h. ein Produkt desselben Geistes aus welchem es das erste Mal hervorging, geblieben, und als ein solches wage ich es noch einmal dem Publikum zu freundlicher Aufnahme zu empfehlen.

Zittau am 1. Sept. 1838.

Rückert.

I.

Der Commentar.

Erſtes Kapitel.

Der Gruß V. 1—7. unterſcheidet ſich von den vor den übrigen Briefen erſcheinenden dadurch, daß der Ap., obwohl er die eigentliche Grußformel V. 7. unverändert darbietet, der Nennung ſeines Names und Erwähnung ſeiner apoſtoliſchen Würde noch *manches hinzufügt, was ſich in keinem* andern findet, *über das Evangelium, über die Perſon Chriſti, über ſeine eigene Berufung.* Der Grund dieſes Unterſchiedes ſcheint ein zweifacher zu ſeyn, einerſeits der rein dogmatiſche Zweck des ganzen Sendſchreibens, andrerſeits ſeine Stellung zur römiſchen Gemeine, die nicht nur nicht ſeine Schöpfung war, ſondern ihn noch gar nicht kannte, und bei welcher er ſich daher ausführlicher einführen mußte als bei jeder andern, wenn er zumal ſeinem bevorſtehenden Beſuche bei derſelben hier ſchon vorarbeiten wollte. Anders war die Sache bei dem ſogenannten Epheſerbriefe, der zwar auch an unbekannte Leſer gerichtet, aber nur ein paränetiſches Circularſchreiben iſt, und doch auch dort finden wir, zwar nicht im Gruße, aber im Verlaufe des Schreibens (III, 2—4.) Bemerkungen eingeſtreut, welche ihn in ſeiner apoſtoliſchen Stellung den Leſern deſſelben empfehlen ſollen.

V. 1. *Παῦλος.* Der Name des Verfaſſers, der ſich vor allen pauliniſchen Briefen findet. Wo er denſelben hergehabt, iſt nicht hier zu unterſuchen, ſondern wo über die Perſon des Apoſtels gehandelt wird *). Daß er ihn ſeinen Briefen vorſetzt,

*) Doch wird in den meiſten Commentaren hier davon gehandelt. S. unter den Neuern Cramer, Koppe, Tholuck, Reiche, Fritzſche (proleg. p. XI.). Die von Meyer (zu Apg. XIII, 9. und Einl. zum Römerbriefe S. 1.) wieder aufgenommene Behauptung des Hieronymus (de vir.

hatte seine Ursache in der bekannten Form des alten Briefstils. An die Angabe des Namens reihte sich fast nothwendig die des öffentlichen Charakters, unter welchem sich der Verfasser bei seinen Lesern einführen wollte. Nothwendig mußte diese dasjenige enthalten, was dem Apostel selbst das Wichtigste in seinem Leben war, und worauf sein ganzes Ansehn bei den Lesern ruhen sollte, nehmlich sein Verhältniß zu Christus, und seinen Beruf als Apostel. Jenes bezeichnet der Ausdruck δοῦλος I. X. Daß dieses nicht, wie Heumann meint, für ὁ δοῦλος stehe, fällt in die Augen, indem nur dann der Artikel gesetzt werden könnte, wenn Paulus entweder durch denselben sich von Andern gleichen Namens hätte unterscheiden, oder vorzugsweise vor Andern als Knecht Christi bezeichnen wollen. Keines aber ist der Fall. Zwar steht diese Bezeichnung nicht vor allen Briefen, sondern genau wie hier nur noch Phil. I, 1. (an Titus: δοῦλος θεοῦ, ἀπόστολος δὲ I. X.); doch lehrt uns die Kenntniß seines Christencharakters, daß eben dies, ein Diener dessen zu seyn, der nicht nur für ihn gestorben war, sondern ihn auch ausdrücklich zu seinem Dienste berufen hatte, ihm das Höchste und Wichtigste im ganzen Leben sehn mußte und wirklich war, und sein ganzes Verhältniß zu Christo in seinen Augen nur darin bestand, aus freiem Triebe Diener dessen zu seyn, der unser Herr ist, von Gott selbst in seine Herrschaft eingesetzt (Phil. II, 9—11.). Daß er nur dafür gehalten seyn wollte, bezeugt er selbst 1 Kor. IV, 1. *) vgl. Gal. I, 10. So wahr es nun ist, daß die Bezeichnung „Knechte Gottes" schon im A. T., und zwar nicht nur von den Frommen überhaupt, sondern auch vorzugsweise von Propheten und andern im speciellen Dienste Gottes stehenden Personen vorkommt **), desgleichen,

---

Ilustr. c. 5.), daß der Apostel diesen Namen nach der Bekehrung des Proconsul Sergius Paulus angenommen habe (Rufin in seinem Zusatz zu Origenes Vorrede des Commentars erwähnt derselben mit den Worten: quibusdam visum est), ist von Fritzsche a. a. O. widerlegt worden, und gewiß mit Recht. Denn in der Stelle des Lukas liegt nichts, was sie begründen könne, und mit dem Charakter des Apostels würde ein solches Thun in offnem Widerspruche stehn. Das einfachste wäre wohl die Annahme, daß derselbe diesen Namen in seiner Eigenschaft als römischer Bürger von Kindheit auf neben seinem jüdischen Namen Saul geführt, aber erst da in beständigen Gebrauch genommen habe, als er aus dem engeren Kreise seiner Volksgenossen in die weiteren der griechisch-römischen Bewohner Kleinasiens eingetreten sey.

*) Wo jedoch das Wort ὑπηρέτης ihn nicht schlechthin als Diener, sondern als Gehülfen und Beförderer des Werkes Christi darstellt.

**) Die Ausleger verweisen uns auf Exod. XIV, 31. Num. XII, 7. Jos. I, 1. XXIV, 29. Richt. II, 8. Ps. CXXXII, 10. Deut. XXXIV, 5. Neh. X, 29.

daß im N. T. die Christen überhaupt so genannt werden (Eph. VI, 6.), besonders aber die Apostel (Apg. XVI, 17. — IV, 29. wird von Heumann mit Unrecht hieher gezogen. Auch Kol. IV, 12., was Tholuck anführt, ist unsicher): so liegt doch meines Erachtens in dem Worte nicht sowohl eine generelle Amtsbezeichnung, als eine specielle Angabe des Verhältnisses zu Christus, in welchem all das Streben und Wollen seines Lebens völlig aufging. Generell ist die Bezeichnung insofern, al er diese Eigenschaft mit allen Christen gemein hat. Auch ist dies die Ansicht der neusten Ausleger, von denen Fritzsche noch besonders auf das Tautologische aufmerksam gemacht hat, was darin liegen würde, wenn P. durch den Ausdruck δ. χ. schon seine amtliche Stellung hätte bezeichnen wollen, so wie, daß er dann wohl eher ὑπηρέτης (wie 1 Kor. IV, 1.) oder διάκονος (1 Kor. III, 5.) gesetzt haben würde. Wenn es auf die Uebersetzung ankommt, so werde ich lieber das Wort Knecht (oder auch Diener, Unterthan, wie Paulus, da das Verhältniß der — freien — Unterthänigkeit ausgedrückt werden soll) beibehalten, als mit Schrader: Sklave, oder mit Fritzsche: frommer Verehrer, anwenden. Daher weder demüthigen will er sich damit, noch eine äußere Würde andeuten oder fordern. Seine amtliche Stellung wird durch die Worte κλητὸς ἀπόστολος ausgedrückt. *Genau so nur 1 Kor. I, 1. (wenn die Lesart ächt seyn sollte). Die gewöhnliche Bedeutung des Worts ἀπόστολος, Gesandter, ist bekannt genug, und kommt im N. T. selbst Joh. XIII, 16. 2 Kor. VIII, 23. Phil. II, 25. vor.* Ob bei der ersten Anwendung des Namens für die Jünger Jesu und Ausbreiter seiner Lehren an die שלוחין oder Boten der Synagogen gedacht worden ist, wie Turretin zu unserer Stelle bemerkt, läßt sich nicht bestimmen. Während aber die judaisirende Partei den Apostelnamen bloß denen zuerkennen wollte, welche von Christo selbst noch während seines Erdenlebens zu diesem Berufe auserkoren waren, hatte P., durch sein späteres Hinzutreten in diesem Punkte zu freierer Ansicht fast gezwungen, in seinem Gebrauche den Begriff erweitert, und erkannte als Apostel Jeden an, welcher von Jesu Auftrag hatte zur Verkündigung seines Namens; denn daß er nicht jeden Lehrer schlechthin dafür angenommen habe, bezeugen die Unterschiede, die er 1 Kor. XII, 28. Eph. IV, 11. aufstellt. Warum er sich κλητὸν nenne, berufen, sind verschiedene Meinungen vorhanden; daß er sich so nennen konnte, und gern so nennen mußte, lag in der außerordentlichen Art wie er zum Apostelamt gekommen war; daß er es aber wirklich that, konnte darum geschehn, um anzuzeigen, daß er, obwohl nicht wie die Zwölf von Jesus auf Erden dazu ernannt, doch nicht minder als sie von ihm

dazu gerufen ſey, alſo ſich nicht eingedrängt habe, oder ein falſcher Apoſtel ſey. So Cramer, Chr. Schmidt, A. *). Eine Hervorhebung ſeiner Würde vor Andern darin zu finden, bin ich ſo wenig im Stande, als mit Theophyl. einen Ausdruck der Demuth. ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγ. θεοῦ. Die Bedeutung des Verbi iſt die des Abſonderns, ſ. Matth. XIII, 49. Apg. XIX, 9. Gal. II, 12. (in der LXX. für בדר Gen. X, 5. für גבל H. Exod. XIX, 12.). Iſt der Grund der Abſonderung Ungunſt, ſo bedeutet es von Jemands Gemeinſchaft ausſchließen, wie Luk. VI, 22.; iſt er Gunſt, ſo heißt es ausſondern, erwählen, wie Gal. I, 15.; iſt ein beſonderer Zweck der Abſonderung, ſo wird es Erwählung bedeuten, und der Zweck hinzugefügt werden, wie Apg. XIII, 2. und an unſerer Stelle (LXX für ברל H. Levit. XX, 26.). Zwar könnte die letztangeführte Stelle darauf zu führen ſcheinen, daß er nur jene in Antiochien geſchehene Ernennung meine, wie auch Turretin **) anzunehmen geneigt ſcheint, und neuerlich Benecke, Paulus, Olshauſen wirklich angenommen haben; und der Schein von Tautologie, welcher entſteht, wenn man Gott als den Ausſondernden betrachtet, kann dieſer Anſicht einige Gunſt erwecken; doch wenn man bedenkt, daß P. hier nicht deſſen zu erwähnen hatte, was andere Menſchen zu ſeinem Apoſtelſtande beigetragen, ſondern allein was er nach Gottes Willen und Auftrag war, ſo wird man weder der Aehnlichkeit in den Worten zwiſchen beiden Stellen, noch jenem Scheine von Tautologie ein

*) Köllner und Fritzſche leugnen dies. Beweiſen kann ichs auch nicht, doch ſoviel iſt mir gewiß, nichts ſagend, bloßes Prunkwort, iſt der Beiſatz nicht, ſondern P. will damit die beſtimmte Art andeuten, wie er zum Apoſtelamt gekommen war, nehmlich nicht durch Zufall oder menſchliche Auctorität (weshalb Olshauſen paſſend das κλητός unſrer Stelle mit dem διὰ θελήματος θεοῦ der Korintherbriefe und dem οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων Gal. I, 1. in Parallele ſtellt), und bedenkt man dann, wie vielen Widerſpruch ſeine Würde als Geſandter Chriſti ſchon erfahren hatte, und wie ſie namentlich ganz kürzlich erſt in Korinth aufs Heftigſte angefochten worden war — eine Lage der Dinge, die auf den ganzen Brief eingewirkt hat —; ſo wird man es doch wohl wahrſcheinlich finden, daß er dies Wort, wenn auch nicht, wie Flatt meinte, im Gegenſatze gegen falſche, unberufene App. — dazu hier der Ort nicht —, doch in der Abſicht beigefügt habe, ſich als wahren Apoſtel gleich im Anfange hinzuſtellen. Wahrer Ap. nehmlich iſt nur der von Chriſto ſelbſt ins Amt gerufene.

**) Nicht Pareus, wie Reiche ſagt, denn dieſer ſpricht umſtändlich von der Erwählung ἐκ κοιλίας μητρός, und bemerkt von der zu Antiochia nur: haec posterior separatio prioris erat manifestatio, und würde ihrer vielleicht nicht erwähnt haben, wenn er nicht daſſelbe Intereſſe gehabt hätte, wie ſchon Theodoret, das ἀφορίζειν der ganzen Dreieinigkeit zuzuſchreiben. Auch Grotius erwähnt der letzteren Ausſonderung nur im Vorbeigehn.

so großes Gewicht beilegen, daß man sich deßhalb von der herrschenden Vorstellung entferne; denn in der That ist's nur ein Schein. Durch die Worte κλητὸς ἀπόστ. hat P. nur seinen göttlichen Beruf als Gesandter angezeigt, durch die darauf folgenden lehrt er das Geschäft kennen, das er als Gesandter treiben soll; er ist berufener Gesandter Christi, bestimmt zur Verkündigung des Evangeliums. Auf die Frage, wenn die göttliche Aussonderung Statt gefunden habe, geben Reiche und Meyer verschiedene Antwort, Jener ἐκ κοιλίας μητρὸς nach Gal. I, 15., Dieser bei seiner Bekehrung. Beide haben, glaube ich, Unrecht, und beide Recht, Unrecht, wiefern sie erstlich nicht bestimmen sollten nach eigener Ansicht, was P. unbestimmt gelassen hat, und zweitens das bei Gott ewig Geschehene nicht an einen einzelen Zeitmoment anknüpfen durften; Recht aber, wiefern Jener sich an P. eigenen Ausdruck anschließt, der indeß nur eine menschliche Form für die Idee einer ewigen Vorherbestimmung ist, Dieser aber die Manifestation des göttlichen Rathschlusses bei der Bekehrung allerdings auch als die thatsächliche Erwählung des Mannes für den Dienst des Evangeliums bezeichnen kann. Die von einigen älteren Erklärern vorgetragene Meinung, er brauche das Wort mit Beziehung auf sein ehemaliges Phariſäerthum (פרוש = ἀφωρισμένος), um sich als wahrhaft, jene nur anmaßender Weise auserwählt zu bezeichnen, würde ich nicht wieder angeführt haben, wenn sie nicht neuerlich von Paulus wieder aufgenommen worden wäre, denn weder die Worte führen mit irgend einer Nöthigung darauf, noch war zu einer solchen Anspielung hier der rechte Ort. Sie hat auch bei den neuesten Auslegern keinen Beifall finden können. — Εὐαγγέλιον hat im paul. Sprachgebrauch den Artikel jederzeit bei sich, und meine Behauptung (in der ersten Aufl.), daß es denselben auch hier haben sollte, wird daher weder durch die Vergleichung mit νόμος, das ihn oft nicht hat, noch durch Hinweisung auf die Titel unsrer Evangelien widerlegt; vielmehr wird diese Auslassung nur dadurch begreiflich, daß εἰς εὐαγγέλιον = εἰς τὸ εὐαγγελίζεσθαι ist, wo dann der Art. eben so richtig fehlt, wie III, 25., wo εἰς ἔνδειξιν = εἰς τὸ ἐνδείξασθαι ist, und in jeder Stelle gleicher Art. Das aber war in meiner frühern Erklärung unrichtig, daß ich eine Metonymie annahm, die dem Schreibenden selbst unbewußt gewesen; nicht daß dies nicht vorkommen könne — es kommt Jedem in seiner Muttersprache unaufhörlich vor —, sondern weil hier nicht Metonymie, sondern Kürze Statt findet, und εἰς τὸ εὐαγγ. gleich ist εἰς τὸ εὐαγγελίζεσθαι τὸ εὐαγγέλιον. Ueber die Stellen 2 Kor. II, 12. VIII, 18. X, 14. habe ich mich in meinem Commentar erklärt. Nur das will ich hier noch bemerken, daß an der ersten derſel-

selben der Art. nicht fehlen könnte, weil die Natur derselben von der der vorliegenden verschieden ist*). Den Genit. θεοῦ verstand Chrysostomus ganz unrichtig, da er ihn als Objekts-Bezeichnung nahm; richtiger schon Theophylakt, der Gott als Geber des Evang. darstellt, doch auch Chrys. Erklärung damit zu verbinden sucht. Die Neueren stimmen darin überein, daß Gott als Urheber oder Geber des Ev. bezeichnet werde.

V. 2. kommen wir an den ersten der in den eigentlichen Gruß hineingeschobenen Gedanken, und haben Rechenschaft zu geben, wie derselbe sammt den übrigen zu fassen sey. Was zuerst die Entstehung dieser Einschiebungen anlangt, so braucht man eben nicht sehr bekannt mit Paulus zu seyn, um zu wissen wie häufig dieselben bei ihm sind, wie sehr sie die Spuren eines vom Gegenstande überfüllten Gemüthes an sich tragen, und eben deßhalb in den Anfängen seiner Briefe besonders hervortreten, und um daher Heumanns Gedanken als völlig unbegründet zu verwerfen, es seyen dieselben erst beim Durchlesen des von fremder Hand aufgesetzten Briefes von ihm selbst hinzugefügt worden. Auch scheint er keinen Eingang bei den Auslegern gefunden zu haben, obwohl nur Tholuck seiner verwerfende Erwähnung thut. Desto allgemeiner ist die Ansicht, die auch seit Beza in die meisten Abdrücke geflossen ist, daß alle diese Sätze als Parenthesen zu fassen seyen. Sie sind es, logisch betrachtet, allerdings; denn sie enthalten Gedanken welche nicht wesentlich zur Sache gehören, und die Rede bewegt sich ohne sie vollständig fort; aber für Paulus sind sie's nicht, sondern bloße Ergüsse eines übervollen Gemüthes, und wer nur Acht hat, wird immer finden, wie ein Gedanke ihm aus dem andern fließt und sich entwickelt. Dies findet gewöhnlich so Statt, daß der begonnene Gedanke grammatisch nicht vollendet wird, seine logische Vollendung früher oder später nachfolgt, doch in den meisten Fällen so, daß sie an den letzten Satz der eingeschobenen Gedankenreihe, der bisweilen für diesen Zweck absichtlich eingerichtet scheint, als gehörte sie zu diesem, angeschlossen wird. Hier aber wird er durch die Nothwendigkeit seinen Gruß zu Ende zu bringen, zuletzt noch wieder einzulenken gedrungen, und dadurch erscheinen diese Gedanken als Parenthesen. Wahr ists, in keinem seiner Briefe finden sich solche Einschiebungen im Gruße selbst; aber eben so wahr ists auch, daß dies kein wesentlicher

*) Dies als Berichtigung der frühern Darstellung, und als Rechtfertigung gegen Köllners und Fritzsches Ausstellungen. Die Bemerkungen des Ersteren in Röhrs Mag. f. chr. Pred. 1833. Bd. 6. St. 2. waren mir nicht zur Hand.

Unterschied ist, und daß die ersten Verse durch die in den Ausgaben wahrzunehmende Zerschneidung ein höchst wunderliches Ansehn bekommen, und die ganze Rede, wenn man die Klammern tilgt, für den aufmerksamen Leser zu einem wohl zusammenhangenden Flusse wird. In Verurtheilung dieses Verfahrens stimmen die neuesten Erklärer überein, und hieran kann uns genügen, die Untersuchung, welcher Kunstname den eingeschobenen Sätzen am Ende zu ertheilen sei, dürfen wir seitwärts liegen lassen.

ὃ προεπηγγείλατο. Ἐπαγγέλλεσθαι (d. Akt. kommt im N. T. nicht vor) hat die beständige Bedeutung des Versprechens, also unser Verbum des Vorherversprechens. Daß Gott Subjekt sey, ist offenbar. Die Beschränkung der Propheten — Proph. Gottes heißen sie als Solche durch deren Mund und Vermittelung Gott seine Rathschlüsse kund macht, wie ja auch im hellenischen Sprachgebrauch dem Worte der Genitiv des Gottes beigefügt zu werden pflegt, dessen Orakel der Prophet verkündet oder deutet — auf die im Kanon des A. T. so genannten scheint mir weder nöthig noch der Sache angemessen, jenes nicht, weil obgleich P. jüdischer Theolog war, doch hier auf die kanonische Benennung und Eintheilung der heiligen Schriften gar nichts ankam, dieses nicht, weil unser Ap. gewiß auch Mose und David als Propheten anerkannte, und ja auch aus Pentateuch und Psalmen messianische oder dafür gehaltene Stellen anführt. Ob γραφαὶ ἅγιαι ohne Artikel die h. Schrift überhaupt, oder (nach Paulus) heilige Schriftstellen bedeute, will ich unentschieden lassen. Der Ap. konnte das Letztere so gut sagen als das Erstere, und bedenklich muß uns doch der Mangel des Artikels machen, da die h. Schrift denselben sonst immer hat. Denn auch XVI, 26., was Fritzsche anführt, möchte der Beweis schwer werden, daß das Ganze der proph. Schriften verstanden werden müsse. Die Bedenklichkeit, daß das von Gott Vorherverheißene nicht sowohl das Evangelium als die Erlösung sey, von welcher jenes die Kunde bringt, hebt sich Theils dadurch, daß P. bei dem Worte εὐαγγ. mehr an den im A. T. verheißenen Inhalt desselben gedacht haben kann, Theils daß nach seiner eigenen Anführung X, 15. auch die Verkündigung selbst Jes. LII, 7. vorhergesagt worden war. Was aber bewog den Ap. diesen Gedanken hier einzuschieben? Chrysost. antwortet: das Bestreben sich gegen die, welche ihn für einen Neuerer halten möchten, durch Nachweisung des Alterthums der Lehre vom Messias zu rechtfertigen, und die Bekenner Moses auf die Uebereinstimmung zwischen der alten und neuen Lehre aufmerksam zu machen; und Aehnliches haben die meisten Commentare, unter den neuesten noch die von Paulus, Schra-

der, de Wette. Verwandt damit ist Köllners Ansicht, er wolle darauf hinweisen, „wie das Christenthum nicht nur eben so göttlich als der Mosaismus, sondern vielmehr eine neue die frühere vollendende göttliche Wohlthat sey.“ Olshausen findet darin die Andeutung, „wie nahe das A. und N. T. verbunden zu denken sind,“ Reiche „den Beweis für die Göttlichkeit des Evangeliums, welcher den Lesern der wichtigste war“, Meyer weist jede „specielle Tendenz“ als „in den allgemeinen Charakter von V. 1—7. eingezwungen“ ab, Fritzsche endlich findet darin eine Anpreisung der Gewichtigkeit und Majestät des Evangeliums. Diese Meinungsverschiedenheit kann uns wohl belehren, daß es hier, wie an jeder Stelle, wo die Absicht einer gelegentlichen Aeußerung durch nichts, weder in den Worten noch im Zusammenhange angedeutet wird, kaum möglich sey mit Sicherheit zu sagen, was eigentlich der Apostel durch die Beifügung solcher Worte bezweckt habe. Achten wir indeß darauf, wie er an mehr als Einer Stelle das Ganze der religiösen Entwickelungsgeschichte der Menschheit ins Auge faßt, und die Erscheinung des Heils in Christo als eine lange vorbereitete Veranstaltung göttlicher Weisheit betrachten lehrt, so werden wir wenigstens das erkennen, daß es ihm als etwas Wichtiges und Erhabenes erscheinen mußte, die großen Ereignisse der neuesten Zeit in den Schriften des A. T. vorausverkündiget zu wissen, und daß es ihm also auch hier, wo er die Erhabenheit des Evangeliums preisen will, zweckmäßig erscheinen mußte, dasselbe als ein längst von Gott verkündigtes zu bezeichnen. Zur Entwickelung war hier nicht der Ort, aber den Stoff zu all den Betrachtungsarten der Neueren enthalten diese Worte, ohne daß man sagen könne, er habe den einen oder andern bestimmten Zweck in seiner Vereinzelung gedacht.

V. 3. 4. *). Wiefern hier der Ap. unläugbar zur Angabe des Inhaltes des Evangel. übergeht — das ihm in allen seinen Thei-

*) Diese zwei Verse, bei deren Erklärung ich in der ersten Auflage, um mich nicht zu viel auf das Gebiet der bibl. Theologie zu verirren, manchen Satz, für den ich Anerkennung hoffen durfte, unerwiesen aufgestellt, haben in den neusten Commentaren so gründliche, dabei aber der meinigen großentheils so widersprechende Erläuterungen erfahren, daß auch ich ihnen eine durchaus neue Behandlung habe widmen müssen, nicht sowohl um die meinige zu rechtfertigen oder die der Andern zu widerlegen — ein Commentar darf nicht zur Palästra werden —, als um das, was ich nach wiederholter Prüfung entweder noch immer als das Richtige erkenne, oder neuerdings in meine Ueberzeugung aufgenommen habe, nach besten Kräften zu begründen, und so den Commentar mit demjenigen auszustatten, wodurch er sich, seinen Brüdern gegenüber, wo möglich auch noch ferner halten könne.

len ein Evang. von Christo ist, weil in Christo alle Erkenntniß und Weisheit enthalten ist und angeschaut wird —, könnten die Worte περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ ohne irgend Nachtheil an die des zweiten V. angeschlossen werden, wie neuerlich von Köllner, Reiche, de Wette, Olshausen geschehen ist; aber erstlich würde dadurch V. 3. zur Parenthese, was er in P. Sinne doch gewiß nicht ist, und sodann läßt sich eben so ohne Nachtheil die Verbindung mit den letzten Worten machen, da selbst in der besten griech. Sprache Anhängung des zu behandelnden Stoffes durch περὶ nach vorangehenden längern Sätzen nicht ungewöhnlich ist, vgl. Plat. Gastm. S. 172. B. 175. E. Vergleichung dieser Stellen wird auch den Anstoß heben können, den Köllner und Reiche an dieser Verbindung nahmen, weil nun das Folgende als Inhalt der Verheißung, nicht des εὐαγγέλιον, erscheine. Was nun die Bezeichnung Jesu als des Sohnes Gottes anlangt, so muß ich zuerst das festhalten, daß dieselbe bei unserm Ap. immer, und also auch hier an ihren zwei verschiedenen Plätzen, das Nehmliche bedeute, was um so leichter begriffen werden wird, wenn man bedenkt, daß die folgenden zwei beschreibenden Glieder, obwohl asyndetisch zusammengestellt, doch Gegensätze enthalten, und folglich so zu betrachten sind, als ob es hieße: τοῦ γενομένου μὲν — σάρκα ὁρισθέντος δὲ κ. τ. λ. Zweitens auf die Frage: was bedeutet unserm Ap. der Ausdruck υἱὸς τοῦ θεοῦ? Ist er Amtsname des Messias, bloße Bezeichnung des Messiasbegriffs ohne Rücksicht auf den metaphys. Inhalt der Benennung, oder braucht ihn der Ap. gerade um diesen letztern anzudeuten? Auf diese Frage kann ich noch immer nur antworten: υἱὸς τ. θ. bezeichnet bei P. nie den unbestimmten Messiasbegriff, ist also nie Amtsname, sondern immer den Sohn Gottes als den Logos, den Erstgeschaffenen, den Weltschöpfer, das Ebenbild des göttlichen Wesens und der ewigen Majestät. Daß in den Evangelien jenes der Fall sey, ist keine Frage, und von mir selbst vorlängst (christl. Philos. II. §. 271.) erwiesen worden, bei P. aber kann ich es nicht zugestehn. Denn erstlich, kann man auch zugeben, was Köllner zu uns. St. nach Usteri's Vorgange behauptet, daß auch bei ihm der Begriff in der langen Zeit seines apostolischen Wirkens manche Entwickelungen durchgegangen sey, so war doch gewiß auch bei den Juden um Christi Zeit die dem Messias beigelegte Benennung als Sohn Gottes nicht bloße Bezeichnung seiner Amtswürde, sondern die Vorstellung, daß der Messias ein Wesen höherer und sehr erhabener Ordnung sey, schon herrschend, und wurde der Hauptsache nach bei dem Sohne Gottes eben das gedacht, was die Alexandriner bei dem Logos dachten, und sodann, hätte sich auch bei unserm Ap. die Vorstellung wirklich

erst nach und nach höher potenzirt, so war doch diese Entwickelung in der Zeit als er die auf uns gekommenen Briefe schrieb, gewiß keine beginnende mehr, sondern eine ganz oder größtentheils vollendete, denn sie gehören — höchstens die an die Thess. ausgenommen — der letzten Periode seines Lebens an, und tragen keine Spuren einer in der Zwischenzeit zwischen ihrer Abfassung vorgegangenen Ansichtsveränderung an sich. Am wenigsten möchte man glauben dürfen, daß zwischen dem an die Römer, dem letzten vor der langen Gefangenschaft, und den von Rom aus geschriebenen, solche Veränderungen in ihm vorgegangen seyen, daß eine dort noch nicht vorhandene Ansicht hier erst in die Erscheinung eintrete, wenigstens in Bezug auf den Hauptgegenstand seiner Lehre, die Person des Erlösers. Dazu kommt ferner, daß auch in den Briefen vor der Gefangenschaft Beweise genug vorliegen, daß P. Christum immer als den Sohn Gottes in metaphys. Bedeutung angesehen habe. Ich berufe mich nicht auf IX, 5., weil über diese Stelle Streit ist, auch nicht auf Tit. II, 13., weil der Brief selbst nicht über alle Zweifel erhaben ist, wohl aber auf Gal. IV, 14., wo er durch die unläugbar Statt findende Steigerung Christum als ein über die Engel erhabenes Wesen erscheinen läßt, 1 Kor. II, 16. in seinem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden, VIII, 6. (nicht nur einen „geringen Anklang" dieser Ansicht, wie Köllner meint), IX, 4. wo die waltende Präexistenz Christi sicher ausgesprochen ist, so wie vielleicht auch V. 9., 2 Kor. IV, 4., wo εἰκὼν τοῦ θεοῦ doch gewiß dasselbe bedeutet, wie Kol. I, 15., woraus dann hervorgehn wird, daß P. als er an die Korr. schrieb, d. h. einige Zeit vor Abfassung des Römerbriefes, den Sohn Gottes schon eben so gedacht habe wie zur Zeit seiner römischen Gefangenschaft, wie er ja auch V. 6. von einer δόξα τοῦ θεοῦ spricht, die auf seinem Angesichte strahle, VIII, 9., ein sicherer Beweis, daß des Apostels Christus schon vor seiner zeitlichen Erscheinung Etwas hatte, dessen er sich entäußern konnte, was nicht seine sittliche Hoheit oder Geistigkeit seyn konnte, die er behielt, und deren an dieser Stelle zu gedenken nicht der Ort war, sondern eine Wesenshoheit oder Macht- und Güter-Fülle, die uns dann wohl als dieselbe erscheinen wird, von deren Ablegung er Phil. II, 6. f. spricht; anderer Stellen nicht zu erwähnen, welche uns zeigen können, daß P. die Zeitvorstellung von der Person Christi wirklich theilte. Daß wir nicht mehr Stellen finden, wo der absoluten oder vorzeitlichen Erhabenheit dieser Person Christi gedacht werde, hat den zweifachen Grund, weil einmal P. in seinen Briefen nirgends Unterricht über diese Person ertheilt, sondern sie in ihrer Erhabenheit als bekannt voraussetzt, sodann aber das, was er von ihm zu sagen hat, sich fast durch-

aus auf seine zeitliche Erscheinung oder gegenwärtige Herrschaft bezieht, alles dies aber bei dieser Untersuchung unbeachtet bleiben muß. Aber auch in den spätern Briefen finden sich die Aussprüche dieser Art weder in verhältnißmäßig größerer Zahl, noch in solcher Art, daß sie auf eine kürzlich im Ap. vorgegangene Ansichtsentwickelung hinzudeuten, oder, wie Köllner meint, aus einem polemischen Streben hervorzugehen schienen. Wir dürfen daher wohl annehmen, daß die Vorstellung Pauli von der Person des Sohnes Gottes in der Zeit, aus welcher wir Schriften von ihm haben, wesentlich gleich geblieben sey. Endlich aber sind auch die Stellen seiner Briefe, welche den Ausdruck υἱὸς τοῦ θεοῦ enthalten, und von denen sich nur zwei in den römischen Briefen, alle übrigen in den früheren finden, keineswegs von der Art, daß ihr Sinn gewänne, wenn wir demselben nur den Begriff „Messias" unterlegen, vielmehr wird Jeder bei Betrachtung derselben empfinden, daß sie dadurch von ihrem eigenthümlichen Nachdrucke verlieren würden, in allen ein eigenthümliches, in der Vorstellung des Messias nicht erschöpftes Verhältniß des Sohnes zum Vater unverkennbar hervortrete. Man vergleiche Röm. I, 9. V, 10. VIII, 29. 32. 1 Kor. I, 9. Gal. I, 16. II, 20. 1. Thess. I, 10., und frage sich so unbefangen man irgend kann, ob man es wagen wolle, an diesen Stellen unter dem Sohne Gottes nur den Messias zu denken, nicht den jüdischen, nein den vergeistigten christlichen, aber mit Fernhaltung aller Vorstellung von einem höheren, durch ein nahes Verhältniß mit Gott verknüpften, sehr erhabenen Wesen? Dann betrachte man noch besonders Röm. VIII, 3. 1 Kor. XV, 28. 2 Kor. I, 19. mit der nachdrücklichen Wortstellung ὁ τοῦ θεοῦ υἱός, Gal. IV, 4. 6. Eph. II, 13. Kol. I, 13. mit dem was nachfolgt, und ich bin überzeugt, man wird nicht umhin können anzuerkennen, daß die in der kirchlichen Theologie später vollends ausgebildete Vorstellung vom Sohne Gottes ihren wesentlichen Merkmalen nach in allen pauliniſchen Schriften eben so vollständig enthalten und durch diesen Ausdruck bezeichnet sey, als dies nur irgend in den johanneischen der Fall ist. Nach diesem allen aber kann ich denn freilich auch in unsrer Stelle keine andere Vorstellung anerkennen, und muß die vom ewigen Sohne Gottes ihrer Erklärung zum Grunde legen, von derselben in den einzelnen Worten alles das entfernt halten, was mit dieser sichern Grundlage in Widerspruch treten würde. Wenn nun von diesem Sohne zuerst gesagt wird, er sey (zwar) γενόμενος ἐκ σπ. Δαυὶδ, so werde ich das Partic. besonders wegen Gal. IV, 4. γενόμ. ἐκ γυναικός, wo die Bed. unbestreitbar ist, durch geboren übersetzen, obwohl auch durch eine weitere Fassung des Verbi (geworden oder entstanden) nicht eben viel

verdorben würde. Die Abſtammung aus dem Stamme Davids ſteht in Harmonie mit den jüdiſchen Erwartungen, die auch die evangeliſche Tradition ſowohl durch die Geſchlechtsregiſter bei Matthäus und Lukas zu begründen ſuchte, als durch einige Aeußerungen Fremder zur Zeit des Lebens Jeſu als im Volke gangbare bezeugt (Matth. XII, 23. XXII, 42. parall. Mark. XII, 35. Luk. XX, 41., Joh. VII, 42.). κατὰ σάρκα, adv. Beiſatz zu γενόμενον, die Beziehung andeutend, in welcher der Sohn Gottes Davids Nachkomme geweſen, wird von den neuſten Auslegern insgemein von der Menſchheit, menſchlichen Natur oder (nach Reiches Ausdruck) Exiſtenzform, verſtanden, etwas beſchränkter von Paulus, Schrader, Köllner, die nur Bezeichnung der leiblichen Abſtammung darin finden, von Fritzſche, der σὰρξ bloß als Körper nimmt, weiter von Scholz, Glöckler, Reiche, de Wette, Olshauſen, Meyer, welche, verſchieden ausgedrückt, doch alle die geſammte Menſchheit Chriſti dabei denken. Der letztern Auffaſſung würde ich mich unbedingt anſchließen, wenn mir nicht noch ein Bedenken aufgeſtoßen wäre, das ich um ſo weniger verſchweigen darf, als deſſelben noch von Niemand erwähnt worden iſt. Damit die Worte unwiderſprechlich den Sinn hätten: er iſt ſeiner Menſchheit nach aus Dav. Samen entſproſſen, müßten ſie, genau betrachtet, lauten: κατὰ τὴν (αὐτοῦ) σάρκα, der Mangel des Artikels raubt dem Ausdrucke die Beziehung auf die beſtimmte Perſon, und macht ihn zu bloßer Beſtimmung der Art und Weiſe oder Beziehung des γενέσθαι. Zwar hat die Formel den Art. in den paul. Schriften überhaupt nur einmal, 1 Kor. XI, 18.; aber wenn man darauf den Schluß bauen wollte, es gehöre σὰρξ zu den Wörtern, welche bei P. wie Abſtrakte des Art. oft entbehren, und könne daher κ. σ. mit κ. τὴν σ. als gleichbedeutend angenommen werden, ſo würde man doch wohl zu raſch verfahren, und nicht überall mit dieſer Regel durchkommen. Wenigſtens in den Ausdrücken εὑρίσκειν τι κ. σ. IV, 1. βουλεύεσθαι κ. σ. 2 Kor. I, 17. σοφὸς κ. σ. 1 Kor. I, 26., wird man zwar eine Möglichkeit, aber gewiß keine Nöthigung wahrnehmen, κατὰ σ. = κατὰ τὴν σ. zu denken, εἰδέναι und γινώσκειν τινὰ κ. σ. 2 Kor. V, 16. bezeichnen die Art und Weiſe des Kennens, wenigſtens eben ſo ſicher als die Objekte deſſelben, περιπατεῖν und ζῆν κ. σ. Röm. VIII, 4. 12. 13. 2 Kor. X, 2. 3. die Art und Weiſe des Lebens; ſo kann denn auch in συγγενὴς κ. σ. Röm. IX, 3. die Art und Weiſe des Eintritts der Verwandtſchaft angezeigt ſeyn, und Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα 1 Kor. X, 18. eben ſowohl denjenigen bezeichnen, welcher auf fleiſchliche Weiſe Israel geworden iſt, als ὁ κ. σ. γεννηθεὶς Gal. IV, 29. ein Gegenſatz gegen den κ. πνεῦμα γεννηθέντα

gewiß nur den bezeichnen kann, welcher fleischlicher Weise gezeugt worden ist. Unter solchen Umständen, zumal bei der Verwandtschaft der letztangeführten Stelle, wird es doch sehr bedenklich, ob an der unsrigen P. wirklich die menschliche Wesenheit Christi, und nicht vielmehr die Art seiner Entstehung als Sohn Davids andeuten wolle. Dann würde er sagen: der Sohn Gottes ist zwar leiblicher Weise, d. h. auf dem Wege menschlicher Erzeugung als Sohn Davids geboren, aber u. s. w. Es wird sich fragen, ob aus dem Gegensatze Etwas für oder wider diese Betrachtungsart hervorgehn werde. — V. 4. τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ. Die Unrichtigkeit der Leseart προορισθέντος, die in der Vulg. ausgedrückt ist und bei lat. Vätern und kathol. Exegeten manche Mißgeburt der Auslegung erzeugt hat, setze ich voraus. ὁρίζειν aber hat im N. T. die Bedeutungen des Absonderns zu bestimmtem Gebrauch (Apg. IX, 29.), überhaupt des Bestimmens oder Festsetzens (Luk. XXII, 22. Apg. II, 23. XVII, 26. 31.); und zwar mit Akk. der Person und Akk. des Zwecks, wie aus der passiven Stelle Apg. X, 42. ὁ ὡρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριτὴς hervorgeht. Demnach könnte ὁ ὁρισθεὶς υἱὸς θεοῦ bedeuten: der zum Sohne Gottes bestimmt oder ernannt worden ist. Dieser Erklärung aber widerstreiten die oben bemerkten Grundlagen der paulinischen Ansicht; sie kann daher in keinem Falle gelten, so wohl sie auch den socinianischen und ihnen ähnlichen Auslegern gefallen haben mag; nie kann P. sagen, daß irgend ein Ereigniß des irdischen Erscheinungslebens Jesum zum Sohne Gottes gemacht habe, weil nach seiner Ueberzeugung dessen Sohnschaft eine aller Zeit, und namentlich seinem Erdenleben vorgängige, von den Ereignissen des letzteren durchaus unabhängige ist. Dies der Grund zu der von Chrysostomus in den Worten: τί οὖν ἐστιν ὁρισθέντος; δειχθέντος, ἀποφανθέντος, κριθέντος, ὁμολογηθέντος παρὰ τῆς ἁπάντων γνώμης καὶ ψήφου, eingeführten, und seit dem von fast allen Exegeten, zuletzt von Scholz, Paulus, Glöckler, Köllner, Olshausen, Reiche, angenommenen Erklärung, daß es bestätigen, erweisen, beglaubigen, bedeute und allerdings, sobald man nur auf die Sache sieht, wird man sich kaum enthalten können, derselben beizutreten. Anders stellt sichs aber, wenn die Frage ist, ob denn das Wort diese Bedeutung wirklich haben könne? Hier wird man nur verneinend antworten können, nicht nur weil es an jedem Beleg dafür fehlt, sondern weil die Grundbedeutung: ὅρον τιθέναι, finem s. terminum ponere, definire, auf keine Weise dahin führt. Der Ap., der das Wort nicht weiter braucht, scheint es hier absichtlich gewählt zu haben, um anzudeuten, daß Gott in der ἀνάστασις, diesem in seiner Art einzigen, auch mit den früheren Todtenerweckun-

gen nicht vergleichbaren Ereignisse, einen festen und unverkennbaren ὅρος, ein untrügliches Merkmal aufgestellt habe für die Menschheit, um den als Menschensohn geborenen und erschienenen Sohn Gottes als das anzuerkennen, was er in Wahrheit sey, so daß, während der Beginn seines Erscheinens ihn als Menschen darstellte, das Ende desselben seine ewige δόξαν offenbart habe. Dies ist wohl auch dem Wesen nach der Sinn der neusten Erklärungen von de Wette (bestimmen in Bezug auf die menschliche Erkenntniß), Meyer (einsetzen in der Ueberzeugung der Menschen), Fritzsche (inter mortales iis demum rebus talem a deo constitutum esse, sine quibus eum esse dei filium homines cognoscere non potuissent). In der Sache aber kommen wir immer auf die Beglaubigung zurück. — Der Beisatz ἐν δυνάμει ist auf sehr verschiedene Art verbunden und verstanden worden. Eine adjektivische Verbindung mit θεοῦ ist von Köllner zwar als möglich aufgestellt, aber, und zwar mit Recht, sogleich wieder verworfen worden, eine zweite, ebenfalls adjektivische, mit υἱοῦ θεοῦ, von Melanchthon (declaratus est esse dei filius potens), Schöttgen, Hunnius, Pareus, Justinian, Seb. Schmidt, Flatt, Tholuck (diese beiden schwanken), Paulus (Gottes Sohn in Kraft); sie leidet aber an dem von Reiche, Köllner, Fritzsche bereits nachgewiesenen Fehler, daß P., der mit der Bezeichnung υἱὸς θεοῦ, wie er sie dachte, die Erhabenheit Christi bereits nachdrücklich genug angedeutet hat, durch diesen Beisatz den Sinn eher schwächen als verstärken würde, auch die Auferstehung Christi nicht seine, sondern Gottes Macht erwies, da nach P. immer Gott derjenige ist, welcher Christum, niemals Christus, der sich selbst auferweckt. Die zweite Verbindungsart ist die adverbiale, also mit ὁρισθέντος, aber auch hier wieder Verschiedenheit. Die gewöhnlichste Deutung ist die von Beza, welcher zuerst potenter übersetzte, und die meisten Ausleger für sich gewonnen hat, welche erklären: auf kräftige, kräftig überzeugende Weise (de Wette, u. A. ähnlich). Und wirklich bedeutet ἐν δυν. kräftiglich an den zwei paul. Stellen Kol. I, 29. 2 Thess. I, 11. (vgl. Luk. IV, 36. Mark. IX, 1.), und warum man eine durch eine Allmachtswirkung wie die Auferweckung Jesu geschehene Erweisung eine kräftige nicht solle nennen können, wie Reiche urtheilt, sehe ich nicht ein. Dennoch haben sich neuerlich Reiche und Fritzsche der Erklärung des Chrysost. insofern hingegeben, als beide ἐν instrumental verstehn, aber mit dem Unterschiede, daß, während Ersterer die δύναμις als Gottes durch Jesu Auferweckung erwiesene Allmacht verstand, und dieses Ereigniß als einzigen Erkenntnissgrund der Gottessohnschaft ansah, Letzterer drei Stücke

annahm, durch welche dieſelbe beglaubigt oder feſtgeſtellt ſey, die δύναμις, die er als vim Jesu datam (in universum, nicht wie Chryſoſt. die Wunderkraft) anſah, das πν. ἁγιωσύνης, und die ἀνάστ. νεκρῶν. Der Gedanke, der aus R.'s Erklärung hervorginge, wäre ohne Tadel, aber ob ἐν δ. ohne Artikel und auf Gott hinweiſenden Genitiv (ἐν τῇ δυνάμει τ. θεοῦ oder αὐτοῦ) ſo verſtanden werden könne, iſt mir um ſo zweifelhafter als die oben dargeſtellte Bed. von ἐν δυν. durch die angeführten Stellen erwieſen, und der Form des Ausdrucks (ohne Art. und Genit.) einzig angemeſſen erſcheint. Der gleiche Mangel ſcheint mir aber auch Fritzſches Auffaſſung zu drücken, wozu noch kommt, daß, wollte man ſich auch die dreifache Erweiſung gefallen laſſen, doch eine ſolche dreitheilige aſyndetiſche Ausführung der Schreibart des Apoſtels ganz fremd zu ſeyn ſcheint. Nehmen wir dagegen die obige gewöhnliche Erklärung an, ſo haben wir zwar auch drei Beſtimmungen des ὁρισθῆναι, aber die erſte zeigt die Art und Weiſe, die zweite die Beziehung, und die dritte das Mittel an, wogegen ich eine gegründete Einwendung nicht finden kann, wohl aber den gewiß nicht unabſichtlichen Wechſel der Präpoſ. als eine Beſtätigung dieſer Anſicht betrachten muß.

ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν. Gewiß iſt hier, daß ἀν. ν. von Chriſti Auferſtehung geſagt, folglich ſtatt ἐκ νεκρῶν geſetzt ſey *); unſichrer, in welchem Verhältniß dieſe Worte zum Part. ὁρισθ. υἱοῦ θ. ſtehn. Die Präp. ἐξ kann ſowohl die bloße Aufeinanderfolge in der Zeit bezeichnen (ſeit der Auferſtehung), nach bekanntem gr. Gebrauch, als auch ein cauſſales oder inſtrumentales Verhältniß andeuten; wie III, 20. IV, 2. V, 1. (durch die Auferſtehung). Dieſes Letztere nehmen bei weitem die meiſten ſowohl ältern als neuern Ausleger als das richtige Verhältniß an; die Auferſtehung, ſagen ſie, iſt der ſtärkſte Beweis für ſeine Meſſiaswürde, ja für ſeine göttliche Hoheit und Majeſtät. Entſchieden auf der entgegengeſetzten Seite ſtehn meines Wiſſens außer Luthers Ueberſetzung, Erasmus, Schöttgen, Roſenmüller, neuerlich Paulus, Glöckler; Koppe entſcheidet ſich für keine von beiden Erklärungen, Flatt und Tholuck ſuchen beide zu verbinden, und müſſen gehört werden, ehe wir entſcheiden. Flatt ſagt, die Erklärung:

*) Meyer widerſpricht dieſer allgemeinen Anſicht, und erklärt die Worte als „allgem. Ausdruck der Kategorie," von welcher die Erweckung Jeſu der betreffende concrete Fall geweſen ſey. Die Worte hat er freilich für ſich, aber höchſt ſonderbar hätte der Ap. doch geſprochen, wenn dies ſeine Meinung war.

durch ꝛc. ſei in der andern: ſeit ꝛc. enthalten. Es liege in dieſer 1) er iſt durch ſeine Auferſtehung für den Sohn Gottes erklärt worden, 2) er iſt durch eine ganze Reihe von außerordentlichen Thatſachen, die auf ſeine Auferſtehung folgten, als der Sohn Gottes beglaubigt worden. Dagegen iſt einzuwenden, daß, ſo wahr die Behauptung ſeyn würde, daß wer die griech. Präp. ἐξ gebrauche, zugleich Zeitfolge und Cauſſalverhältniß denken könne und bisweilen denke, ſo wenig unſer ſeit dieſe beiden Bedeutungen in ſich ſchließe, von denen ihm nur die erſte eigen iſt. Brauchen wir alſo dieſe, ſo bringen wir das Cauſſalverhältniß in unſre Ueberſetzung gar nicht hinein. Entweder alſo, wir müſſen eine Präp. ſuchen, die beides umfaßt, oder wenn unſre Sprache eine ſolche nicht hat, und beides doch in den Worten liegt, beides beſonders ausdrücken. Sodann geſtehe ich zwar von meinem Standpunkt aus den Thatſachen, welche auf Chriſti Auferſtehung folgten, einen hohen Werth als Beglaubigungen des Erlöſers mit Freuden zu; aber daß die Apoſtel, oder Paulus, es ebenfalls gethan, iſt mir durchaus nicht bekannt, ja nicht wahrſcheinlich. Für ſie ſcheint dieſer Beweis noch gar nicht vorhanden geweſen zu ſeyn; wir dürfen ihnen alſo auch denſelben nicht leihen. Damit fällt, von Flatts eignem Standpunkt aus geſehn, die Nothwendigkeit beides zu bezeichnen hinweg, und bleibt nur: durch ꝛc. zurück. Tholuck dagegen urtheilt, die Auferſtehung an ſich beweiſe die höhere Natur Chriſti nicht, indem auch Menſchen, wie Lazarus, wieder belebt worden ſeyen; indeß verbinde ſich dem Apoſtel mit der Vorſtellung derſelben immer die ſeiner jetzigen Herrſchaft, und ἀνάστασις bezeichne den ganzen Zeitraum der Verherrlichung ſeit der Auferſtehung (vgl. VI, 10. woraus nichts der Art folgt). Müſſe man nun aber das Wort in dieſem ſo weiten Sinne faſſen, ſo komme man von ſelbſt in die temporale Auffaſſung unſrer Worte. Demnach erklärt er: „ſeit er, aus dem Grabe auferſtanden, die göttliche Verherrlichung erlangt hat.“ Hierauf iſt zu erwiedern: 1) Jene weite Bedeutung von ἀνάστασις iſt von Th. nicht erwieſen, und kann, wie ich glaube, nicht erwieſen werden. 2) Wollte man ſie gelten laſſen, ſo könnte P. nicht mehr ſagen: ſeit der ἀνάστασις, ſondern in der ἀν., ἐν τῇ ἀναστάσει; denn ἐξ deutet nicht auf den Zeit-Raum, wie Th. ſagt, ſondern auf den Zeit-Punkt, die Grenze, von welcher ein Ereigniß ſeinen Anfang nimmt. Dies konnte nicht die Periode von Chriſti Verherrlichung, ſondern bloß die Auferſtehung ſelbſt ſeyn. Endlich ſcheint Th. den Fehler zu begehn, daß er Paulus Aeußerung vom eignen Standpunkt aus beurtheilt. Nicht ob die Auferſtehung jenen Beweis wirklich gebe, war zu fragen, ſondern ob ihr Paulus dieſe Eigenſchaft beilege. Und

urtheile man über jene Frage wie man wolle, diese wird zu bejahen seyn. Nicht nur ist die Apostelgeschichte ein kräftiger Zeuge, daß die Auferstehung der Grundstein war, auf dem der Glaube aller Apostel, und auch Pauli, ruhte (M. vgl. Apg. XIII, 30 ff. XVII, 2 f. 31. XXVI, 22 f.), sondern auch Pauli bestimmte Worte 1 Kor. XV, 3—8. (ein klares Zeugniß der hohen Wichtigkeit, die er auf das Ereigniß legt, welches er so stark zu beglaubigen bemüht ist) 13—20. lehren uns, wie er das ganze Evangelium von Christo dem Sohne Gottes und Erlöser für ungültig achten würde ohne die Auferstehung. Daraus aber geht unverkennbar hervor, es sey ihm dieselbe wirklich eine Beglaubigung Christi gewesen; er habe also auf seinem Standpunkte den Satz aussprechen können: Christus ist durch seine Auferstehung als Sohn Gottes erwiesen worden. Konnte er ihn aber aussprechen, und steht, wie gezeigt ist, auch von Seiten der Sprache nichts entgegen, so wird wohl Niemand leugnen wollen, daß dieser Gedanke nicht allein an sich viel kräftiger, sondern auch an dieser Stelle viel angemeßner sey; und somit scheint entschieden, daß wir Recht thun, wenn wir uns auf die Seite hinneigen, auf welcher diesmal die meisten Zeugen stehn. So bleibt uns nur noch übrig κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης zu erklären. Das Wort ἁγιωσύνη findet sich 2 Kor. VII, 1. 1 Thess. III, 13. mit der Bedeutung Heiligkeit, sittliche Reinheit, daß es nirgends Heiligung bedeute, wird von Meyer mit Recht behauptet; die Verbindung πνεῦμα ἁγ. steht isolirt. Leicht jedoch begreift man, daß sie nichts wesentlich Verschiedenes von πν. ἅγιον bedeuten könne *). Auf die Frage aber, was P. in diesem Zusammenhange unter dem Ausdrucke verstanden wissen wolle, wird, nicht ohne starken Einfluß der dogmatischen Systeme, von den Auslegern sehr verschieden, und nichts weniger als durchgängig klar geantwortet. Diejenigen, welche eine bloß geistig-sittliche Sohnschaft anerkennen, und dieselbe Ansicht auch bei unserem Apostel postuliren, können hier nichts andres finden als die geistige Hälfte des menschlichen Wesens Jesu, oder die ihm einwohnende moralische Vollkommenheit. Dahin gehören Benecke (dem Geiste der Heiligkeit nach, in der Erläut. auch bloß: dem Geiste nach), Paulus (nach seinem heiligkeitsvollen Geiste, seiner eigenen geistigen Heiligkeit), Schrader, Geißler (seiner

*) Dies wird von Köllner schlechterdings geleugnet, aber ich kann es nicht aufgeben. So wie πν. δουλείας wesentlich ein πν. δουλικὸν ist, so muß auch πν. ἁγιωσύνης wesentlich πν. ἅγιον seyn, wenn gleich die Form des Begriffes eine andere ist. Auch Fritzsche erkennt die wesentliche Gleichheit der Begriffe an.

heiligen Geiſtes-Natur nach), Köllner, de Wette. So lange ich mich aber nicht überzeugen kann, daß eine ſolche der Zeitanſicht und Zeitrichtung widerſprechende Betrachtung Jeſu die des wirklichen, hiſtoriſchen Paulus geweſen ſey oder geweſen ſeyn könne, werde ich dieſe und jede ähnliche Erklärung von der Hand zu weiſen genöthigt ſeyn. Wiederum die den Standpunkt der kirchlichen Dogmatik feſthaltenden, meiſt älteren Theologen haben, mit Ausnahme derer, welche gegen Zuſammenhang und Zweck der Stelle an die durch den Sohn erfolgte Mittheilung des heiligen Geiſtes dachten (Chryſoſt., Theophyl., Melanchth. u. A.), die göttliche Natur Chriſti, ſo wie ſie in der Dogmatik beſtimmt erſchien, hinein gelegt, und nun den Ausdruck ſo gut ſichs thun ließ zu rechtfertigen geſucht; auch dieſe unrichtig, wiefern die Gottheit Chriſti, welche die nicäniſche Synode aufgeſtellt hat, von der welche P. annahm noch ſehr verſchieden iſt. Vielleicht möchte das Folgende ſich der Wahrheit nähern. Die weſentliche Identität der verſchiedenen Bezeichnungen, Pneuma und Logos, um das wirkende Princip im Weſen Gottes auszudrücken, ſetze ich als anerkannt voraus. Beide hatten ihre Baſis in der Schöpfungsgeſchichte Gen. I., jene bildete ſich früher, und in dem Kreiſe aus, dem unſer Kanon des A. T. entſproſſen iſt, dieſe ſpäter und unter dem Einfluſſe alexandriniſch-griechiſcher Bildung. Sobald zu der urſprünglich rein politiſchen Meſſiasvorſtellung das Merkmal der Sohnſchaft aus Pſ. II. hinzugetreten war, wurde es dem orientaliſchen Geiſte nothwendig, ein Princip der höheren Weſenheit für den zu ſuchen, welcher den hohen Namen des Sohnes Gottes führen ſollte. Nur in Gott ſelbſt konnte dies liegen, nur von Gott ausgehn, wenn nicht alle Analogie der Sohnſchaft aufgegeben werden ſollte. Von Gott ausging das Pneuma der paläſtiniſchen, der Logos der alexandriniſchen Juden. So ſchien jenes Princip gefunden. In dem als Menſch gedachten Meſſias mußte das Pneuma wohnen nach den Erwartungen der paläſt., der Logos nach denen der alex. Denker, mußte das höhere geiſtige Lebensprincip ſeyn, das ihn zum Sohne Gottes machte, ob das einzige, oder neben einer menſchlichen Seele, dieſe Unterſuchung war wohl noch nicht angeregt. Sobald nun die hiſtoriſche Perſon Jeſu als Meſſias, und folglich auch als Sohn Gottes anerkannt wurde, trug man alles das auf dieſe über, was früher über die ideale philoſophirt und theologiſirt worden war, den Einen war er nun der menſchgewordne Logos, den Andern der durch das Einwohnen des Pneuma zum Sohne Gottes gewordne Menſch, weil aber beide Ideen weſentlich Eine waren, ſo konnten ſie auch leicht und vielfältig in einander übergehen, und weil die Idee des in allen Men-

schen wirkenden Pneuma aus dem A. T. ins N. überging, Christus aber vermöge des in ihm wirkenden göttlichen Princips über die übrige Menschheit hoch emporgestellt wurde, so entstand eine neue Trennung, und für jede der beiden Ideen begann eine neue Entwickelungsperiode, nach deren Eintreten es sofort unmöglich wurde, die doppte Terminologie auf die Eine Person Christi anzuwenden. In den synopt. Evangelien finden wir noch die ächt paläst. Form, Jesus ist gezeugt ἐκ πν. ἁγίου (Matth. I, 20. Luk. I, 35.), bei der Taufe kommt das Pneuma auf ihn herab, und ist fortan Prinzip seiner Thätigkeit und Quelle seiner Kraft (Matth. III, 16. IV, 1. Mark. I, 10. 12. Luk. III, 21 f. IV, 1. Apg. X, 38.), das Johannesevangelium hat beide Ideen vereinigt, doch so, daß sie gesondert neben einander auftreten, die Logosidee im Prolog, das Pneuma in der Taufgeschichte; die Bildung des Paulus war die rabbinische gewesen, dies läßt vermuthen, daß er das Pneuma als das höhere Prinzip in Christo angenommen habe. Aus dem was er von ihm prädicirt, läßt sich dies nicht erkennen, denn die Prädicate, Kräfte und Thätigkeiten des Sohnes Gottes bleiben dieselben, er werde gedacht als menschgewordner Logos oder als vom Pneuma bewohnter Mensch, auch da er sich ohne Zweifel mit den alexandr. griechischen Philosophemen ebenfalls vertraut gemacht hatte, kann leicht auch bei ihm eine Vermischung beider Ansichtsformen Statt gefunden haben. In unsrer Stelle nun tritt die paläst. Form hervor, das Pneuma ist das was Jesum zum Sohne Gottes macht, es ist das wirkende Prinzip in Gott, das mit dem Menschen, der σὰρξ in ihm verbunden war, so daß er — um von IX, 5. noch nicht zu reden — von ihm sagen konnte: θεὸς ἦν ἐν αὐτῷ (2 Kor. V, 19.). πν. ἅγιον konnte ers nicht nennen, weil die oben angedeutete neue, separate Entwickelung für ihn schon begonnen hatte *), aber das Merkmal der Heiligkeit, als das bezeichnendste, mußte er hinzufügen, da πνεῦμα allein auch den bloßen Menschengeist bezeichnete, wenn er nicht unverstanden bleiben wollte; so geschah es, daß er es πν. ἁγιωσύνης nannte. Am meisten stimmt mit dieser meiner Ansicht was Meyer z. St. sagt, doch auch Reiches und Fritzsches Erklärungen glaube ich als verwandt ansehn zu dürfen. Nun ist noch die Frage, wie die Präp. κατὰ zu verstehen sey? Ich glaube aber, in dem Zusammenhange und bei der erörterten Bedeutung der Worte werde es keines Beweises mehr bedürfen, daß sie ihre häufigste Bedeutung: secundum, in Bezug auf,

*) Begonnen, sage ich, denn vollendet war sie noch nicht, indem das πν. in Christo und in den Gläubigen noch als das nehmliche erscheint.

was anlangt, auch an dieser Stelle behaupte. Sie könnte auch „wegen" bedeuten, aber nur bei der Erklärung von πν. ἁγιωσ. als seiner eigenen Heiligkeit, um deren willen Gott ihn zu seinem Sohne bestimmt habe; ist aber Chr. in seinem höheren Leben von Ewigkeit her Sohn Gottes, und nur in der Zeit durch seine Auferstehung als Solcher für die Menschheit beurkundet, so kann dies nicht mehr geschehen seyn wegen des πν., sondern nur in Bezug auf seine höhere Natur, was das in ihm wohnende göttliche Pneuma anlangt. Jetzt stehn einander entgegen das γενέσθαι und das ὁρισθῆναι, jenes die zeitliche Entstehung, dies die Beurkundung — Stempelung gleichsam — des ewigen Seyns in der Zeit und für das menschliche Bewußtseyn; der υἱὸς Δαυίδ, die irdische und volksthümliche Erscheinung des Messias innerhalb der Schranken des Menschenlebens, und der υἱὸς θεοῦ, die höhere in die Menschheit eingetretene oder mit ihr verbundene Wesenheit, endlich κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης. Soll nun hier ein genauer Gegensatz Statt finden, so wird unter der σὰρξ allerdings nur die irdische Menschheit des Erlösers verstanden werden können, die gegen die gangbarste Erklärung von κατὰ σάρκα oben erhobenen Zweifel werden bei Seite gestellt, und dieser Ausdruck erklärt werden müssen: in Betreff seiner sinnlichen oder irdischen Menschheit, und zur Stütze davon wird man dann sagen können, daß ja auch vor πνεῦμα der Artikel fehle, obwohl er freilich hier wegen der im Genitiv liegenden Bestimmung minder unerlaßlich ist. Und dies erscheint allerdings als derjenige Weg, welchen man aus logischem Grunde am liebsten gehen wird. Wollte man aber von der grammatischen Schärfe und sonstigen Analogie der Formel κ. σ. nicht abgehn, so würde man zugeben müssen, daß dieser letzte Gegensatz logisch ungenau, nur in den Worten genau gebildet wäre, ein Ausweg, der sich dem nach logischer Genauigkeit begehrenden Verstande minder annehmbar darstellen wird. — Die Worte Ἰησοῦ — ἡμῶν sind eine Apposition, an sich unnöthig, die Person, von der er so Erhabenes aussagt, sicher zu bezeichnen, verbunden mit Angabe des Verhältnisses zur Menschheit, in welchem Paulus Christum beständig anschaut. Vgl. besonders 1 Kor. VIII, 6. Zwar hat Glöckler ἡμῶν bloß auf den Ap. beziehen wollen, aber es ist zu dieser Beschränkung an dieser Stelle kein Grund vorhanden.

Die Auslegung von V. 5. muß mit den Worten χάριν καὶ ἀποστολήν anheben, von deren Erklärung die Bestimmung des Subjektsbegriffes und die Bedeutung der Präp. διὰ abhängig ist. χάρις ist im N. T. in beständigem Gebrauche von der göttlichen Gnade, sowohl von Gaben und Geschenken göttlicher Milde, als auch von der Gnade im engern Sinne,

die sich am Sünder offenbart. Paulus braucht das Wort an einigen Stellen so, daß es nicht sowohl sein Amt selbst, wie zum Theil behauptet wird, als vielmehr die ihm durch Gottes Güte ertheilte Befähigung und Berufung, die zu Ausübung desselben verliehnen Gaben anzeigt, doch immer mit dem Beisatze: ἡ δοθεῖσα μοι, gewöhnlich auch mit Nennung Gottes als des Gebers, vgl. XII, 3. XV, 15. 1 Kor. III, 10. Gal. II, 9. Eph. III, 2. 7. ἀποστολή, Gesandtschaft: 2 Makk. III, 2. Apostelamt: Apg. I, 25. 1 Kor. IX, 2. Gal. II, 8. Nimmt man nun χ. als Gnade im engeren Sinne, von der vergebenden Gnade Gottes, wie Augustin, Erasmus, Hunnius, Calov, S. Schmidt, Joh. Gerhard, Heumann, Tholuck, Benecke, Olshausen u. A. gethan, so kann P. das Empfangen der χ. auch von Anderen prädicären, obwohl es auch dann nicht nöthig ist, χάρ. und ἀποστολή sind zwei durchaus geschiedene Gaben, und Christus nur Vermittler des Empfangs. Aber an diese Gnade zu denken ist hier, wo P. nur von seinem Apostelamte reden will und zu reden hat, der Ort auf keine Weise. Dies erkennend haben die Ausleger verschiedene andere Erklärungen aufgestellt: so Chrys. Calv., Beza, Grot., A. welche χάριν καὶ ἀποστ. = τὴν χάριν τῆς ἀποστολῆς, das Gnadengeschenk des Apostelamts, d. h. das Apostelamt als göttliches Gnadengeschenk, setzten, und, hiermit verwandt, die Erklärung: gratiam quae est apostolatus, von Wetstein, Böhme (beneficium dei quod est in munere apostolico), Fritzsche (favoris divini documentum, dico autem munus apostoli). Bei diesen ist das Empfangene nur Eins, und der Empfänger nur entweder Paulus allein oder er und seine Mitapostel. Gegen den Gedanken ist nichts einzuwenden; aber Recht hat dennoch Köllner mit seinen Bemerkungen, daß eine verschiedene Form des Ausdrucks immer einen verschiedenen Gedanken voraussetze, und daß, hätte P. dies sagen wollen, er es auch geschrieben haben würde; darum, sobald nur eine Fassung gefunden werden kann, welche bei gleich gutem Sinne sich der Form des Ausdrucks näher anschließt, werden wir jene aufzugeben, diese anzunehmen haben. Als solche wird uns angeboten: von Köllner selbst „die Gnade Gottes, nach welcher er trotz seiner früheren Verblendung den Zutritt zum Christenthum und dessen Heil erlangte", von Reiche „die Gnade Gottes, welche ihm seine Verfolgung Christi vergab, und ihr Werk durch Verleihung des Apostelamts krönte", von de Wette „die Gnade, welche erwählte, befähigte", von Glöckler „die Gnadenwirkung, wodurch P. zum Ap. wurde, also seine Bekehrung und Wiedergeburt zu einem neuen Menschen", von Meyer „die göttliche Huld überhaupt, deren P. durch Chr. theilhaftig ward."

Man sieht, daß auch in diesen Erklärungen noch keine volle Uebereinstimmung herrscht, man wird empfinden, daß eine jede Etwas zu den Worten hinzudenkt, was nicht verbürgt werden kann, weil der Ap. es weder sagt noch durch den Zusammenhang andeutet, und doch auch eine jede wieder Etwas zu wünschen, zu vermissen, übrig läßt, keine die schöne Einfachheit und Abrundung des Gedankens wiedergiebt, welche die als ungenau verworfene Erklärung leistet. Da muß ichs denn dem Leser überlassen, ob er den besten Gedanken mit einer kleinen Abweichung vom Buchstaben der Worte, oder strenges Festhalten an diesem mit einem unbefriedigenden Gedanken als das Wahre wählen wolle. In beiden Fällen aber wird P. allein der Empfänger seyn; an alle Gläubigen zu denken ist bei keiner dieser Fassungen mehr möglich, seine Amtsgenossen einzuschließen nicht der mindeste Grund vorhanden, ja die Worte ἐν πᾶσιν τ. ἔθν. führen sichtbar auf das Gegentheil. Ueber die Bedeutung von διὰ schweigen die meisten neuern Ausleger, während die ältern streiten, ob Christus Vermittler (so Orig.: **per Christum, utpote mediatorem dei et hominum**), oder Geber des Apostelamts (so Calov, Cramer; **cujus beneficio**, was Rosenm. und Koppe geben, geht unentschieden mitten hindurch) gewesen. Gewiß ist, daß Empfangen von Jemand als Geber eigentlich heißt λαμβ. παρά τινος, wenn διὰ steht, man eigentlich nur den Ueberbringer, überhaupt die Mittelsperson zu denken hat. Auch, da P. ohne Zweifel sein Amt von Gott empfangen zu haben glaubt (XV, 15. 1 Kor. III, 10. Eph. III, 2. 7.), würde man unbedingt annehmen können, er bezeichne hier Christum als Vermittler des Empfanges, wenn nicht Stellen wie 1 Kor. I, 9. Gal. I, 1. ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ I. X. καὶ θεοῦ πατρός, einigen Zweifel anregten. Vielleicht hat er selbst hier das Verhältniß nicht ganz bestimmt gedacht, was um so leichter möglich war, als er sich ja auch sonst ἀπόστ. I. X. nennt, und die Anstellung der App. einmal Gott (1 Kor. XII, 28.), und ein andermal Christo zuschreibt (Eph. IV, 11.). Am besten lassen daher auch wir die Frage unentschieden, wie de Wette und Köllner gethan, während Meyer und Fritzsche sich bestimmt für die Vermittelung aussprechen. In den Worten εἰς ὑπακοὴν πίστεως ist ohne Zweifel der unmittelbare oder nächste Zweck seiner Apostelthätigkeit ausgesprochen, also: um ὑπακ. π. hervorzubringen. ὑπακοὴ ist Gehorsam, in Gesinnung oder That, 2 Kor. VII, 15. Röm. V, 19. VI, 16. πίστις, Glaube, ein Begriff, dessen vollständige Erörterung einer andern Stelle vorzubehalten ist, kommt bei P. nie in objektiver Bed. als Glaubenslehre vor. ὑπακ. πίστεως. Diese Verbindung, welche XVI, 26. noch einmal vor-

kommt, läßt mehrere Erklärungen zu. Der Genitiv kann subjektiv gefaßt werden; dann iſt ὑπ. π. der Gehorſam, welchen der Glaube wirkt. So haben ihn Calv., Beza (ut homines fide obediant), Grotius (ὑπ. quo tendit fides), Calov, Turretin, Benecke (Folgſamkeit durch Glaubensüberzeugung), genommen; etwas verſchieden Seb. Schmidt (obedientia qua fides obedit; actus fidei in verbum apostolicum tendens apprehendendo). Dieſe Auffaſſung aber iſt im Zwecke der Stelle nicht begründet, welcher nur ſeyn konnte, den Leſern hier ſchon vorzuhalten, wie er ſeinen ganzen Beruf darein ſetze, die πίστις, deren Preis dieſer Brief enthält, allenthalben zu verbreiten, wobei eine Erwähnung der — von ihm übrigens nichts weniger als verkannten oder gering geachteten — Lebensfrüchte derſelben ganz am unrechten Orte geweſen ſeyn würde. Wir halten uns daher an die objective Auffaſſung des Genitivs, welche bei allen übrigen Auslegern anzutreffen iſt, und durch die Stelle 2 Kor. X, 5. εἰς ὑπακοὴν τοῦ χριστοῦ (über ὑποταγὴ τῆς ὁμολογίας 2 Kor. IX, 13. ſ. m. Comm.), beſonders durch Apg. VI, 7. ὑπακούειν τῇ πίστει völlig beſtätigt wird, wodurch wir die Vorſtellung einer Unterwerfung unter die π., oder eines der π. geleiſteten Gehorſams gewinnen, eine Vorſtellung die ſich bei unſerm Ap. um ſo leichter ausbilden konnte, als er die Annahme des Glaubens als einen Akt des Gehorſams gegen Gott, geleiſtet durch Annahme des von ihm vorgeſchriebenen Heilsweges betrachtete, daher er auch ὑπακούειν τῷ εὐαγγελίῳ ſagen (Röm. X, 16. 2 Theſſ. I, 8.), und die Verweigerung der Annahme als Ungehorſam bezeichnen (Röm. XI, 30—32.) und παράπτωμα nennen konnte (ib. V. 11.). ὑπακοὴ πίστεως iſt demnach eine Unterwerfung des menſchlichen Willens unter die Anordnung Gottes, daß die Menſchheit das Heil durch den Glauben gewinnen ſoll, ein Bequemen zum Glauben anſtatt des eignen geſetzlichen Wirkens *). Die Worte ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν ſchließen ſich durch ihre Stellung an ὑπακ. πίστ. an, und der Sinn iſt: damit ὑπ. π. entſtände unter allen Nationen. Denn daß ἔθνη hier nicht gerade als Heiden, ſondern nur ganz allgemein als Völker zu denken ſeyen, liegt wohl am Tage, und iſt von den neuſten Auslegern einſtimmig ausgeſprochen worden. Warum übrigens Beza, Koppe, Tholuck das πᾶσι aus omnibus in quibusvis und qualibuscunque verwandelt, begreife

*) Dieſer Gegenſatz iſt in den Worten allerdings nicht ausgedrückt, liegt aber in der Tendenz des ganzen Briefes, und iſt von mir hinzugefügt und auch nach Fritzſches Gegenbemerkungen beibehalten worden, weil er mir dienlich ſchien, die Entſtehung des Ausdrucks ὑπακοὴ π. im Gemüthe des Ap. in ihr volles Licht zu ſtellen.

ich durchaus nicht, da es doch ohne Zweifel P. Sinn iſt, daß alle Völker zum Glauben gebracht werden ſollen. Die letzten Worte ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ haben gar mancherlei Erklärungen gefunden, wovon die Urſache Theils in der Unſicherheit von ὑπὲρ und ὄνομα, Theils in dem Platze liegt, den ſie einnehmen. Die vornehmſten mir bekannten Erklärungen ſind folgende: Chryſoſtomus bezieht dieſe Worte auf die πίστις, als Objekt derſelben, und mit ihm Theod., Erasmus, und neuerlich Ammon, Paulus, (vgl. Apg. XXVI, 18. wo ich vergeblich einen Beleg für ſeine Anſicht ſuche). Dieſe Verbindung hat ſoviel Unbequemes, da nicht nur ὑπὲρ für περὶ geſetzt, ſondern auch πίστις περὶ τ. ὀν. für π. εἰς τ. ὀν. zu nehmen wäre, daß ſie wenig Anſpruch auf Beifall machen kann. Ambr. oder Hilarius: pro ejus nomine i. e. vice ipsius, s. in ipsius nomine. Daß ὑπὲρ auch anſtatt bedeute, iſt ſehr bekannt; aber ob jemals ὑπὲρ τ. ὀν. τινος ſtatt ὑπέρ τινος geſetzt worden, iſt ſtark zu bezweifeln. Chr. Schmidt: nomine ejus s. ejus caussa; alſo: um ſeinetwillen. Hier würde daſſelbe gelten. Koppe: i. q. ὑπὲρ αὐτοῦ i. q. εἰς τὸ κηρύσσειν αὐτόν, was noch weniger darin gefunden werden kann. Beza überſetzt: ejus nominis caussa, mit Beziehung auf Apg. IX, 15. τοῦ βαστάσαι τὸ ὄνομά μου ἐνώπιον ἐθνῶν. Aber erſtlich ſind die Stellen in den Worten zu verſchieden, um verglichen werden zu können, und ſodann liegt der Sinn und Inhalt der verglichnen Stelle ſchon im ganzen Verſe. Grotius: ad gloriam Christi, vgl. 2 Kor. IV, 5. 2 Theſſ. I, 12.; übereinſtimmend unter den Vorgängern Juſtinian, Carpzov, Morus, Flatt, Tholuck, A., die neuſten Ausleger, was das Weſen der Sache anlangt, ziemlich alle. Die Sache iſt dieſe: Paulus hat geſagt, er habe ſein Apoſtelamt empfangen, um unter allen Völkern den Gehorſam des Glaubens aufzurichten. Dies iſt der erſte, unmittelbare Zweck ſeiner Ausſendung. Nun aber iſts durchgängige Sitte des Ap. der Angabe des nächſten Zweckes Erwähnung eines entferntern, höheren folgen zu laſſen, ὑπὲρ mit Gen. kann Zweckbezeichnung ſeyn, iſts am häufigſten, ſo nehmen wirs auch hier ſo an. Das Glied gehört daher, wiefern es immer noch einen Zweck ſeiner Ausſendung enthält, zum Satze ſelbſt: ἐλάβ. — ἀποστ., wiefern aber den Zweck der ὑπακοὴ πίστεως (worauf Fritzſche vornehmlich ſieht) zu dieſen Worten. Nun braucht Paulus Phil. II, 9. das Wort ὄνομα ohne allen Zweifel von der Würde und Erhabenheit, welche Chriſto nach ſeiner Erhöhung zu Theil geworden ſey; wenn dann ferner Apg. XV, 26. von Paulus und Barnabas geſagt wird, ſie haben ihr Leben dran geſetzt ὑπὲρ τοῦ ὀν. I. X., oder Paulus Apg. XXI,

13. seine Bereitwilligkeit erklärt, zu sterben ὑπὲρ τοῦ ὀν. τοῦ κυρίου *I.*, so mag man am Ende ὄνομα selbst erklären wie man will, immer wird die Sache die bleiben, daß das Bestreben ihn als den Herrn zu bekennen und anerkennen zu machen, sie geleitet habe in Leben und in Tod. Was also Paulus als höchsten Zweck alles menschlichen Thuns (1 Kor. X, 31.), auch der göttlichen Heilsanstalten, betrachten lehrt, die Ehre und Verherrlichung Gottes; das nehmliche giebt er in Bezug auf Christum als höhern Zweck seiner Sendung an. Damit der Name Christi als des Herrn, allgemein verbreitet und verherrlicht werde unter allen Völkern, darum ist er ausgesendet, alle zum Gehorsam des Glaubens zu bekehren. Die beiden finalen Glieder in Satzform gebracht, würde das Ganze sich so ausdrücken lassen: ἐλάβ. χ. καὶ ἀποστ. ἵνα διὰ τῆς ὑπακοῆ τῆς πίστεως εἰς πάντα τὰ ἔθνη, ἵνα δοξασθῇ τὸ ὄνομα (2 Thess. I, 12.) αὐτοῦ ἐν παντὶ τόπῳ. In diesem Sinne könnte man die Stelle Apg. IX, 15. wirklich mit der unsrigen in Vergleichung bringen.

Mit V. 6. bahnt sich nun endlich der Ap. den Weg zu Vollendung seines Grußes, indem er von dem allgemeinen Satze des vorherg. Verses die Anwendung auf die römische Gemeine macht: In welcher Zahl auch Ihr Euch befindet, Berufene von Jesu Christo; weder wodurch noch wozu, spricht er hier aus, und der Ausleger kann die Erörterung an dieser Stelle übergehen. Mit der gegebenen Erklärung stimmten sonst fast alle Exegeten überein, unter den neuesten Geißler und Meyer — Benecke, Schrader, Glöckler, Köllner, Olshausen, erklären sich nicht darüber; — nur Heumann tilgte das Komma nach ὑμεῖς, um ἐστὲ κλητοὶ verbinden zu können, was schon durch die Stellung als unrichtig dargethan wird*); Beza aber erklärte nach Calvins Vorgange κλητοὶ *I. X.* so: **vocati a J. Ch. i. e. qui dei beneficio estis Jesu Christi, s. in J. Ch. adoptati**; und Böhme und Tholuck, neuerlich Reiche, de Wette, Fritzsche, sind beigetreten. Ihr Grund ist, weil doch immer Gott es sey, welcher die Menschen rufe (Röm. VIII, 30. IX, 24. 1 Kor. I, 9. VII, 15. 17. 1 Thess. II, 12. 2 Thess. II, 14. 2 Tim. I, 9.). Wahr ist dies freilich; allein sprachlich läßt sich diese Auffassung (= κλητοὶ εἰς τὸ εἶναι ἰησοῦ χριστοῦ) kaum rechtfertigen. Fritzsche führt Philem. I, 9. an, allein daß dort δέσμιος *I. X.* nicht nur bedeute: ein Gefangener welcher Christi ist, d. h. ein

*) Doch sind neuerlich Lachmann und de Wette hierin nachgefolgt. Daß auch ich es gethan, wie Letzterer berichtet, ist ein aus dem Druckfehler der ersten Auflage „richtig" entstandener Irrthum.

gefangener Chriſt, geht ſchon aus V. 9. — es wäre doch eine gar ſonderbare Steigerung: Paulus der Chriſt, jetzt aber noch überdies ein gefangener Chriſt —, noch mehr aber aus Epheſ. III, 1. hervor, wo der Beiſatz ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν dieſe Deutung unmöglich macht. In unſerer Stelle aber konnte P. unmöglich verlangen, daß ſeine Leſer κλητοὶ I. X. anders verſtehen ſollten, als unmittelbar darauf ἀγαπητοὶ θεοῦ. Entweder alſo der Ap., der auch andere Handlungen z. B. die Beſtellung der Apoſtel, abwechſelnd von Gott und von Chriſto prädicirt, hat auch hier einmal dieſen als den Ruenden gedacht — in welchem Falle er's wohl auch Gal. I, 6. gethan haben könnte —, oder wir müßten annehmen, daß er hier des kurzen Ausdrucks wegen das was er ſonſt als eine κλῆσιν ἐν X. bezeichnet haben würde (wie das ἐκλέξασθαι Epheſ. I, 4.) eine κλῆσιν χριστοῦ genannt habe*). Hierüber zu entſcheiden iſt unmöglich, nur zur Annahme eines Genit. ſubj. nöthigt die Analogie der Sprache.

V. 7. Der Gruß ſelbſt, den Worten nach an V. 1. genau angeſchloſſen. Das Komma nach Ῥώμῃ iſt heutzutage wohl überall, wie ſichs gebührte, getilgt. Das τοῖς οὖσιν ἐν P. findet Turr. abſichtlich, weil doch nicht Alle Römer geweſen, ſondern auch Fremde in Rom, und Wolf, Böhme, Tholuck, ſtimmen bei. Die Vergleichung von 1 Kor. I, 2. 2 Kor. I, 1. Eph. I, 1. Phil. I, 1. Kol. I, 2. ſcheint dies nicht zu geſtatten, wie denn auch eine ſolche Unterſcheidung eben ſo ungehörig als überflüſſig geweſen wäre**). Anſtatt nun zu ſagen:

---

*) So ſcheint es Syr. mit ſeinem ܩܪܝܐ ܥܡܗ ܕܐܝܬ gefaßt zu haben.

**) Die Auslaſſung von ἐν ῥώμῃ in Cod. G. gr. und lat., und die Bemerkung des Scholiaſten in Cod. 47., daß er es in ſeiner Urſchrift ebenfalls nicht angetroffen habe, verbunden mit der Auslegung von τοὺς ἐν ῥώμῃ V. 15. in G. gr. u. lat, iſt doch vielleicht nicht ſo ganz unwichtig für die Kritik wie Meyer und Fritzſche (proleg. p. XXIV. not.) urtheilen. Zwar möchte ich nicht gerade mit Reiche daraus ſchließen, daß P. in mehreren Briefen die Leſer nur als Chriſten angeredet, die Abſchreiber darnach den Wohnort nach Context oder Tradition und Conjectur hinzugefügt haben, denn wo er den Brief für beſtimmte Leſer ſchrieb, da fügte er gewiß jedes Mal den Namen ihres Ortes ſelbſt hinzu, aber bei der eigenthümlichen Beſchaffenheit unſeres Briefes, der nicht ſowohl ein Brief im ſtrengen Sinne, als ein theologiſches Sendſchreiben iſt, welchem der Apoſtel wohl eine weitere Verbreitung wünſchen konnte, wäre es doch vielleicht möglich, daß er zwar vornehmlich nach Rom, aber Abſchriften davon nach andern Orten der weſtlichen Gegenden, welche der Ueberbringer zu paſſiren hatte, beſtimmt geweſen wären, in dieſem aber der Ortsname urſprünglich gefehlt hätte. Behaupten läßt ſich dergleichen freilich

πᾶσι τ. οὖσ. ἐν Ρ. πιστοῖς, giebt er bezeichnendere Ausdrücke, indem er sie ἀγαπητοὺς θεοῦ, κλητοὺς ἁγίους nennt. Der erste kommt nicht wieder vor, erklärt sich aber leicht, indem der Gen. das liebende Subjekt bezeichnet. Bengel und Chr. Schmidt finden darin eine Bezeichnung der Judenchristen im Gegensatz gegen die κλ. ἁγ., die Heidenchristen, mit Berufung auf XI, 28., woraus gar nichts folgt; auch ist diese Scheidung nicht allein unerweisbar, sondern ganz unpaulinisch, da Christus die Scheidewand aufgehoben, und beide Theile in Eins verwandelt hat. Der zweite Ausdruck findet sich vollständig nur noch 1 Kor. I, 8.; ἅγιοι aber heißen die Christen in Grüßen noch 2 Kor. I, 1. Eph. I, 1. Phil. I, 1. Kol. I, 2. und überhaupt im N. T. sehr häufig. Die Erklärungen sind sehr verschieden, wie dies bei einem Worte fast geschehen mußte, das zwischen der blos theokratischen Bedeutung, in welcher das Volk Israel heilig hieß, ohne allen sittlichen Gehalt des Worts nichts weiter als Gott geweiht, oder von Gott zum Eigenthum und Liebling auserkohren, und der später hinzugetretenen der sittlichen Vollkommenheit, fast allenthalben schwankt. Aller Begriffsbestimmung ermangelt Aug.: **Non ideo vocati sunt, quia sancti erant, sed ideo sancti effecti, quia vocati sunt**; desgleichen Beza: **ex dei vocatione sancti**, und Cramer: heilige Bekenner. *Von sittlicher Vollkommenheit verstehn es Viele, und zwar von wirklich vorhandener die kath. Ausleger Justin.* (**ea ratione dicendi, qua omnes fideles, quibus duntaxat vera sanctitas, quae a fide inchoatur, inesse potest, olim quidem sancti dicebantur**) Est. (weil die wirklich Heiligen der Hauptbestandtheil einer christl. Gemeine); von zu erlangender Erasmus: **a pristinis vitiis ad sanctimoniam vitae vocatis**; übereinstimmend Balduin, Grot., Calov., Turr., Paulus, Glöckler, Köllner, de Wette; von einer durch Christi Verdienst und den h. Geist erlangten (imputirten) Heiligkeit Weller, Hunn., S. Schmidt (Mehreres nach Sitte verbindend); als bloßen Namen der Christen Heumann, Semler; der Heidenchristen Chr. Schmidt; im theokratischen Sinne, doch zum Theil mit Beimischung sittlicher Vorstellung, Morus, Böhme, Rosenm., Koppe, Flatt, Tholuck, Benecke, Olsh., Reiche, Meyer, Fritzsche. Diese ohne Zweifel am richtigsten. Von den Juden, die sich als das heilige Volk betrachteten, ging fast nothwendig die gleiche Vorstellung auf die Christen über, die durch besondern Ruf Gottes veranlaßt waren die Welt zu verlassen, und sich Gott als Heiligthum zu

---

um so weniger, als Cod. G. auf das Verdienst einer mit diplomatischer Genauigkeit gemachten Abschrift nicht den geringsten Anspruch machen kann.

Dienst und Eigenthum zu ergeben. Im Sinne der Meisten hatte das Wort nun wohl keine sittliche Bedeutung, aber Paulus sprach es gewiß nicht ohne solche aus. Ist aber die Hauptbedeutung jene theokratische, so kann über κλητοὶ keine Frage seyn. Sie heißen berufen (Zeph. I, 7. יְהוָה הִקְרִיא) nicht zu Etwas das sie erlangen sollen, sondern darum weil sie durch den Ruf Gottes ἅγιοι geworden sind. So auch Fritzsche. Nach diesen Worten hat Beza einen Punkt gesetzt, und Manche sind ihm darin nachgefolgt, neuerlich Lachmann, de Wette und Fritzsche (der hier eine umständliche Darstellung aller bei Römern und Griechen vorkommenden Formen brieflicher Begrüßung gegeben hat) wegen des Nominativs und beigefügten Pronomens ὑμῖν (Punkt setzen auch Scholz — in der Uebers., Kolon in der Ausg. —, Paulus, Schrader; Kolon Benecke; Glöckler, Köllner erklären sich gar nicht). Dies lehrt uns allerdings, daß die nachfolgende Begrüßungsformel sich grammatisch nicht so an die vorhergehenden Worte anschließe wie der Griechen χαίρειν oder εὖ πράττειν und der Römer salutem, und in sofern kann man sich auch eine größere Interpunktion wohl gefallen lassen. Wenn es aber wahr ist, was ich (mit Paulus, Reiche, de Wette, Meyer,) noch immer glaube, daß die wahrscheinlich von unserm Apostel zuerst in Gang gebrachte Formel χάρις ὑμῖν κ. τ. λ. nichts anderes sey, als eine christliche Umbildung des heidnischen χαίρειν, so hängt sie wenigstens sachlich sehr enge mit den vorangehenden Worten zusammen, und diesen Zusamenhang können wir doch am Ende immer nur durch Anwendung einer kleineren Interpunktion bemerklich machen. Die Sache hat wenig Wichtigkeit, in keinem Falle aber möchte ich mit Fritzsche nach ἁγίοις absetzen, und die Worte χάρις ὑμῖν κ. τ. λ. hier oder in den andern Briefen zum Folgenden ziehn. Die Worte χάρις καὶ εἰρήνη, an deren Erklärung von ältern und neueren Auslegern auch mancherlei Fleiß gewendet worden ist, faßt man am besten, des Hebraismus eingedenk, allgemein von göttlicher Huld und daraus herfließendem Genuß alles möglichen wahren Heils. ἀπὸ θεοῦ — χριστοῦ. Bezeichnung des Gebers und Vermittlers dieser hohen Gaben. Erasmus und neuerlich Glöckler wollten den Genitiv κυρίου — χριστοῦ von πατρὸς abhängig machen, doch gewiß unrichtig.

V. 8. beginnt der eigentliche Eingang, und zwar mit Bezeugung seiner Dankbarkeit gegen Gott, wie alle pauliniſchen Briefe mit Ausnahme des an die Galater. Daß πρῶτον hier nicht heiße: am meisten, wie viele Ausl.*) gewollt, lehrt Theils

*) Unter den Neuern Rosenmüller.

der Gebrauch überhaupt, Theils das beigesetzte μέν, das ein ἔπειτα δὲ erwarten läßt, welches freilich nicht folgt, da der Fluß der Rede später eine andere Wendung nimmt, aber darum doch im Gemüthe des Verf. seyn konnte, als er diesen Anfang diktirte. Bengel und Chr. Schmidt*) finden dies δὲ V. 13.; doch ist obige Ansicht unstreitig richtiger. Vergl. III, 2. Winer Gramm. S. 448. In den Worten εὐχαριστῶ — χριστοῦ ist das Pron. μου Ausdruck des herzlichen, innigen Verhältnisses, welches P. zwischen sich und Gott obwaltend denkt, vergl. 1 Kor. I, 4. Phil. IV, 19. Der Beisatz διὰ I. X. bei einer Danksagung findet sich noch VII, 25. Kol. III, 17. Am nächsten läge die Vorstellung, Paulus betrachte auch in dieser Beziehung Christum als den Mittler, daß er seine Gebete nicht unmittelbar an Gott richte, sondern gleichsam durch Christum überbringen lasse; sie hat daher viel Anhänger gefunden, z. B. Orig., Theophyl., Brenz, Bald., Well., S. Schmidt, Bengel, Scholz. Doch läßt sich diese Ansicht nicht nur aus den paul. Briefen nicht erweisen, sondern widerspräche auch seinem Bewußtseyn des kindlichen, innigen Verhältnisses der Menschheit zu Gott durch Christum; auch Stellen wie Eph. II, 18. III, 12. beweisen nichts dafür. Das meiste Licht giebt VII, 25. Auf die Frage der Verzweiflung τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; antwortet er frohlockend: εὐχαριστῶ τῷ θεῷ διὰ I. X. τοῦ κυρίου μου, d. h. ich danke Gott, daß Ers gethan hat, und zwar durch J. Ch. Eben so dankt er auch hier Gott für die πίστις der römischen Gemeine, die er durch Jesum bewirkt hat. Dieser Erklärung nähern sich am meisten Erasm., Grot., Morus, Böhme, Flatt; Reiche und de Wette sind ihr beigetreten. Meyer widerspricht wegen XV, 30. 1 Kor. I, 10., wo aber διὰ I. X. Beschwörungsformel ist, und daher eine Vergleichung wohl nicht zuläßt. Er selbst sagt: durch J. Ch., als welcher seiner Vorstellung gegenwärtig ist, wird sein Danken vermittelt, durch das lebendige Bewußtseyn seines apostolischen Verhältnisses zu Chr. motivirt und hervorgetrieben. Hier scheint hinein gelegt, was nicht darin liegt, und zu VII, 25. nicht paßt. Nach Heum. dankt P. für die Gnade, die Gott der röm. Gem. um Christi willen erwiesen, was διὰ Ἰησοῦν X. heißen müßte. Ganz zu verwerfen ist Koppes (und Glöcklers) Erkl., der es mit τῷ θεῷ μου mit Hülfe eines ausgelaßnen Artikels verbindet: quem per et propter Christum ut Deum mihi propitium veneror; aber nicht besser Semlers: confisus J. Ch., cui mi-

*) Origenes hatte nur daran gedacht (nisi forte videatur in eo reddi quod dicit cet.).

nisterium fideliter praesto, mit dem Roſenm. ziemlich einſtimmt. Bei Tholuck fehlt recht klarer Begriff. Köllner findet dieſen Sinn: ich danke Gott nach der Gnade, die ich durch J. Ch. als chriſtl. Ap. erhalten habe. Aber, anderer Gründe zu ſchweigen, auch hier widerſpricht VII, 25. Fritzſche: per Chr. factum est, ut gratias nunc deo meo agam, und bald nachher gr. ago, quum J. Chr. optime de genere humano meruerit; ſcheint alſo zu urtheilen, P. danke im Gefühl der allgemeinen Verdienſte Chriſti um die Menſchheit. Da aber doch P. ſofort einen beſtimmten Grund ſeines Dankens nennt, ſo ſcheint es mir natürlicher, daß er Chriſtum als den Vermittler dieſer erfreulichen Erſcheinung denke, ſo wie VII, 25. der Errettung welche ihm widerfahren iſt. In den folg. Worten ruht die Lesart περὶ π. ὑμῶν auf der Auktorität von ABCD. und iſt daher hier, wo nur Auktorität entſcheiden kann, von Lachmann mit Recht aufgenommen worden. Ich danke Gott, ſagt P., in Bezug auf Euch alle, Euer aller wegen. Inwiefern, ſagt der Satz ὅτι — κόσμῳ. Daß da die ganze Welt hyperboliſch geſagt ſey, iſt unbezweifelt, doch war allerdings Rom ein Ort, von wo aus ſich, wie von Vielen bereits bemerkt worden iſt, der Ruf von dem Vorhandenſeyn einer chriſtlichen Gemeine leicht nach vielen Seiten hin verbreiten konnte. Daß aus Apg. XXVIII, 21 f. kein Beweis gegen die Wahrheit ſeiner Behauptung gezogen werden könne, lehrt die Betrachtung der Stelle ohne Mühe und iſt von mehreren Vorgängern gezeigt. Eben ſo iſt von Reiche, Meyer, de Wette, A. anerkannt worden, daß in den Worten ἡ πίστις ὑμῶν nicht nothwendig ein Lob beſonderer Feſtigkeit, Stärke, Reinheit ihres Glaubens enthalten ſey. Genau genommen liegen in den Worten des Apoſtels zwei Gedanken, die in Einen Satz zuſammen gezogen ſind. Er dankt nicht ſowohl für das Kundwerden ihres Glaubens, als dafür, daß ſie dieſen Glauben haben, wovon die Kunde ſich weithin, und daher auch bis zu ihm verbreitet hat. Bei πίστις bin ich weit entfernt, wie Köllner meint, Vertrauen auf die Gnade Gottes in Chr. zu denken oder gedacht zu haben, weiß vielmehr ſehr wohl, daß nichts als das Chriſtenthum (τὸ πιστοὺς εἶναι, das Chriſtenſeyn) der Römer darunter verſtanden werden kann.

V. 9. iſt μάρτυς — θεός eine leicht verſtändliche Betheurungsformel für die Wahrheit ſeiner nachfolgenden Behauptung, die wir dem höchſt gewiſſenhaften Manne ſchon ohne dieſelbe glauben werden, ſobald wir den Eifer bedenken, mit welchem er das große ihm übertragene Werk förderte, desgleichen den großen Einfluß, welchen Gedeihen oder Verfall, Licht oder Finſterniß einer Gemeine in Rom auf das Ganze der ſich bil-

denden Kirche äußern mußte, und endlich in der Apg. die deutlichen Zeichen seiner Sehnsucht nach dieser Stadt ins Auge fassen (Apg. XIX, 21. XXIII, 11.). Was ihn daher hier (und Phil. I, 8.) zu einer so hohen Betheuerung bewogen habe, können wir nicht sagen. ᾧ λατρεύω — αὐτοῦ. λατρεύειν wird von allen Handlungen gebraucht, welche der Mensch im Dienste der Gottheit verrichtet, so im Classs. wie im N. T.; Gott dienen, wodurch es sey. Luk. I, 74. II, 37. Hebr. IX, 9. 14. und so λατρεία Röm. XII, 1. Wenn nun P. sagt er diene Gott ἐν τῷ εὐαγγ. so wird ἐν mit s. Kasus eben das bedeuten was in der 2ten angef. Stelle der bloße Dativ, d. h. das Mittel des Dienstes, ich diene Gott durch Verkündigung des Ev. seines Sohnes. Der Gen. kann objekt. oder subj. genommen werden, es giebt immer einen guten Sinn: das Ev. von seinem Sohn (περὶ τ. υἱοῦ), oder das er gegeben (παρὰ τ. υἱοῦ). Die hier gegebene Erklärung ist die gewöhnliche; Chr. Schmidt und Koppe, denen Reiche beistimmt, übersetzen quem veneror; aber wenn sie nicht unter venerari diesen Dienst verstehn, so beweisen wenigstens Koppe's Stellen sämmtlich gegen sie. Eine andere Frage: warum P. diese Worte hier beigefügt? beantwortet Chrys.: um seinen Worten: ich gedenke Euer, eine Bestätigung mehr zu verleihen, indem er den der ihm so heiligen Dienst anvertraut, nicht zum Zeugen einer Lüge aufrufen werde, Tholuck aber: um damit kund zu thun, wie ihm als wahren Diener des Evangeliums eine solche Sorge um die Gemeinen zukomme. Jener offenbar richtiger. ἐν τῷ πνεύματί μου, das er zum λατρ. hinzugefügt, läßt keinen andern Sinn zu als: in (oder mit) meinem Geiste; denn daß das πνεῦμα des Menschen seinen Geist, d. h. gewöhnlich den bessern Theil seiner intelligibeln Natur, bedeute, zeigen folg. Stellen: VIII, 16. 1 Kor. II, 11. V, 3. 4. VII, 34. Spräche hier Jemand: Aber diente denn P. nur im Geiste, und nicht vielmehr mit Anstrengung aller seiner Kräfte? so würde ich in seinem Namen antworten: Grad umgekehrt, nicht nur mit diesen, denn das ist äußres Werk, und kann um irdischer Zwecke willen geschehen, sondern auch mit völliger Hingabe seines ganzen Gemüths, was nicht Jedermanns Ding ist; und eben dies will er hier anzeigen. Haben wir so seinen eignen Sinn gefaßt, so wird es uns nicht schwer werden, in den verschiedenen Erklärungen Anderer zu erkennen, wie viel oder wenig davon sich ihnen aufgethan gehabt. Hier die vornehmsten: Orig. Deservit apostolus domino non in corpore, neque in anima, sed in meliore sui parte, in spiritu. Aehnlich Chrysost., der zugleich den Gegensatz gegen den irrigen und fleischlichen Dienst der Heiden, und den zwar wahren, aber fleischlichen der Juden

hervorhebt, welchen auch Juſtin., Eſt., Brenz, Weller, Grot. darin gefunden. Aehnlich auch Erasm. und S. Schmidt. Theod.: ἐν τῷ διδομένῳ χαρίσματι, alſo vom πν. ἅγιον, gewiß unrichtig. Pelag.: in toto corde meo et prompta devotione mea. Balduin: pura mente, und eben ſo Wolf; Beza: plane volens et ex animo illi addictus; Calov.: in spiritu et veritate, non externo tantum opere, ἀνυποκρίτως et ἀκριβῶς, und mehr oder minder mit dieſen beiden einſtimmend die übrigen. ὡς ἀδιαλ. — ποιοῦμαι. Die Thatſache, deren Zeuge Gott iſt. ὡς überſetzte Calvin durch ut, wie, und eben dies fordern Reiche, de Wette, Meyer (Letzterer allenthalben), wohl mit Unrecht. Daß μνείαν ποιεῖσθαι Erwähnung thun, nehmlich im Gebete, bedeuten könne, ja gewöhnlich bedeute, wie de Wette, Meyer, Fritzſche es hier erklären, iſt nicht zu bezweifeln, aber, irre ich nicht ſehr, ſo kann es auch das Eingedenkſeyn ſelbſt bezeichnen, und wenn dies, ſo wird es wohl beſſer ſeyn anzunehmen, P. verſichere ſie hier zuerſt generell ſeines Andenkens, deſſen Gott ja ebenfalls Zeuge iſt, und gehe dann V. 10. zu dem beſonderen vorzüglichen Beweiſe ſeines Andenkens, nehmlich im Gebete, ſteigernd über. So auch Köllner. Wie aber hängt unſer Vers mit dem Vorigen zuſammen? Erasmus ſchiebt den Gedanken ein: Quae sane res (nehmlich ἡ π. ὑμ.) pro meo erga vos amore non potest non esse gratissima. S. Schmidt ſieht ihn als ein Argument an, daß er wirklich danke. Uebereinſtimmend die neuſten Ausleger, und dies das Richtige.

V. 10. Der Beweis ſeines beſtändigen Andenkens in dem Wunſche und Gebete um die Möglichkeit nach Rom zu kommen*). πάντοτε dem Ap. ſehr geläufig ſtatt ἀεί oder ἑκάστοτε, ἐπὶ τῶν προ. μου, bei oder in meinen Gebeten, Eph. I, 16. 1 Theſſ. I, 2. Philem. 4. εἴπως — τοῦ θεοῦ, ob es mir durch den Willen Gottes endlich einmal gelingen möchte. Die urſpr. Bed. von εὐοδοῦν τινα, Jemanden auf ſeinem Wege fördern, hier etwas erweitert: ihm Möglichkeit, Gelingen ſeines Vorſatzes, verleihen. In der LXX. נחה Gen. XXIV, 27. צלח ebd. 21. XXXIX, 3. und ſonſt. ἤδη ποτε endlich einmal, ſehr bekannt.

V. 11 f. Erklärung, was es mit jener Bitte für eine Bewandniß habe. Ich ſehne mich, nehmlich darnach, Euch zu ſehen. ἐπιποθεῖν, ſowohl mit Akk. der Perſon (Phil. I, 8. II, 26. 2 Kor. IX, 14.), als auch mit Inf. (2 Kor.

*) Die Verbindung der erſten Worte bis προ. μου mit den vorhergehenden, die ſich bei Syr. Chryſ. u. A. findet, wird von den neuern Auslegern mit vollſtem Rechte verworfen.

V, 2. 2 Tim. I, 4.), sich sehnen. Das Merkmal der Heftigkeit, das Lexica und Ausleger*) darin finden, kann ich (mit Fritzsche, s. dessen Commentar) noch nicht anerkennen. Der Grund des Sehnens ἵνα τι μεταδῶ κ. τ. λ. Ueber die Constr. v. μεταδιδόναι s. Matth. ausf. Gramm. S. 634. χάρισμα πν. Das Subst. χάρισμα bezeichnet eigentlich jedes Geschenk freier Güte; im N. T. nur von Erweisungen göttlicher Güte, wie VI, 23. XI 29. Insbesondere von den verschiedenen Tüchtigkeiten, durch welche sich die erste Christenheit auszeichnete, als der Gabe der Zungen, der Prophetie u. a. Vgl. XII, 6. 1 Kor. I, 7. VII, 7. XII, 4 ff. 28. 1 Tim. IV, 14. 2 Tim. I, 6. πνευματικόν muß vermöge der Ableitungsendung (s. Buttm. ausf. Grammatik II, S. 339.) dasjenige bezeichnen, was entweder dem πνεῦμα angehört, oder dessen Eigenthümlichkeit an sich hat, oder auch davon hervorgebracht wird. Da nun πνεῦμα im N. T. sowohl vom menschlichen, als vom göttl. Geiste und dessen Wirkungen gebraucht wird, so muß für das abgeleitete Adj. daraus eine Unsicherheit der Bedeutung hervorgehn, die in einzelnen Fällen unbequem werden kann. Es findet sich von Menschen, um eine höhere Stufe des geistigen Lebens anzuzeigen, Gal. VI, 1. 1 Kor. II, 15. III, 1. XIV, 37.; aber auch von Sachen, z. B. vom Gesetz VII, 14. (s. zu d. Stelle), von höherer, nur einem auf höherer Stufe stehenden, oder von Gottes Geist erleuchteten Menschen erkennbarer Weisheit, Eph. I, 3., von heiligen Gesängen, deren Inhalt geistig ist, Kol. III, 16.; ja sogar von Körpern, 1 Kor. XV, 44., von Speise, Trank u. dergl. 1 Kor. X, 3. 4. Nach diesen Erörterungen könnte nun χ. πν. an sich zweierlei bedeuten, entweder eine jener Wundergaben, die dem heil. Geiste zugeschrieben wurden, oder eine Erhöhung des sittlichen, geistigen Lebens, durch das göttliche πνεῦμα unter Mitwirkung des Ap. dem menschlichen πνεῦμα beigelegt. Von jenen allein verstehn es Bengel, Michaelis, Semler, Chr. Schmidt, Cramer**) u. v. A., von dieser allein Augustin (wenigstens zu eng: dilectionem scilicet dei et proximi, ut per caritatem Christi gentibus in evangelium vocatis minime invideret), Bald., Justin., Turr., Wolf, Heum., Böhme, Tholuck, (Rosenm. beneficium ad animum pertinens, doch zu dürftig); beides in Verbindung S. Schmidt, Koppe, Flatt. Bedenkt man nun, daß der Ap. 1) sich als den Er-

*) S. Wahl und Bretschneider. Bei unsrer Stelle Erasmus, Seb. Schmidt, Heumann und die neusten Ausl. größten Theils.

**) Wenn nicht in den Worten S. 7. statt „richtige Bemerkungen" unrichtige zu lesen ist, wie aus dem folg. „als wenn ꝛc." hervorzugehen scheint.

theiler des χ. πν. bezeichnet, 2) es unbeſtimmt läßt, welches? 3) auf jene Wundergaben gar ſo hohen Werth nicht legt (1 Kor. XIV.), 4) im folg. V. von gemeinſamer παράκλησις durch den Glauben ſpricht: ſo wird man ſich leicht für die zweite der angegebenen Erklärungen entſcheiden, und nur an eine Beförderung ihres innern, ſittlichen Lebens denken. Als Darreicher derſelben konnte Paulus, der Haushalter göttlicher Geheimniſſe (1 Kor. IV, 1.), ſich füglich darſtellen. So auch, dem Weſen nach, die neuſten Ausleger. εἰς τὸ — ὑμᾶς. Der Zweck jener Mittheilung, ihre Befeſtigung, nehmlich im chriſtlichen Weſen; das Wort findet ſich öfter ſo ohne weitern Beiſatz zur Beſtimmung; ſ. XVI, 25. 1 Theſſ. III, 2. 2 Theſſ. III, 3.; aber daſ. II, 17. ſteht dabei ἐν παντὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ ἀγαθῷ. Das τοῦτο δέ ἐστι, womit V. 12. anhebt, deutet darauf hin, daß P. Etwas von dem V. 11. Geſagten erklären oder beſchränken wolle, und der Sinn des Folgenden lehrt uns genügend daß ſein Sinn ſey, das was vielleicht in der vorhergehenden Rede: ich wünſche zu Euch zu kommen, um Euch ꝛc. zu ſtark oder beleidigend geſchienen habe, durch demüthiges Bekenntniß, wie auch er von ihnen einen Gewinn erwarte wenn er hinkomme, zu mildern oder aufzuheben. Irrig aber ſcheint es, den Inf. συμπαρακληθῆναι von ἐπιποθῶ abhängig zu faſſen, wie Tholuck u. A. (neuſtens Olsh.) thun, da er doch nur dem στηριχθῆναι ὑμᾶς erklärend beigefügt wird. Das Verbum παρακαλεῖν mit dem abgel. Subſtant. παράκλησις hat im N. T. die Hauptbedeutung des Zuſprechens, welches ſich je nach den Umſtänden als Bitte, als Ermahnung, als Tröſtung, darſtellen kann; doch nicht nur von einer Zuſprache in Worten wird es gebraucht, ſondern von Allem überhaupt, was geſchieht, um den Andern zu einem Entſchluſſe zu bringen, oder zu tröſten, oder zu ſtärken und zu befeſtigen, und daher bezeichnet das Paſſ. nicht nur ermahnt, gebeten, getröſtet, ſondern auch geſtärkt und befeſtigt, überhaupt geiſtig erhoben werden, und das Subſt. nicht nur Ermahnung, Bitte, Tröſtung, ſondern auch jede Art der geiſtigen und ſittlichen Erhebung (vgl. m. Bem. zu 1 Kor. XIV, 3. 2 Kor. I, 6. u. a. St.). Nur der Zuſammenhang kann jedes Mal entſcheiden was gemeint ſey. An unſrer Stelle fällt die Bedeutung: bitten, von ſelbſt hinweg, Ermahnung (Beza, Semler), wegen διὰ τῆς — πίστεως, und des Parallelismus mit στηριχθῆναι, Tröſten (viele Ausl.) wegen deſſelben, und weil im ganzen Briefe keiner Trübſal oder Kümmerniß, weder des Apoſtels noch der Römer, Erwähnung geſchieht; ſo bleibt nur die geiſtige Kräftigung und Erhebung überhaupt übrig, und auf dieſe führt der Parallelismus, und dieſe konnte er in Rom für ſich und die Gemeine von ſeinem Beſuch erwarten und zwar gerade διὰ

τῆς — πίστεως. Denn Stärkung, Anfeuerung, lebendigere Anregung zu festerem Glauben, treuerer Liebe, regerem Eifer, kann der Anblick fremden Glaubens bringen, und konnte auch P. in Rom erwarten, wenn die dortige Gemeine vor seinen Augen und unter seinen Händen fröhlich emporblühte, und stark im Glauben wurde. Daher nehme ich mit Calvin, Carpzov, Flatt, Tholuck, und den neuesten Auslegern das Wort von dieser an. ἐν ὑμῖν kann in dieser Verbindung wohl nur unter Euch bedeuten. Giebt es nun als Mittel solcher Stärkung τὴν ἐν ἀλλήλοις πίστιν an, so zeigt sich von selbst, daß πίστ. in weiterem Sinne zu fassen sey, ohngefähr als wenn wir sagen: durch unser gemeinschaftliches Christenthum. Das ganze Wesen des subj. Christenthums hat sich für P. in die π. eingeschlossen. Die Worte ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ erläutern das ἐν ἀλλήλοις, aber grammatisch so als stände ἀλλήλων da *).

Doch nicht den bloßen Wunsch hat Paulus, sondern auch den Vorsatz gen Rom zu kommen, den er ihnen V. 13. kund thut. Die Partk. δὲ gehört der fortschreitenden Rede; οὐ θέλω — ἀγνοεῖν, bloße Ankündigungsformel, ohne besondern Nachdruck, vgl. XI, 25. 1 Kor. XII, 1. 2 Kor. I, 8. 1 Thess. IV, 13. m. Bem. zu 1 Kor. X, 1.; ich wünsche, daß es Euch nicht unbekannt bleibe; jenes griech., dies deutsche Form des gleichen Gedankens. προτίθεσθαι mit folg. Inf. sich vornehmen, ächt griechisch, vgl. Plat. Theät. S. 196. A. πολλάκις XV, 22 f. erzählt er dieselbe Sache, und daß er den Wunsch bereits viele Jahre gehabt. καὶ ἐκωλύθην — δεῦρο. Hier ist Streit darüber, ob καὶ adversativ sey oder nicht. Fritzsche leugnets (Ueber die Verdienste Tholucks S. 5. und im Comm.), und mit ihm Meyer; Tholuck (Beitr. zur Spracherkl. des N. T.) und Köllner behaupten es. Den richtigen Mittelweg scheint Reiche zu gehn. Mir scheint die Sache diese: Sehn wir auf das Verhältniß der Sätze selbst, so sind das Kommenwollen und das Verhindertwerden unstreitig entgegengesetzte Dinge,

*) Die hier vorgetragene Erklärung wird von Fritzsche aus dem Grunde verworfen, weil, wenn P. das συμπαρακληθῆναι hätte auf sich beziehen wollen, er hätte ἐμὲ hinzufügen müssen, und daher dies Verbum auf die Römer bezogen, und die Worte erklärt: ut vos inter vos una corroboremini. Ich kann nicht beistimmen, denn erstlich halte ich die Hinzufügung des ἐμὲ in einer Stelle, deren Sinn sich so leicht ergab, nicht für unbedingt nothwendig, und sodann könnte jenes inter vos, unter einander, nicht durch ἐν ὑμῖν, sondern nur durch ἐν ἀλλήλοις, oder, wenn P. dessen Wiederholung vermeiden wollte, durch das oft dessen Stelle vertretende ἐν ἑαυτοῖς ausgedrückt werden. ἐν ὑμῖν heißt nur entweder bei Euch, apud vos, oder in Euch, apud animum vestrum, was hier wenigstens sehr überflüssig wäre.

und letzteres hebt zwar nicht das Wollen, aber doch das Kommen auf. Demnach konnte P. ohne Zweifel schreiben: προεθέμην μὲν πολλάκις —, ἐκωλύθην δὲ κ. τ. λ. Wer ganz genau schreiben wollte, schrieb auch sicher so. Aber P. hats nicht gethan, sondern so wie die partikelarme hebr. Sprache auch adversative Sätze nur durch die copulative Partikel an einander reiht, so hat er hier mit dem zweiten Satze gethan, und thut es noch an einigen seltenen Stellen, konnte es aber hier um so leichter thun, als der Satz durch die ihm gegebene Stellung aus seinem wahren Verhältnisse einigermaßen heraustritt. Schon Origenes nehmlich bemerkte, daß der Ap. den Satz, dessen wahrer Ort erst am Schlusse des V. nach dem Zwecksatze ist, vorausgenommen habe, wovon wohl die Ursache die gewesen ist, daß er, wie Jeder empfinden wird, dort störend für ihn gewesen wäre. Diese Umstellung desselben nun zwischen zwei zusammen gehörige Sätze, Hauptsatz und Zwecksatz, macht ihn zu einer Art von Parenthese — ob man ihn als solche einklammert oder nicht, ist ziemlich gleichgültig —, dadurch aber erhält der Schreibende größere Freiheit in der Bezeichnung des Satzverhältnisses, und es kann wenig auffallen, daß er nur καὶ gesetzt. Wodurch er abgehalten worden, ist viel gefragt worden; ob vom Teufel, oder vom heil. Geiste, oder von andern Berufsgeschäften? Die Antworten sind verschieden ausgefallen, wie natürlich, wo man gar nichts weiß. Alles was wir wissen können, liegt in der nicht sehr klaren Stelle des 15. Kap. ἵνα τινὰ καρπὸν (ABCDEG. Vulg. It. Or. Chrys. Theod. al. für d. Rec. καρπόν τινα) σχῶ, Zwecksatz zum Hauptsatze προεθέμην gehörig. Nur S. Schmidt und Paulus (Und doch war ich bis jetzt gehindert, daß ich u. s. w.) verbinden mit ἐκωλύθην, wovon die Unrichtigkeit in die Augen fällt. καρπὸς versteht Letzterer als „Zinsertrag (wie abbezahlt und niedergelegt)", nehmlich von der V. 14. erwähnten Schuld, also = τόκος. Da aber καρπὸς bei P. immer nur Frucht bedeutet (vgl. VI, 21. 22. XV, 28. 1 Kor. IX, 7. Gal. V, 22. Eph. V, 9. Phil. I, 11. IV, 17.), und hier ein Abgehen von diesem Gebrauche durch Nichts erfordert wird, so halten wir uns an die gewöhnliche Bedeutung, wie die übrigen Ausleger. Ob ἔχειν jemals = παρέχειν sey, worüber ebenfalls Streit ist zwischen Fritzsche, der es (und wie ich glaube mit Recht) leugnet, und Tholuck, der es behauptet, kann hier darum unerörtert bleiben, weil diese Bedeutung, auch wenn sie erwiesen wäre, doch unserer Stelle nicht aufzudringen seyn würde. Was die Bed. „erlangen" betrifft, welche seit dem Streite jener Beiden nur Köllner bestimmt festgehalten, Reiche, de Wette, Meyer, Fritzsche, eben so bestimmt geleugnet haben, so wird wohl Niemand behaupten wollen, daß das Präs. ἔχειν

etwas anders als „haben" bedeute, aber der Aor. ἔσχον, dessen Bedeutung seine Modi theilen, hat dieselbe, wenn nicht immer, doch sehr oft; und da nun hier von einer auf künftigen Besitz gerichteten Absicht die Rede ist, d. h. von dem Wunsche der Erlangung, so glaube ich, daß wir sie mit Fug und Recht beibehalten. Die Frucht, welche der Ap. von seinem Besuche erwartete, war, wenn wir die bloße Sache ansehn, die Stärkung der Gemeine im wahren Christenthum, vielleicht auch die Vermehrung ihrer Glieder, also ein Gewinn fürs Reich Gottes. Aber P. sagt nicht, er wolle (als Arbeiter) eine Frucht, einen Ertrag hervorbringen, sondern er wolle sie gewinnen, bezieht also die Frucht auf seine eigene Person. Darin liegt sowohl Feinheit und Demuth, als auch Wahrheit. Er will (wie V. 12.) nicht sowohl als Einer erscheinen, der sich Verdienste erwirbt und Andern mittheilt, sondern der selbst am meisten gewinnt bei dem was er für Andre thut; aber nicht nur erscheinen will er so, es ist ihm damit wahrer Ernst. Seine dem Dienste Christo ganz ergebene Gesinnung hat selbst den höchsten Genuß davon, wenn er Etwas beitragen kann zum Gedeihn des Reiches Christi und zur Beseligung der Auserwählten. Es ist dies dieselbe Gesinnung, die sich besonders stark im zweiten Korintherbriefe ausspricht; Alles was ihm geschieht, geschieht zum Besten der Gemeinen, Alles was diese angeht, ist seine eigene Angelegenheit, ihn zu erfreun oder zu betrüben. καθὼς — ἔθνεσιν setzt er mit Beziehung auf die Erfolge hinzu, die ihm in Asien, Makedonien, und Achaja schon geworden waren. Um nun diesen seinen Sinn, der ihn allenthalben eine Frucht zu erwerben treibe, auch der römischen Gemeine zu erklären, fügt er

V. 14. hinzu. Wiefern er sich da einen Schuldner nenne, ist leicht zu begreifen, wiefern er nehmlich sichs zur heiligen Pflicht anrechnete, rastlos für Christi Reich zu arbeiten, und zum größten Verbrechen gerechnet haben würde, hätte er es nicht gethan. Grotius: **nempe ex dei imperio, quo obligatus ita erat P., ut sine gravi crimine detrectare id non posset.** I Cor. IX, 16. In ähnlichem Sinne alle Ausleger außer Koppe, dessen Erklärung: **multis diversissimisque hominum generibus ipse quam plurimum gaudii et solaminis debeo**, von allen seinen Nachfolgern gemißbilligt wird *). Sie stützt sich 1) auf die Behauptung, daß ὀφειλέτης εἰμί τινι immer heiße: ich verdanke Jemand Etwas, vgl. VIII, 12. XV, 27.; ich bin schuldig Etwas zu thun, den Inf. fordern würde, vgl. Gal. V, 3. 2) auf den Zusammenhang mit V. 13. Aber die angeführten Stellen be-

*) Cramer ist der erste, der sie widerlegt. K's erste Ausgabe war ein Jahr vorher (1783) erschienen.

weisen nichts, da XV, 27. der Dativ gar nicht steht, und VIII, 12. wo er steht, von einer Dankschuld gar nicht die Rede ist; daß aber Gal. V, 3. ein Inf. dabei steht, beweist nicht, daß dies immer der Fall seyn müsse. Der Dativ steht nach einem bekannten Gr. Gebrauche, zu den Derivatis von Verben denselben Casus zu setzen, welchen das Stammverbum regiert. Der Zusammenhang mit V. 13. fordert jenen Sinn nicht, wohl aber der mit V. 15. den gemeinhin angenommenen. Die vielen Untersuchungen, ob unter den Ἕλλησιν oder den βαρβάροις, den σοφοῖς oder den ἀνοήτοις die Römer gemeint seyen, hätten am füglichsten unterbleiben können. Weder unter diesen noch unter jenen meint er sie. Zwar noch in jenen Zeiten gab es Griechen, welche in den Römern nur βαρβάρους sahen, wie man aus Dionys. Halik. zur Genüge ersehen kann; aber dem Ap. kam es hier nur darauf an Gegensätze aufzustellen, welche die völlige Allgemeinheit seiner Verpflichtung aussprächen, und da paßte keiner besser als der von Hellenen und Barbaren, unter welchen zwei Begriffen die ganze Menschheit aufgefaßt zu werden pflegte, was, wer dazu Lust hat, mit reichlichen Citaten bei Wolf, Kypke und A. belegt finden kann. Den zweiten Gegensatz σοφοῖς τε καὶ ἀνοήτοις, der ohne Zweifel in einiger Beziehung auf die Ἕλληνας und βαρβάρους steht, wollen Einige von Einzelen, Andre von Völkern verstehn. Ich für mein Theil glaube, P. hat hier keins von beiden bestimmt gedacht, obwohl das Erstere näher liegen würde. Daß aber σοφοὶ und ἀν. nicht sowohl weise und thörichte als gebildete und ungebildete bedeute, kann man gern zugeben, da man weiß, daß σοφὸς eigentlich nur von der Verstandesbildung ursprünglich gebraucht wurde, obwohl dann freilich ἀμαθὴς den Gegensatz macht. Was also P. hier sagen will, ist dies: Ich bin Allen ohne Ausnahme verpflichtet, weder nationaler noch Bildungs-Unterschied gewährt einen höheren Anspruch oder schließt von meiner Verkündung aus. Hieraus aber folgt, daß er auch den Römern verpflichtet sey. Er kann mithin diese in seinen Gegensätzen nicht schon irgend wo angedeutet haben.

V. 15. hat einige Schwierigkeit, die Theils in den Worten Theils in der Verbindung mit V. 14. liegt. Von jenen zuerst. τὸ κατ' ἐμὲ pflegt sonst wohl ein absol. Akkus. zu seyn, mit der Bed. soviel an mir ist. Diese von de Wette und Meyer angenommene Erklärung ist hier ganz unmöglich, indem dadurch der Satz sein Subj. verlöre, denn πρόθυμον ohne Artikel könnte nur Prädicat seyn *). Nur Eins von zweien ist

*) Dies leugnet Fritzsche, und urtheilt, πρόθυμον könne bedeuten: es ist Geneigtheit vorhanden. Aber erstlich zweifle ich noch immer sehr, ob

daher möglich: entweder τὸ κατ' ἐμὲ ist selbst Subj., oder τὸ κ. ἐ. πρόθυμον. Das Letztere nehmen die meisten Ausleger an, S. Schmidt, Kypke, Ch. Schmidt, Cramer, Morus, Böhme, Rosenm., Flatt, Reiche, Olsh. Fritzsche. Es soll soviel heißen als ἡ προθυμία μου, und daß es dies heißen könne, bedurfte kaum der Stellen, mit welchen sie's belegen *). Dann muß οὕτω sc. ἐστὶ Prädikat seyn mit dem Sinne τοιοῦτόν ἐστι, adeo magna od. tanta est promptitudo mea **). Entgegen steht, abgesehn auch vom Gebrauch des Adv. im Präd. statt des Adj., erstlich, daß in solchem Falle das Verbum nicht fehlen zu können scheint, und sodann, daß der Sinn: Ich bin aller Schuldner, so groß ꝛc. d. h. So groß ist mein Eifer oder meine Bereitwilligkeit Euch zu predigen, daß ich aller Schuldner bin, schlechthin unerträglich ist. Daher bleibt nur übrig, τὸ κατ' ἐμὲ als Subj. zu nehmen: das was mich betrifft, d. h. ich soviel an mir ist. Dadurch wird πρόθυμον Prädikat, und der Sinn: Ich s. v. a. m. ist bin bereit auch Euch in Rom zu predigen, gegen den durchaus nichts einzuwenden; Beza ist der

---

πρόθυμον so für sich allein = προθυμία gesagt seyn kann, und sodann kann ich mich nicht überzeugen, daß ἐστὶν als vollständiges Prädikat (hier = πάρεστιν ἐμοί) ohne große Härte ausgelassen werden könne. Zwar ist dies 2 Kor. VIII, 11. (was de Wette anführt) wirklich geschehen, und noch überdies in einem Absichtssatze, aber es findet auch dort eine unverkennbare Härte Statt, zu deren Annahme ich, wo sie nicht absolut nothwendig ist, mich nicht leicht entschließen würde. Von den zwei Gründen gegen diese Erklärung, welche Fr. selbst anführt, nehme ich den ersten, daß die völlige (nur durch Kommata anschaulich zu machende) Trennung der Worte τὸ κατ' ἐμὲ von πρόθυμον sehr contort sey, und P., wenn er dies sagen wollte, wohl πρόθυμος (εἰμί) geschrieben haben würde, als vollgültig an, dem zweiten aber, daß es dem frommen Sinne des Ap. nicht entsprechen würde, durch das beschränkende: soviel an mir ist, den anklagenden Gegensatz her vorzurufen; aber Gott läßt mirs nicht zu, läßt sich wohl entgegnen, daß eben sowohl der fromme Sinn darin liegen könne, den Glöckler durch die Worte ausdrückt: aber es kommt nicht auf mich allein an, sondern auch auf Gott, der mir den Weg dorthin zu Euch bahnen muß.

*) Man vergleicht u. a. Eph. I, 15. Doch s. m. Comm. zu dieser Stelle.

**) Dies ist zwar die Meinung der so erklärenden — zumal neusten — Ausleger keineswegs, vielmehr nehmen diese οὕτως bloß als Verbindungswort, und insofern wird ihre Erklärung durch dasjenige nicht getroffen, was ich über den bei dieser Verbindung herauskommenden Gedanken sage; aber ich kann von der Ueberzeugung nicht loskommen, daß, sobald τὸ — πρόθυμον Subjekt sey, jeder Leser οὕτως als Prädikat denken werde. Ein anderes ist nicht ausgesprochen, ἐστιν als vollständiges Prädikat könnte hier wie bei der vorigen Erklärung nicht ohne große Härte fehlen, οὕτως aber steht an der eigenthümlichen Stelle des Prädikats; wie soll er sich da entschließen können, es nicht dafür zu halten? Sobald mir dies widerlegt, und gezeigt seyn wird, daß es möglich sey, τὸ — πρόθ. als vollständigen Satz zu denken, schließe ich mich dieser Erklärung an.

erste der so erklärt; ähnlich Grotius, Jo. Gerhard, Turretin, Bengel, Schrader, Glöckler, und vornehmlich Köllner. Zwar wird diese Erklärung von Reiche als sprachwidrig bezeichnet, und auch Meyer und Fritzsche machen ihr den Vorwurf, daß τὸ κατ' ἐμὲ nirgends so gebraucht sey. Das Letztere ist zuzugestehn, aber nicht Alles was ohne Beispiel ist, ist sprachwidrig. In der Natur des Ausdrucks aber liegt nichts, was dieser Deutung widerspräche, τὸ κ. ἐμὲ kann einen Substantivbegriff abgeben so gut als τὰ κ. ἐμέ, dieser wird zwar nie gleich ἔγωγε seyn, aber man muß ächt griechisch sagen können: τὸ κ. ἐμὲ τοιοῦτόν ἐστιν, das was mich betrifft, hat diese Eigenschaft, warum nicht auch πρόθυμέν ἐστιν, es ist bereit, wovon dann der Sinn ist: so viel es auf mich ankommt, bin ich bereit? Ständen den beiden andern Haupterklärungen nicht (meiner Ueberzeugung nach) unüberwindliche Hindernisse entgegen, ich hätte an diese nicht gedacht; nun aber kann ich jene nicht annehmen, diese erscheint mir sprachlich als möglich, und giebt im Zusammenhange einen guten Gedanken, da kann ich mich nur ihr hingeben. Jetzt bleibt οὕτω ganz der Verbindung übrig, und fragt sich wie es zu nehmen. Die Bedeutung adeo ist schon zurückgewiesen; sic würde ein vorhergehendes oder folgendes ut erfor[illegible]. Um ein solches zu erlangen, hat schon Grotius (und neuerlich Glöckler) auf den 13. V. und dessen καθὼς zurückgeblickt. Aehnlich Justinian, und zuletzt Tholuck, welcher annimmt P. sei aus der Construktion gefallen, und beziehe diese Worte auf den letzten Theil von V. 13. in der Meinung, er habe ὥστε vor καθὼς gesetzt. Abgesehn aber davon, daß hier zuviel willkührliche Annahme erfordert wird, kann auch der Sinn meinen Beifall nicht erlangen: Ich habe oft zu Euch kommen wollen, um einen Gewinn bei Euch davon zu tragen, so daß wie bei den übrigen Völkern, ich auch bei Euch zu predigen Lust habe. Er ist gar zu tautologisch und schleppend. Bei der Auffassung aber von καθὼς — ὀφειλέτης εἰμὶ als Vordersatz wird erstlich καθὼς — ἔθνεσιν von den vorangehenden Worten καὶ ἐν ὑμῖν, an die es sich so natürlich anschließt, gewaltsam losgerissen, sodann muß ὀφειλέτης εἰμὶ mit ἐν verbunden angenommen werden, ferner steht καὶ nach καθὼς ziemlich unpassend, und endlich ist die Verbindung: wie ich Aller Schuldner bin, so bin ich bereitwillig, nicht die richtige. Koppe's: οὕτω part. transeundi, similiter, kann noch weniger gefallen, obwohl οὕτω dies bisweilen heißt, wenigstens in der klass. Sprache. So bleibt nur übrig den Gedanken: πᾶσιν ὀφειλέτης εἰμὶ als Obersatz zu nehmen, und οὕτω conklusiv. Allen bin ich ein Schuldner; darum bin ich soviel an mir liegt, auch Euch zu predigen bereit. Zwar ist keine Stelle im N. T., wo

οὕτως allein dieſe Bedeutung hätte, aber in der Natur des Wortes liegt kein Hinderniß, indem es immer auf etwas vorhergehendes zurückweiſt, was je nach dem Zuſammenhange ſehr gut den Grund des Folgenden enthalten kann, und καὶ οὕτω kommt in der Bed. itaque, und in Folge deſſen Apg. VII, 8. 1 Kor. XIV, 25. wirklich vor. Daher nehme ich es hier ſo an, wie vor mir Beza, Heumann, Cramer, Morus, Flatt, und auch die neuſten Ausleger gethan.

V. 16. *Οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον* *). Ich ſchäme mich nehmlich nicht des Evang. Das Verbum, mit gleicher Conſtr. Mark. VIII, 38. Luk. IX, 26. 2 Tim. I, 8. 16. Hebr. XI, 16., iſt in ſeiner eigentlichen Bedeutung zu faſſen. Paulus kannte ſein Evangelium, und die Stimmung der Weltmenſchen gegen daſſelbe, er wußte ὅτι Ἰουδαῖοι σημεῖα ἤτουν, καὶ Ἕλληνες σοφίαν ἐζήτουν (1 Kor. I, 22.), ſeine Predigt aber, χριστὸς ἐσταυρωμένος, Jenen ein σκάνδαλον, dieſen μωρία war (V. 23.); er hatte in Athen ein σπερμολόγος (Apg. XVII, 18.) geheißen, und den χλευασμὸς der Weiſen (V. 32.) erfahren; daß in Rom ſein einfaches, widerſinnig ſcheinendes Evangelium nicht große Ehre finden würde, konnte er vorausſehn, Spott und Läſterung ging er gewiß entgegen, wenn er dort zu predigen begann. Darum, Viele andre wären ausgewichen, hätten gemeint die Welt ſey groß, warum denn grade dahin gehen wo die wenigſte Empfänglichkeit zu hoffen, die meiſte Schmach zu ärndten? Paulus Sinn iſt anders; die Wichtigkeit Roms und die Größe des Bedürfniſſes der Heilung da wo der Schaden am größten war, lag ihm vor Augen, darum ſchon längſt der Wunſch dorthin zu kommen; ihm entgegen ſteht die Ausſicht auf die Schmach des Kreuzes, aber ſie kann ihn nicht abhalten, denn er ſchämt ſich nicht des Evangeliums. Dieſe Darſtellung muß uns ſowohl den Zuſammenhang und das halb cauſſale halb explikative γὰρ erklären, als auch deutlich machen, daß die μείωσις, welche die früheren Ausleger faſt ſämmtlich in unſrer Stelle finden, vermöge deren Paulus hier vielmehr verſichere, wie er ſichs zur höchſten Ehre rechne das Ev. zu predigen (S. Schmidt: negatio quae contrariam vehementem affirmationem includit), hier ſo wenig Statt finde, als in den Stellen an Timoth. Freilich könnte P. dieſen Gedanken äußern, aber hier iſt nur nicht der Ort **). An Verfolgungen die ihm

*) ABCD*EG. Syrr. Erp. Copt. Arm. Vulg. It. Patr. gr. et lat. Griesb. Lachm. Scholz. τοῦ χριστοῦ add. Edd.

**) Die Neuſten, mit Ausnahme von Köllner und Olsh., ſcheinen ſich hiervon überzeugt zu haben, und faſſen die Sache ähnlich wie ich ſchon in der 1. Ausgabe.

bevorſtänden, zu denken, wie Hammond und Heumann thun, veranlaßt wenigſtens das Verbum nicht. Der Grund, warum er ſich des Ev. nicht ſchämen darf, iſt im Folg. enthalten: δύναμις γὰρ θ.— πιστεύοντι. Unter allen Erklärungen von δύν. θεοῦ iſt die matteſte, ja den wahren Sinn am meiſten verfehlende die, welche Schöttgen, Ch. Schmidt, Koppe, Roſenmüller vortragen: eine große Kraft, als Hebraismus. Denn das worauf es dem Apoſtel am meiſten ankam, daß die Kraft welche das Evangelium beſitze, von Gott in daſſelbe hineingelegt ſey, daß Gott durch das Evangelium die Menſchheit zum Heil führe, verſchwindet bei dieſer Erklärung ganz. δύναμις, Kraft, heißt das Ev. auf gleiche Weiſe wie Alles Kraft genennt wird (namentlich in der Phyſik), wovon ſich eine Wirkung zeigt — und vom Evang. zeigte ſich eine ſolche allenthalben wo es verkündigt wurde —; aber tropiſch bleibt der Ausdruck hier wie dort, denn das Ev. iſt nicht die Kraft, ſondern hat und äußert ſie, iſt alſo eine mit Kraft begabte Sache (Predigt). δύν. θεοῦ aber, eine Kraft Gottes, iſt es wiefern die Wirkungen die ſich von ihm zeigen, Wirkungen Gottes ſind, Gott durch das Evang. im Menſchen wirkt. So iſt es alſo immer ein kräftiges Mittel in Gottes Hand, um die σωτηρία zu bewirken. Der Genit. nicht gen. auctoris ſondern possessoris und adhibitoris. Vgl. zu 1 Kor. I, 18. Eine ſolche Kraft aber iſt das Ev. εἰς σωτηρίαν, die σωτηρία alſo dasjenige was durch das Evang. bewirkt oder befördert wird. Dieſer Begriff, den frühere Ausleger entweder unerörtert ſtehen ließen, oder (Koppe) zur bloßen felicitas regni messiani abſchwächten, hat die Aufmerkſamkeit meiner neueren Nachfolger in höherem Grade auf ſich gezogen, und ich kann mich nur freuen ſie — vornehmlich Reiche und Köllner — in der Hauptſache übereinſtimmend mit dem zu ſehn, was ich in der erſten Aufl. darüber geſagt. σώζειν bedeutet erretten oder erhalten (in Gefahr), σώζεσθαι alſo errettet werden und σωτηρία Errettung. Daß auch P. dieſen Begriff dabei gedacht, geht am einleuchtendſten daraus hervor, daß σώζεσθαι und ἀπόλλυσθαι (1 Kor. I, 18. 2 Kor. II, 15. IV, 3. 2 Theſſ. II, 10.), alſo auch σωτηρία und ἀπώλεια (Phil. I, 28.), Gegenſätze ſind. Nun iſt ἀπώλεια der dem Sünder bevorſtehende Untergang (Röm. IX, 22. Phil. III, 19. 1 Tim. VI, 9.), ſo kann alſo σωτηρία nur Errettung aus dem Verderben, aus der (über Jenen noch ſchwebenden) Gefahr des Unterganges, alſo das Evangelium, indem es dem Menſchen zur σωτηρία förderlich iſt, für ſeine Errettung aus dieſer Gefahr des Unterganges wirkſam ſeyn. Damit ſtimmt auch die beſtändige Lehre des Ap., nach welcher jeder Menſch ohne Ausnahme ein Sünder (III, 23. V, 12.), als ſolcher aber

dem göttlichen Zorne unterworfen (Eph. II, 3.), der Verdammniß und dem Tode — in der weiteſten Ausdehnung des Begriffes — heimgefallen iſt (II, 12. V, 12 ff. und ſonſt). Soll er alſo nicht untergehn, ſo muß er errettet werden, dieſe Errettung aber wird zunächſt und eigentlich nur darin beſtehn, daß er dem göttlichen Zorne entriſſen, und unter die Herrſchaft der Gnade verſetzt werde, wovon aber dann freilich die Folge die ſeyn wird, daß er aller der Wohlthaten theilhaft wird in Zeit und Ewigkeit, welche die göttliche Gnade dem Menſchen zugedacht hat. Demnach wird auch die σωτηρία zunächſt nur jene Rettung — durch Schulderlaß und Annahme zu Gnaden — bedeuten können, wiefern aber mit derſelben die Anwartſchaft auf alle poſitiven Heilsgüter gegeben iſt, und dieſe als nothwendige Folge daraus hervorgehn (VIII, 31. 32. al.), konnte auch das Wort einen weiteren Umfang erhalten, und dieſe Güter mit umfaſſen; doch Grundvorſtellung, Grundton gleichſam des Accordes, wird immer die Errettung bleiben, welche P. als geſchehn durch Chriſtum herzlich dankbar anerkannte.

παντὶ τῷ πιστεύοντι, für Jeden der glaubt, nehmlich an das Ev. Der Dativ gehört zum Prädicat, nicht zu εἰς σωτηρίαν. Es iſt klar daß der Glaube hier als Bedingung des Heilsgewinns erſcheint; den Begriff deſſelben erläutere ich bei V. 17. Das παντὶ, welches er in dieſen Worten ausgeſprochen hat, durch den Beiſatz Ἰουδαίῳ τε καὶ Ἕλληνι zu erläutern und zu beſtimmen, mußte ihn der Neid der Juden veranlaſſen, welche bekanntlich die Theilnahme der Heiden am Heile Chriſti zu geſtatten wenig geneigt waren. Der Gegenſatz von Juden und Griechen als Benennung der Heiden hatte ſich in Kleinaſien, wo Alles griechiſch war, ſehr leicht gebildet, und kann als allgemein üblich bei den Juden angeſehen werden; vgl. Kol. III, 11. Gal. III, 28. al. Was will aber das πρῶτον dabei? Es fehlt in BG. Tert., doch hat es da wahrſcheinlich nur der Anſtoß weggetilgt, den man darin fand. Die allgemeinſte Anſicht iſt, P., weit entfernt den Juden in Bezug auf die σωτηρία einen Vorzug zuzugeſtehn, womit er ſich ſelbſt widerſprechen würde, beziehe ſich hier nur auf das hiſtoriſche Faktum, daß das Anerbieten des Heils an die Juden zuerſt ergangen ſey. So Chryſoſt.: τάξεώς ἐστι τιμὴ μόνον τὸ πρῶτον. καὶ γὰρ οὐκ ἐν τῷ μεῖζονα λαβεῖν δικαιοσύνην πλεονεκτεῖ, ἀλλ' ἐν τῷ πρῶτον αὐτὴν λαβεῖν τετίμηται μόνον. Böhme findet hierin einen Zug pauliniſcher Gewandheit in Behandlung der Menſchen: cui (Judaeo) apostolus prudens hanc gentis laudem addicit, quo tutius eum deinde vituperare liceat. Wir würden es aber auch nicht ungeheuer finden, wenn P. hier einmal mit Einem Worte verriethe, wie er, geborner

Jude, jüdischer Theolog, und noch mit treuer Liebe an seinem Volke hangend (IX, 1 ff.), den Gedanken an einen Vorzug den dasselbe eigentlich haben sollte, und der aus K. XI. doch klar genug hervorgeht, zwar überwunden, aber nicht völlig ausgetilgt in seinem Herzen habe. Auch Reiche, Köllner, Fritzsche erklären sich, mit Hinweisung auf II, 9. 10., wo von einem bloß temporellen Vorzuge nicht die Rede seyn kann, und auf die Stellen wo P. von den Vorzügen der Juden spricht (II, 25. III, 12. IX, 1 ff. XI, 28. und vornehmlich XV, 8.), für einen Vorzug, ein Näherrecht, welches er seinem Volke zuerkannt, und welches auch den wahren Grund für ihn abgegeben habe, weshalb er sich mit seiner Predigt allenthalben zuerst an die Juden, und erst wenn diese sie verschmähten, an die Heiden wendete.

In wiefern nun das Ev. eine Quelle des Heiles werde für den Glaubenden, spricht V. 17. aus, worin zugleich der Hauptsatz aufgestellt wird, der von V. 18. an bis zu Ende des 8. Kap. Theils erläutert, Theils gegen Einwendungen vertheidigt und zu den nöthigen Folgerungen angewendet wird. An dieser Stelle wird es nun unerlaßliche Pflicht für den Ausleger, die beiden Hauptbegriffe der pauliniſchen Glaubenslehre, δικαιοσύνη und πίστις, in welchen die Eigenthümlichkeit derselben sich am vollständigsten offenbart, dem Leser wenigstens so weit zu entwickeln, als es geschehen kann, ohne die Umständlichkeit einer Monographie in die Grenzen eines Commentars hineinzutragen*). δικαιοσύνη bezeichnet nicht nur überhaupt im N. T., sondern auch bei Paulus selbst in einigen Stellen die Begriffe der Gerechtigkeit oder Tugend im Allgemeinen, vgl. VI, 13 ff. 2 Kor. VI, 14. IX, 10. Eph. IV, 24. V, 9. VI, 14. Auch δικ. θεοῦ läßt daher beim ersten Anblicke nichts anders erwarten, als eine der Gerechtigkeit oder Sittlichkeit analoge Eigenschaft oder Vollkommenheit Gottes, kurz Etwas in Gott. In der That bezeichnet δικ. θεοῦ III, 5. eine göttliche Eigen-

*) Also nicht bis dahin, daß alle die verschiedenen Erklärungen Früherer, in Commentaren, Monographien, Dogmatiken u. s. w. niedergelegt, berücksichtet und gewürdigt würden, denn wie Fritzsche sagt: diversas interpretum sententias percensere hic quidem infinitum est. Doch scheint in der neusten Zeit die Uebereinstimmung, wenigstens in der Hauptsache, weit größer geworden zu seyn als früher. Mit der von mir gegebenen Erklärung der δικαιοσύνη stimmen, wenn man von einzelen Modificationen absieht, fast durchgängig überein: J. L. Zimmermann: De vi atque sensu formulae δικαιοσύνη θεοῦ 1833. (unveränderter Abdruck einer frühern Inauguraldissertation) Winzer: De vocc. δίκαιος, δικαιοσύνη et δικαιοῦν in P. ad Rom. epistola. Progr. 1831. Usteri: Lehrbegriff 4. Aufl. S. 86—93. Dähne: Entwickelung des paul. Lehrbegriffs §. 3. Reiche, de Wette, Meyer, Fritzsche.

schaft, wie von Allen zugestanden wird — über III, 26. ist man sehr getheilter Meinung, s. zur St. —, und die durch den Genitiv zunächst angedeutete, andern Ausdrücken analogeste Bedeutung würde das ohne Zweifel seyn. Daher fehlt es nicht an Auslegern alter und neuer Zeit, welche so erklärt haben, mit verschiedener Auffassung dieser Eigenschaft, z. B. Orig., Theod., Ambros., Balduin, Calov, S. Schmidt, Wolf, Schöttgen, Morus, Geißler. Bringt man aber einen dieser Begriffe an die gegenwärtige Stelle, so wird man sogleich erkennen, der der Gerechtigkeit passe nicht, weder zur Stelle selbst, da keine göttliche Eigenschaft ἐκ πίστεως hervorgehn kann, noch zur Lehre Pauli, von der doch Jeder im Voraus soviel weiß, daß sie an die Gerechtigkeit Gottes gar keine Ansprüche erhebt. Nimmt man seine Zuflucht zum hebr. Sprachgebrauch, nach welchem צֶדֶק und צְדָקָה auch da gebraucht wird wo wir nur an Güte Gottes denken können, so wird man einen Sinn erhalten der an sich nicht fehlerhaft ist: im Evang. offenbare sich die Güte Gottes gegen den Glaubenden. Daher man sich nicht wundern darf Auslegern zu begegnen, welche den Ausdruck an unsrer Stelle so verstanden haben, z. B. Schöttgen, Semler, Morus, und im Grunde auch Rosenmüller, der beneficium übersetzt. Doch zur Verwerfung auch dieser Ansicht führt mich 1) die Wahrnehmung, daß jene hebr. Wörter wirklich nichts bedeuten als Gerechtigkeit, wiefern nehmlich das jüd. Volk die Wohlthaten Gottes nicht sowohl von Gottes freier Güte, als vielmehr von seiner Bundestreue erwartete, und insofern als Beweise seiner Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit ansehen mußte. S. meine christl. Philos. Th. I. S. 416 f. 2) daß dieser Begriff nicht auf andere Stellen paßt, wo δικ. θεοῦ noch weiter vorkommt, wie III, 21. 22. 25. 26. X, 3. welche Stellen doch offenbar den Hauptgegenstand dieses Briefes berühren. Es ist aber nicht möglich, daß in Aufstellung des Thema's P. diesen Ausdruck anders gebraucht habe als in der Ausführung desselben. Soviel scheint also gewiß, und wird auch fast durchgängig anerkannt, δικαιοσύνη θεοῦ, so wie überhaupt δικαιοσύνη, könne in den Stellen wo P. seine Hauptlehre vorträgt, keine göttliche Eigenschaft, überhaupt nichts in Gott selbst bezeichnen. So bleibt nur übrig daß sie sich im Menschen finde, daß irgend ein Zustand, irgend ein Verhältniß des Menschen zu Gott, durch das Wort bezeichnet, durch den Genitiv aber die Beziehung angedeutet werde, in welcher Gott zu diesem Zustande oder Verhältnisse zu denken sey. Um nun aber dasselbe zu erforschen, müssen wir einen historisch-dogmatischen Weg einschlagen, indem wir uns fragen 1) was mußte δίκαιος und δικαιοσύνη für unsern im Judenthume gebildeten Apostel ursprünglich bedeuten?

2) welche Veränderungen wurden in diesen seinen Vorstellungen durch den Entwickelungsgang hervorgebracht, welchen die Lehre vom Heilswege seit seinem Uebertritt zum Christenthume bei ihm genommen hatte? 3) was mußten nach der Ausbildung seines christlichen Bewußtseyns die nehmlichen Ausdrücke bei ihm bedeuten, und was bedeuten sie wirklich, wenn man die Hauptstellen über dieselbe unter einander vergleicht, und mit Hülfe des Vorhergefundenen grammatisch untersucht? Nun, צַדִּיק, gr. δίκαιος, war der höchste sittliche Begriff für die Hebräer; zwar, wie alle sittlichen Begriffe, bezeichnete er auch eine einzele Tugend; aber nicht nur neigt er sich beständig zur unbestimmtern Allgemeinheit, sondern er bezeichnet auch den welcher die höchste Vollkommenheit erreicht hat, die der Hebräer fassen konnte, nehmlich die Vollkommenheit dessen der das göttliche Gesetz, d. h. das mosaische, vollständig erfüllt hätte. Wie nun aber alle gesetzliche Tugend lohnsüchtig ist, mußte auch mit diesem der Begriff des Lohns, nehmlich des göttlichen Wohlgefallens und daraus hervorgehenden Segens sich verbinden. צַדִּיק bezeichnet sonach für den Juden, und bezeichnete auch für P. ehe er ein Christ wurde, den welcher durch vollständige Gesetzerfüllung sich den Besitz des göttlichen Wohlgefallens erworben hat. Sein Zustand, substantivisch ausgedrückt, muß צְדָקָה genannt werden, gr. δικαιοσύνη. δικαιοσύνη ist also in der Vorstellung der Juden der Zustand des Gesetz-Unterthanen, welcher sich durch seine Gesetzerfüllung Gott beliebt gemacht hat. Sie ist eine δικ., nicht nur vor dem eigenen Richtstuhl des Gewissens, sondern auch vor dem göttlichen, δικ. ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, oder παρὰ τῷ θεῷ; sie geht hervor aus Gesetzerfüllung, ruht also auf dem Gesetz, und ist insofern δ. ἐκ τοῦ νόμου; aber auch des Menschen selbst erworbenes Eigenthum, ἰδία δ. Dies alles lernen wir aus P. selbst. Er lehrt uns, die Juden hätten δικαιοσύνην gesucht (Röm. X, 3. vgl. IX, 30 f.), Mose habe von der δικαιοσύνη ἐκ τοῦ νόμου geschrieben (X, 5. wo die Worte ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς uns den Charakter dieser δικ. deutlich bezeichnen); er gesteht auch, wer nur wirklich das Gesetz erfülle, der sey δίκαιος nach Gottes eigenem Urtheil (παρὰ τ. θ. II, 13.); er nennt eine solche δικ. eine eigene oder selbst erworbene (X, 3. Phil. III, 9.). Offenbar ist ferner daß, konnte der Mensch diese δικ. selbst erwerben, er vom Standpunkte des Hebräers aus betrachtet durch dieselbe Ansprüche erhielt an die Belohnungen um derenwillen er sie erworben hatte, und folglich Gott, wenn er ihn segnete, ihm nur gab was er verdient hatte, d. h. gerecht war, mithin auch Gottes Güte δικαιοσύνη heißen konnte. Nun aber war die Frage: Kann der Mensch δίκαιος werden oder nicht? Daß es Niemand von Geburt an wäre, lag

in der Natur der Sache, da die Erfüllung des Gesetzes der δικ. vorangehn mußte; aber daß ein Mensch es werden könnte, vermochte der Jude kaum zu leugnen, auch P. als Jude, und solange er Jude blieb, mußte dieses glauben, und bei der rechtschaffenen Gesinnung die er damals schon hegte, mußte es Hauptaufgabe seines Lebens und Strebens seyn, diese gesetzliche δικαιοσύνη zu erreichen, und daß es wirklich so gewesen, lehren uns zwei Stellen seiner Briefe, Gal. I, 14. Phil. III, 6. Jetzt aber begann bei ihm die Entwickelung die, wahrscheinlich in ihren ersten Anfängen seiner Bekehrung vorgängig, und bei derselben mitwirkend, vielleicht nicht sogleich nachher, aber gewiß in der Zeit vollendet war, welcher unsre Briefe angehören, und wodurch seine Ueberzeugung sich von der früheren jüdischen gänzlich trennte. Der Satz blieb immer fest und unerschütterlich bei ihm stehen, δικαιοσύνη sey das dringendste Bedürfniß, δίκαιος zu werden die höchste Aufgabe des Menschen; aber durch langes vergebliches Mühen unter dem Gesetz war er zu der Ueberzeugung gekommen, es könne der Mensch dasselbe nicht erfüllen, also eigene δ. nicht gewinnen, und diese Ueberzeugung hatte den Erfolg gehabt, daß als ein anderer Weg zum Ziel sich ihm auf wunderbare Weise darbot, er mit Verlassung des Judenthums sich diesem gänzlich hingab. Vgl. Phil. III, 4—9. Von da an lehrt er, die Menschheit, und namentlich auch die Juden, haben das Gesetz nicht allein nicht erfüllt (Röm. III, 9—19), sondern können es auch nicht erfüllen (VII, 7 ff.), ja Gott selbst, nachdem einmal die Menschheit sündig geworden war, hat es um seine Gnade zu verherrlichen so gefügt daß sie nicht können (XI, 32. Gal. III, 22.). Die Menschen sind ohne Ausnahme Sünder, Juden eben so wie Heiden, unfähig zur Erfüllung des Gesetzes, welches sie nur tiefer in die Sünde hineinführt (III, 23. VII, hie und da); durchs Gesetz also δικαιοσύνην zu erwerben ist unmöglich (Gal. II, 16. 21. III, 21.), das Gesetz wirkt nur den Tod. Nun aber, einen andern Weg zu selbst erworbener δικ. konnte er nicht anerkennen, als durch Erfüllung des göttlichen Gesetzes; wollte er also nicht die Erlangung der δικ. völlig aufgeben, was er nicht thun konnte, ohne sich und die Menschheit der Verzweiflung Preis zu geben, so mußte er sie von Gott erwarten, dies aber konnte er nachdem er Christ geworden war, nur noch so thun, daß er die Ertheilung der δικ. in engen Zusammenhang mit dem Werke Christi brachte, das ihm ja nun als ein erlösendes erschienen war; er mußte annehmen, daß Christus eben darum von Gott in die Welt gesendet worden sey, um dem Mangel der δικαιοσ. abzuhelfen, und zu ermöglichen daß die Menschen, welche durch sich selbst ἄδικοι sind, durch sein Verdienst δίκαιοι würden. Und so hat er gelehrt, Christus ist darum ge-

ſtorben und auferſtanden, damit die ſündige Welt in den Beſitz der δικαιοσ. gelangen möchte, welche ſie ſich ſelbſt weder erworben hatte noch erwerben konnte (IV, 25. V, 18. 19. 2 Kor. V, 21. Die Erörterung, wie der Tod Chriſti dies gewirkt habe, gehört nicht hierher). δίκαιος mußte alſo hinfort bei ihm derjenige heißen, welcher durch die Vermittelung des Todes Chriſti eine δικαιοσύνην erhalten hatte, die ihm ſelbſt gebrach (das Wort kommt in Beziehung auf die Heilslehre außer V, 19. nicht bei ihm vor). Weil aber was Chriſtus gethan, Gottes Werk iſt, ſo mußte er nun auch Gott als denjenigen betrachten, welcher dem Menſchen die δικαιοσ. verliehn. Dieſen Akt Gottes mußte er δικαιοῦν nennen. Und ſo iſts, Gott iſt ὁ δικαιῶν (III, 26. 30. VIII, 30. 33. Gal. III, 8.), und zwar τὸν ἀσεβῆ (IV, 5.), der Menſch δικαιοῦται (III, 24. 28. V, 1. 9. Gal. II, 16.), und zwar τῇ αὐτοῦ χάριτι (III, 24.), ohne alle Mitwirkung des Geſetzes oder menſchlicher Werke (III, 28. Gal. II, 16. al.). Fragen wir nun, was in dieſen Stellen δικαιοῦν bedeute, ſo müſſen wir erſtlich leugnen, daß er darunter ein Gerechtmachen in eig. Bedeutung, eine Begabung mit vollkommener, Gott wohlgefälliger Sittlichkeit verſtehe, denn obwohl er ſelbſt das an keinem Orte mit beſtimmten Worten leugnet, ſo geht doch aus den angef. Stellen ſicher genug hervor, daß er an nichts der Art gedacht haben könne, ſodann aber, geſtützt auf das was er ſonſt über die Wirkungen des Todes Jeſu lehrt, nicht minder auf die klare Stelle IV, 5—8., auf V, 1. VIII, 1., behaupten, daß er das δικαιοῦν in den Erlaß der früheren Sündenſchuld, und die Wiederaufnahme zu Gnaden unerachtet des Mangels an eigenem Verdienſt geſetzt habe. Gott alſo δικαιοῖ τὸν ἀσεβῆ, indem er ihm ſeine Sünden nicht anrechnet (2 Kor. V, 19.), und ihn, obwohl er δίκαιος nicht iſt, doch alles deſſen würdigt, was nur der wirklich Vollkommene von ihm erwarten könnte (In der LXX. bedeutet δικαιοῦν losſprechen Exod. XXIII, 7. Jeſ. V, 23.). Durch dieſen Akt göttlicher Gnade tritt der Menſch in die Stellung zu Gott, in welcher er ſich durch eigenes Verdienſt befinden ſollte, aber nicht befindet, er wird ſchuldlos, und gewinnt nun Anwartſchaft auf alle die Güter, welche Gott dem treuen Befolger ſeines Willens, wenn es einen ſolchen gäbe, verleihen würde. Dieſe ſeine neue Stellung, ſeine geſchenkte Schuldloſigkeit mit all den Früchten welche unmittelbar daraus hervorgehn, iſt nun die δικαιοσύνη, welche durch das Chriſtenthum vermittelt wird. Sie iſt nicht des Menſchen eignes Werk (Phil. III, 9.), auch das Geſetz hat keinen Einfluß auf ihre Erlangung (III, 21. 27. Gal. III, 21.), ſie ſtammt von Gott (Phil. III, 9.), iſt ein Geſchenk (V, 17), das aus der πίστις fließt, und der πίστις verliehen wird, ohne irgend ein Ver-

dienst ihres Empfängers. Diese δικ. nun wird hier und III, 21. 22. X, 3. δ. θεοῦ genannt, und ist nur noch zu untersuchen, wie dieser Genit. zu verstehen sey? Als Gen. des Urhebers fassen ihn Zimmerm., Winzer, Reiche, Meyer, de Wette, Usteri, Dähne, und wiefern sie Phil. III, 9. δ. ἐκ θεοῦ heißt, und Gott ὁ δικαιῶν, auch auf gleiche Weise ἡ ἐκ πίστεως δ. (IX, 30. X, 6.) mit δικ. πίστεως (IV, 11. 13.) zu wechseln pflegt, scheint dies wie das Natürlichere, so das Vorzüglichere. Fritzsche widerspricht, und zieht (mit Luther, Calvin, A.) die Erklärung vor: integritas quae Deo satisfacit, die vor Gott gilt, Theils weil jene minder passe (er sagt nicht, warum?), Theils weil 2 Kor. V, 21. dieselbe ganz verschmähe. Jenes kann ich nicht finden, an der letzten Stelle bedeutet γίνεσθαι δικ. θεοῦ wörtlich: die von Gott verliehene Gerechtigkeit werden, d. h. gerecht werden vermöge einer von Gott verliehenen Gerechtigkeit. Daß P. sonst auch δικαιοῦσθαι und δίκαιος παρὰ (ἐνώπιον) τῷ θεῷ sagt, ist richtig, beweist aber nichts gegen unsre Auslegung, indem es nur ein Urtheil über die Eigenschaft der von Gott gegebenen δικαιοσ. ist. Die δικ. kommt ἐκ θεοῦ, und diese allein gilt παρὰ τ. θ. Beide Vorstellungen liegen neben einander, keine hebt die andre auf. — Unter den mancherlei abweichenden Erklärungen des Begriffs sind aus der neusten Zeit noch anzuführen die von Paulus (ein solches inniges Rechtwollen wie Gott als heiliggeistig es selbst hat und von allen Geistern will und wollen muß), Glöckler (die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, welche Gott verlangt), Köllner (ein solcher Zustand des Menschen, nach welchem er das göttliche Gesetz erfüllt, und so das Wohlgefallen Gottes hat); die beiden ersten wollen offenbar eigne Tugend des Menschen darin finden, und treten also mit dem Ganzen des pauliniſchen Lehrbegriffs in unleugbaren Widerspruch, der Letzte scheint nach diesen Worten eben das zu meinen; liest man aber die vorangehende Darstellung, so scheint er dies nicht zu können, und so gestehe ich nicht recht zu wissen, wie er die Sache faßt.

Ich wende mich zur πίστις. Die Entwickelung dieses so hochwichtigen Begriffes in der pauliniſchen Glaubenslehre hat ihre große Schwierigkeit. Sie liegt vornehmlich darin, daß dieser Begriff nicht wie der der δικαιοσύνη, ein aus dem Judaismus herüber gekommener, dort bereits entwickelter, sondern ein dem Christenthume eigenthümlicher ist, P. selbst aber sich über das Wesen der von ihm als Grundbedingung des Heils auf menschlicher Seite geforderten πίστις in seinen Briefen nie erklärt, und nicht nur dies, sondern auch in den Stellen, wo er von ihr spricht, wenig und gar keine charakteristische Merkmale derselben angiebt. Meine Darstellung, da sie nur dem Zwecke

dienen darf, den Ap. Paulus verständlich zu machen, wird die Entwickelungen, welche der Begriff bei den übrigen App. gewonnen hatte, ganz bei Seite zu setzen haben, doch aber insofern historisch seyn müssen, als sie die Entstehung des Begriffes in der Periode der Gründung des Christenthums ins Auge faßt und nachzuweisen sucht, in welchem Zusammenhange die paulinische πίστις mit diesem ursprünglichen Inhalte des Begriffes steht*). Die Fragen die sie sich zur Beantwortung stellen muß, werden diese seyn: 1) Was mußte in der Periode der ersten Gründung des Christenthums, also im Munde Jesu und seiner Apostel, so wie in dem ihrer Zeitgenossen der Glaube seyn? 2) Welchen Einfluß mußte das Eigenthümliche sowohl im Charakter als in der Bekehrung unsers Apostels auf seine Entwickelung des bereits vorgefundenen Begriffes äußern? 3) Was ist nach den eigenen Erklärungen des Apostels und im Zusammenhange mit seiner Hauptlehre die von ihm geforderte πίστις, und zwar a) nach der Wortbedeutung, b) in Bezug auf ihr Objekt, c) in ihrem Wesen, d) ihrem Entstehungsgrunde, und e) ihren Aeußerungen und Wirkungen? — Nun, als Christus auftrat um sein Werk, die Zurückführung der Menschheit zu Gott, zu fördern, da mußte er wünschen, daß möglichst Viele sich an ihn anschlössen, und in innige Gemeinschaft mit ihm träten, denn nur hierdurch war es möglich, daß sein Geist sie durchdrang und sie allmählig geistig mit ihm Eins wurden. Sie schlossen sich aber auf der Stufe der nationalen sowohl als geistig sittlichen Bildung wo sie standen, nicht an ihn an, wenn sie ihn nicht *als den Messias anerkannten*, denn nur diesem meinten sie mehr vertrauen zu dürfen als ihren bisherigen geistigen Führern, nur von diesem erwarteten sie Abhülfe aller ihrer Bedürfnisse. Dieses Anerkennen mochte nun immerhin für's Erste ein bloßes Meinen und Dafürhalten, die damit verbundene Hoffnung sehr sinnlich und weltlich seyn, die Wirkung hatte es doch immer, daß man sich ihm näherte, auf sein Wort hörte, ihm Vertrauen schenkte, kurz daß ihm der Weg geöffnet wurde zu ihrem Herzen wie zu ihrem Verstande; darum mußte er es fordern, ohne Ausnahme von Allen fordern, die in irgend ein Verhältniß zu ihm treten wollten, mußte, wo er es fand, hohen Werth darauf legen, wo es fehlte, über dessen Mangel klagen, als wodurch die Menschheit sich den Weg zum Heil versperrte. Nennen konnte er dies Anerkennen nur

*) Mit Nutzen verglichen können werden: *Usteri* Lehrbegr. S. 93 ff. *Dähne* Lehrbegr. §. 11. *Neander* Geschichte der Pflanzung und Leitung der chr. Kirche S. 383. ff. *Dav. Schulz* die christl. Lehre vom Glauben S. 61. ff.

πίστις, den Mangel deſſelben ἀπιστία. Seinem Weſen nach war es zuerſt ein Meinen, höher geſteigert eine Ueberzeugung (freilich nicht im Sinne der Wiſſenſchaft, welche Ueberzeugung nur da anerkennt, wo ſich Erkennen findet), wiefern die Erwartung zu leiſtender Hülfe damit verbunden war, ein Vertrauen. Auch ſeine Umgebungen konnten die Wörter πίστις und πιστεύειν nur in dieſem Sinne faſſen. Und daß es wirklich ſo geweſen, daß πιστεύειν εἰς αὐτὸν nichts anderes bedeutet habe als: ihn als Meſſias anerkennen, geht aus Joh. XI, 47 f. Matth. XXVII, 42. Joh. I, 51. II, 11. 23. IV, 39. 42. 53. VI, 30. VIII, 30 f. X, 42. IX, 36. XI, 45. XII, 11. 42. u. a. St. unzweifelhaft hervor, und die πίστις die er Matth. VIII, 10. rühmt, iſt nichts anderes als das Vertrauen auf ſein Vermögen der Hülfleiſtung. Ob er ſelbſt noch einen höhern Begriff damit verband, wie das Johannesevangelium ohne Zweifel thut, kann für unſern Zweck gleichgültig ſeyn. Im gemeinen Sprachgebrauche war der Inhalt der πίστις in jener Anerkennung abgeſchloſſen. — Nach ſeiner Entfernung blieb den Jüngern dieſe Anerkennung, aber nicht nur ſteigerte ſie ſich in ihnen zur lebendigen Ueberzeugung, ſondern ſie gewann auch mächtig an Umfang und Erhabenheit. Der erhöhte Jeſus war ihnen einziger Quell des Heils, auf den ſie ganz vertrauten, von dem ſie alles hofften, auf den all ihr Denken gerichtet, mit dem ihr geſammtes inneres Leben innig verſchmolzen war. Die ganze neue Stellung und Richtung ihres inneren Menſchen aber wurzelte in der Ueberzeugung, daß Jeſus der von Gott geſandte Retter, in einem neuen Sinne der Meſſias ſey; was war natürlicher als daß ſie den neuen Zuſtand, für den, da er nie zuvor da geweſen war, auch die Sprache keinen Ausdruck hatte, ihr geſammtes Chriſtenthum die πίστις nannten, und daß dieſe Benennung auch im Munde des Volkes ſich verbreitete, um ſo mehr als auch ſie wieder an alle die Forderung ergehen laſſen mußten, ἵνα πιστεύσωσιν εἰς ἰησοῦν, τὸν χριστόν? So war und blieb die πίστις im gemeinen Gebrauche die Ueberzeugung, daß Jeſus der Meſſias wäre, und aus dieſem empfing ſie Paulus ihr Verfolger. — Jetzt ging in dieſem die große Veränderung vor, die wir ſeine Bekehrung zu nennen pflegen. Ihr Weſen, wiefern es uns hier angeht, war ein entſchiedenes Verlaſſen des bisherigen Weges zur δικαιοσύνη, und Ergreifen eines entgegengeſetzten. Der bisherige ging durch die ἔργα, die Erfüllung des Geſetzes, die P. unmöglich in einer bloßen Beobachtung äußerlicher Satzungen geſucht haben kann — den Beweis zu führen iſt hier nicht der Ort —, kurz des Menſchen eignes Thun, daher auch die δικαιοσύνη, wenn er ſie erlangte, ſein eignes Werk und ſein Verdienſt (ſein καύχημα). Dieſen Weg hatte er durch eigne Erfahrung als unzulänglich anerkannt, ja ſich überzeugt,

daß man auf ihm nur zur Verdammniß — zur eignen wie zur göttlichen — hingelange. Daher hatte er ihn aufgegeben und mit der Entſchiedenheit aufgegeben, die ſein Charakter mit ſich brachte (Phil. III, 7. 8.) und kein Satz ſtand ihm feſter als die Negative ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ (Gal. II, 16.). Mit gleicher Entſchiedenheit aber hatte er auch die entgegengeſetzte Ueberzeugung aufgenommen, daß Gott dem Menſchen eine andere, wahre und gültige δικαιοσύνην verleihe, ein bloßes Geſchenk ſeiner Gnade, vermittelt durch den verſöhnenden Tod und die Auferſtehung Chriſti, ohne alles eigene Verdienſt des Menſchen, deſſen Hinzutreten die Größe der göttlichen Gnadengabe ſchmälern, ja die Gnade ganz aufheben würde, und wollte fortan allein durch dieſe Gnade gerettet, gerechtfertiget und beſeligt ſeyn. Sein Uebertritt zum Chriſtenthum war nicht ein Uebertritt von einer unſittlichen Willensrichtung zu einer ſittlichen, ſondern von einer unrichtigen zur richtigen, vom Irrthum zur Wahrheit, von einer falſchen Meinung zu einer wohlbegründeten Ueberzeugung. Der Inhalt dieſer Ueberzeugung aber dieſer: Gott macht den Sünder gerecht durch ſeine Gnade, ohne eigenes Verdienſt, vermöge der Verſöhnung der Menſchheit mit ſich ſelbſt, die er im Tode Chriſti vollzogen hat, und verleiht dem Gerechtgewordenen dann alle Heilsgüter, die er dem Gerechten überhaupt verheißen hat. Sollte nun der Begriff der Gnade in ſeiner ganzen Strenge feſtgehalten werden, ſo durfte der Menſch zur Erlangung dieſes Heils gar nichts beitragen, nur anzunehmen hatte er es, nur ſich hinzugeben an die wahre Ordnung Gottes, wenn er ein wahres Glied derſelben werden wollte. Und der Akt dieſer Hingabe, welcher war es anders als die entſchiedene Annahme jener Ueberzeugung, die mit lebendigem Vertrauen auf die Genugſamkeit der göttlichen Abhülfe nothwendig eng verbunden war, kurz das πιστεύειν oder die πίστις? Das war es was der Herr gefordert hatte und jetzt ſeine Boten forderten, das was ihn ſelbſt emporgerichtet hatte in den Tagen der Verzweiflung an ſich ſelbſt und des angſtvollen Suchens nach dem rechten Wege, das was ohne ein ἔργον, ein Verdienſt zu ſeyn — es war ja nur das Ergreifen des Rettungsankers in höchſter Noth —, doch in die innigſte Gemeinſchaft einführte mit Gott ſelbſt und ſeinem Sohne. Darum erſchien ihm die πίστις als Hauptſache im (ſubjektiven) Chriſtenthum, als Bedingung der Rechtfertigung, als Einigungsmittel des Menſchen mit Chriſto und mit Gott, als Quell der Heiligung, als Mittel der Theilnahme an den höchſten Gütern, und ſelbſt das Ganze des chriſtlichen Lebens, das ja immer auf ſie gegründet war, konnte er mit dem Namen der πίστις bezeichnen. Doch

es wird Zeit, uns der bestimmten Begriffsentwickelung zuzuwenden. Das Verbum πιστεύειν*) erscheint bei unserm Ap. zuerst in seiner gewöhnlichen Bedeutung: glauben d. h. etwas von außen her vernommenes als wahr annehmen, s. 1 Kor. XI, 18. XIII, 7. 2 Thess. II, 11. 12., Jesu Tod und Auferstehung 1 Thess. IV, 14.; daraus geht als gewiß hervor, daß diese Bed. ihm nicht fremd war, als wahrscheinlich, daß auch in solchen Stellen, wo vom christlichen Glauben die Rede ist, sie nicht ganz verschwunden sey; von der letzten Stelle nur durch das Merkmal des geglaubten Objekts, daß Gott Jesum auferweckt habe, verschieden ist die Stelle Röm. X, 9., was darum wichtig ist, weil der Ausspruch sich in einem Abschnitte befindet, welcher die christliche πίστις charakterisiren soll. Die σωτηρία wird davon abhängig gemacht, daß man in seinem Innersten (dies ist καρδία), also fest und wahrhaft glaube, daß Gott Jesum von den Todten erweckt habe. Hier ist, um den wahren Sinn zu erfassen, erstlich auf den Nachdruck zu achten der auf dem Subjekte liegt, sodann aber die Auferweckung Jesu nicht als bloßes historisches Faktum, sondern in der Bedeutung zu betrachten, welche dies Faktum für den Ap. hat, als Beglaubigung der Würde Jesu als Sohn Gottes (I, 4.) als integrirender Theil seines Erlösungswerks (1 Thess. IV, 14. Röm. XIV, 9.), als Bedingung unsrer δικαίωσις (IV, 25.) und Unterpfand aller unsrer Hoffnungen. Nach dieser Stelle wäre demnach der christliche Glaube eine wahre und innige Ueberzeugung davon, daß Gott das Werk unserer Erlösung durch Christi (Tod und) Auferstehung wirklich vollendet habe, oder daß Christi Werk eine göttliche Veranstaltung zu unsrer Erlösung sey (2 Kor. V, 18. 19.). Und daß in πιστεύειν das Merkmal der Festigkeit oder Zuversicht enthalten sey, durch dessen Hinzutreten das Glauben zum Ueberzeugtseyn erhoben wird, lehren die Stellen Röm. VI, 8. XIV, 2. (an der letztern Stelle mit Inf. πιστεύειν ποιεῖν τι, überzeugt seyn daß man Etwas thun dürfe). Weiter hat das Verbum auch bei P. die in der Apg. so häufige Bedeutung der Annahme der christlichen πίστις oder des Christenthums, gläubig werden (wie βασιλεύειν König werden, s. zu 1 Kor. IV, 8.); vergl. XIII, 11. 1 Kor. III 5. (XV, 2. 11.) Eph. I, 13.; am gewöhnlichsten aber die des wirklichen Besitzes dieser πίστις, s. III, 22. IV, 11. X, 4. 10. 1 Kor. I, 21. Gal. III, 22., wo überall die δικαιοσύνη oder die σωτηρία mit dem πιστ. in Verbindung gebracht wird. Keine dieser Stellen aber nützt zur Be-

*) Das Verbum war zuerst zu behandeln, weil in der geschichtlichen Entwickelung selbst der Verbalbegriff früher in Anwendung kam als der abstrahirte des Substantivs.

ſtimmung des Begriffs, wohl aber die nur einmal vorkommenden Bemerkungen, daß dies πιστεύειν ein Werk Gottes ſey (Epheſ. I, 19. vergl. 1 Kor. XII, 3.), und daß in den Glaubenden die Kraft Gottes wirkſam ſey. Denn hieraus erfahren wir, daß die pauliniſche πίστις einmal kein bloßes Verſtandeswerk, ein bloßes Dafürhalten, das der Menſch ſelbſt bewirken kann, ſondern in ſeinen Augen etwas ſchweres, erhabenes, eine Gemüthsſtellung ſei, die nur Gottes Geiſt wirken könne, ſodann aber auch Etwas was mit dem ſittlichen Fortſchreiten des Menſchen in enger Beziehung ſtehe. Nun finden ſich noch die Conſtruktionen: πιστεύειν τινί, und zwar τῷ θεῷ, aus der LXX. Röm. IV, 3. Gal. III, 6., von P. ſelbſt Röm. IV, 17. (wo ſie zum Grunde liegt) Tit. III, 8. 2 Tim. I, 12. wo wohl an Gott zu denken iſt, die uns wenigſtens das lehren können, daß P. die πίστιν als auf Gott gerichtet, als einen Glauben an und Vertrauen auf göttliche Verſicherungen, gedacht haben könne; π. ἐπί τινα IV, 5. 24. beide Male Gott im Akkuſ., als ὁ δικαιῶν τὸν ἀσεβῆ, und als ὁ ἐγείρας Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν, wohl nur: ſein Vertrauen auf Jemand ſetzen, und die Stellen uns belehrend daß die π. wirklich auf Gott gerichtet ſey, und darin beſtehe, daß man von der Göttlichkeit der Veranſtaltung zur Erlöſung überzeugt ſey und die δικαιοσύνην ſammt allem Heile mit feſtem Vertrauen erwarte; ἐπί τινι, und zwar Chriſtus, IX, 33. 1 Tim. I, 16., von π. ἐπί τινα wohl nicht verſchieden, das Vertrauen alſo auch auf Chriſtum gerichtet; endlich π. εἰς τινα X, 14. Gal. II, 16. Phil. I, 29., was ebenfalls nur die Vorſtellung eines auf Jemand (Chriſtus) hingerichteten Vertrauens enthalten zu können ſcheint. So hat uns das Verbum — keine Hauptſtelle iſt übergangen worden — die Vorſtellung gegeben, die πίστις müſſe eine (durch Gott gewirkte) feſte Ueberzeugung, von der Göttlichkeit und Genugſamkeit der durch Chriſtum ausgeführten Veranſtaltung zur Erlöſung, und das hierauf gegründete Vertrauen auf Gott und Chriſtum ſeyn, daß die gehofften Heilsgüter uns nicht verloren gehen ſollen. Mit dieſer Vorſtellung wenden wir uns zum Subſtantiv. Hier ſchließen wir zuerſt diejenigen Stellen, wo πίστις nach gewöhnlichem Gebrauche eine ſittliche Eigenſchaft, Treue oder Wahrhaftigkeit, bezeichnet (III, 3. Gal. V, 22. 1 Tim. II, 7. VI, 11. 2 Tim. III, 10.), als in den Kreis dieſer Unterſuchung nicht gehörig aus, nicht minder eine Anzahl anderer, weil ſie entweder nichts charakteriſtiſches enthalten oder verſchiedene Deutung zulaſſen (III, 27. 30. IX, 32. X, 8. XI, 20. XII, 6. 1 Kor. XVI, 13. 2 Kor. VIII, 7. Gal. I, 23. III, 23. 24. 25. VI, 10. Eph. IV, 5. 13. VI, 16. Phil. I, 25. II, 17. Kol. I, 23. II, 7. 1 Theſſ. I, 3. 2 Th. I, 4. 1 Tim. I, 2. 4. 19. IV, 1. 6. V, 8. VI, 12. 21.

2 Tim. I, 5. 13. II, 18. III, 8. Tit. I, 4. 13. Philem. 6.); ferner diejenigen wo π. zwar als das Mittel der Erlangung der δικαιοσύνη bezeichnet wird, aber ohne irgend ein beigefügtes Wort oder charakteristisches Merkmal (III, 28. 30. V, 1 f. IX, 30. X, 6. Gal. III, 8. 24. V, 5. Phil. III, 9.); hierauf, gestützt auf das was die Betrachtung des Verbi gezeigt hat, und was wir im Substantiv wiederzufinden hoffen dürfen, daß nehmlich die π. in ihrem Wesen zwei Haupttheilstandtheile habe, die Ueberzeugung, deren Objekt die schon geschehene Erlösung durch Christum, und das Vertrauen, welches um jener willen auch die Darreichung des vollen Heils mit Zuversicht erwartet, mache ich darauf aufmerksam, wie eben diese Merkmale sich in der That vorfinden, das eine, wiefern die πίστις bezeichnet wird als π. τοῦ εὐαγγελίου (Phil. I, 27.), hervorgehend aus der ἀκοή (X, 17. Gal. III, 2. 5.). Denn das Evang. ist die Kunde von der geschehenen Erlösung, aus dem Vernehmen derselben aber kann nur das hervorgehn — zunächst und unmittelbar —, daß der Hörende sie glaube, sich von ihrer Wahrheit überzeuge (Ueberzeugung, in anderer Beziehung, nehmlich vom Erlaubtseyn einer Handlung, ist π. wirklich XIV, 23.); nicht minder wird die πίστις, welche durch die Gewißheit der wirklichen Auferstehung bedingt ist, wenn nicht durchaus, doch vornehmlich eine Ueberzeugung von der wirklichen Vollendung des Erlösungswerkes seyn (1 Kor. XV, 14. 17.). Das Merkmal des Vertrauens aber tritt vornehmlich IV, 5. hervor, liegt aber auch in der Vergleichung der christlichen π. mit der des Abraham; denn Abraham glaubte zwar dem Worte Gottes, aber weil dies Wort Verheißung von etwas zukünftigem war, so war sein Glaube offenbar Vertrauen auf die Gewißheit künftiger Erfüllung, vgl. IV, 18—22. Ist also unsre π. der des Abr. wesentlich gleich, so muß auch sie ein Vertrauen seyn, wie auch der gerade in diesem Kap. vorkommende Gebrauch des Verbi mit ἐπί und Akk. beweist. Auch in dem Gegensatze von π. und εἶδος (2 Kor. V, 7.) kann nur dieses liegen. Beide Merkmale vereint finden sich 1 Kor. II, 5., und an andern Stellen. Wir zweifeln daher nicht, daß wir das Wesen der π. in diesem engeren Sinne erfaßt haben, wenn wir sie fassen als Ueberzeugung von der Erlösung durch Christum, und festes Vertrauen auf die Darreichung der durch ihn erworbenen Heilsgüter. Dies Vertrauen ist auf Gott gerichtet, als den höchsten Urheber der ganzen Anstalt (1 Thess. I, 8. π. πρὸς τὸν θεόν), aber zunächst ruht es auf Christus und dem was er gethan; sie heißt daher einmal π. εἰς χριστόν (Kol. II, 5.), öfter πίστις χριστοῦ (III, 22. 26. Gal. II, 16. 20. Eph. III, 12.), wo wir den Genit. von der Form der Constr. des Verbi mit dem Dativ herzuleiten haben;

das als richtig annehmen, was auch von Reiche und Fritzſche anerkannt worden iſt, P. habe im Streben nach Kürze ein Particip, οὖσα, γινομένη oder dgl. weggelaſſen; δικ. θεοῦ ἀποκαλ. ἐκ πίστ. γινομένη aber bedeutet: es wird offenbart daß die Gottesgerechtigkeit aus dem Glauben kommt, und dies iſts eben was hier P. ſagen mußte. Wenn nun unleugbar iſt, daß er durch die Worte ἐκ πίστ. den Weg anzeigen wolle, auf welchem die δικ. gewonnen wird, ſo iſt offenbar daß erſtlich alle diejenigen Erklärungen von ἐκ πίστεως als ungehörig abgewieſen werden müſſen, welche die πίστις das erſte Mal von einem fremden Glauben (dem der Propheten oder Apoſtel oder Anderer) verſtehen wollen, welcher in den der Hörer übergehe (bei den KVV.), nicht minder aber auch die ſehr verbreitete, welche in den (eng verbundenen) Worten ἐκ π. εἰς π. ein Fortſchreiten von unvollkommnerem zu vollkommnerem Glauben angedeutet glaubt (Melanchth., Calvin, Beza, Calov, Cler. Wolf, Böhme, Tholuck, Benecke, Paulus, Schrader), denn auch davon kann hier nicht die Rede ſeyn. Von einer andern, welche darin eine bloße Anzeige findet, daß nur allein die π. die δικ. wirke (Turretin, Bengel, Chr. Schmidt, Koppe), ſagt Fritzſche mit vollem Recht: hunc sensum e verbis nulla machina exsculpas. Die einfachſte und natürlichſte ſcheint mir noch immer die, daß man die πίστις, welche das erſte Mal den Quell der δικ. bezeichnete, das zweite Mal als den Ort denke wo dieſelbe hinfließe, d. h. als die Empfängerin der δικ. betrachte (Reiche), was nun aber immer dahin führen wird, daß hier πίστις ebenſo die πιστεύοντας bezeichnet, wie 1 Kor. XIII, 4—7. die ἀγάπη und 2 Kor. VIII, 12. die προθυμία den welcher ſie beſitzt. So S. Schmidt, Mor., Roſenm., Geißler, Olshauſen, Zimmermann, de Wette u. A. Paulus ſagt dann: im Evang. wird die Gottesgerechtigkeit offenbart als hervorgehend aus dem Glauben und hingelangend zum Glauben, gewirkt durch den Glauben und dem Glauben mitgetheilt. Die Heumann'ſche (von Cramer und Flatt angenommene) Erklärung, nach welcher εἰς die finale Bedeutung habe, die es bekanntlich ſehr oft hat, und der Sinn ſey: damit man glauben ſoll, wird von Fritzſche durch Hinweiſung auf 2 Kor. II, 16. und Röm. VI, 19. und die Eigenthümlichkeit unſers Ap. allenthalben auf den Zweck des Geſagten hinzuweiſen, gerechtfertigt, und liegt wohl auch in Glöcklers und Köllners Bemerkung, daß die Erlangung der δικ. durch die π. immer wieder zur πίστις hinführe; aber Theils iſt mir dieſe Andeutung für dieſen Zweck zu kurz, Theils kann auch Fr. nicht leugnen, daß ſie nur ganz beiläufig erſcheine, indem das folgende Citat es nur mit dem Empfange

der δικ. durch den Glauben zu thun hat, und daß die voranstehende das Verdienst der Einfachheit habe. Das Einfachste aber muß wohl immer für das Beste gelten.

So fern nun, unbefangen betrachtet, dem Judenthume die Lehre von der δικαιοσύνη aus dem Glauben lag — sein ganzes Wesen war ja Gesetzlichkeit —, so sehr lag es doch in der Bildungsart des Ap. und dem auktoritätsbedürftigen Geiste der Zeit und Nation, daß er darauf bedacht seyn mußte eine so ganz neue, fast noch unerhörte Lehre nicht unbegründet zu lassen durch Aussprüche der heiligen Schrift alten Bundes, als der einzigen Auktorität auf die er bauen konnte. Fand sich nun auch von dem Glauben nichts darin, welchen er predigte, so wurde doch wenigstens Vertrauen auf Gott überall sehr empfohlen und gepriesen, ja eine Stelle fand sich, die wenigstens den Worten nach ziemlich das besagte, was Paulus brauchte, und dies war bei dem damaligen Stande der Schriftforschung ihm genug, um sich auf dieselbe zu berufen. Es ist die hier citirte Habak. II, 4.; im Hebr. וְצַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה aber der Gerechte wird durch seinen Glauben, oder sein Vertrauen, leben, erhalten werden, im Gegensatz gegen den Ungläubigen der dem verkündigten Gesichte nicht traut, und Unheil davon ärntet. Das Pronomen hat P. weggelassen, die LXX mit der er im Uebrigen harmonirt, hat ἐκ π. μου. Daß die Worte einen ganz andern Sinn haben, auf einen andern Glauben sich beziehen als den christlichen, ist offenbar; ob sie aber P. bloß als einen ähnlichen und gewissermaßen passenden Gedanken, oder wirklich als Ausdruck der nehmlichen Wahrheit die er selbst lehrt, angesehen habe, wird sich schwer entscheiden lassen, und die Meinungen darüber sind getheilt; doch ist die letztere Annahme bei weitem wahrscheinlicher. Was die Verbindung der Wörter anlangt, so sind viele ältere und alle neuen Ausleger darüber einig, daß ἐκ πίστεως mit ὁ δίκαιος verbunden, und ζήσεται allein als Prädicat genommen werden müsse, was zwar weder im Hebr. *) noch in der LXX. möglich, auch für den Sinn des Ap. nicht durchaus nothwendig, doch wahrscheinlich das Rechte ist.

Mit V. 18. beginnt die Erörterung des Hauptsatzes von der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως, deren Gang, hier vorläufig im Allgemeinen verzeichnet, dieser ist, daß er zuerst von den Heiden, darnach von den Juden zeigt, wie sie keine eigene δικαιοσύνη haben, im Gegentheil beide so sehr in Sünden versunken sind, daß sie der göttlichen vergebenden Gnade in höchstem Grade be-

*) Dies leugnet Köllner, weil die meisten hebr. Handschriften durch die Accente diese Verbindung ausdrücken, allein de Wette u. A. haben ihm, wie ich glaube mit vollem Rechte, widersprochen.

dürfen, deren wirkliche Verleihung durch den Tod Chriſti er ſodann verhandelt. Bei ὀργὴ θεοῦ wird uns die alterthümliche Vorſtellung des Zornes Gottes wenig Beſchwerde machen, ſelbſt die nicht, welche ihn in heiligem Unwillen corrigiren ließe, indem wir bedenken werden, erſtlich daß zwiſchen beiden die Grenze zu treffen ziemlich ſchwer ſeyn möchte, und ſodann daß beide anthropopathiſch ſind, aber auch alle Vorſtellungen von dem was in Gott iſt anthropopathiſch bleiben müſſen, ſobald die Gottes-Vorſtellung ſelbſt perſönlich, d. h. immer menſchenähnlich iſt. Ἀποκαλύπτειν, das Verdeckte aufdecken, enthüllen, und ſein Paſſiv, bezeichnet in den paul. Schriften zweierlei, Kundmachung verborgener Dinge oder Wahrheiten, und zwar im Innern des Gemüthes — akt., und Gott der Enthüllende, 1 Kor. II, 10. (durch das πνεῦμα) Gal. I, 16. Phil. III, 15., paſſ. im vor. V. 1 Kor. XIV, 30. Eph. III, 5. —, und (bloß paſſiv) das Hervortreten von Etwas noch nicht Dageweſenen in die Reihe der Erſcheinungen, VIII, 18, Gal. III, 23. 2 Theſſ. II, 3. 6. 7. Beides liegt auch im Subſtantiv ἀποκάλυψις, die Enthüllung des Verborgenen, welche Gott wirkt durch das πνεῦμα 1 Kor. XIV, 6. 26. Gal. I, 12. Eph. III, 3. (Gal. II, 2 bezieht ſie ſich auf einen zu faſſenden Entſchluß) I, 17. (ſ. z. St.), die thatſächliche Offenbarung, das Eintreten in die Erſcheinung II, 5. VIII, 19. 1 Kor. I, 7. Dies der Gebrauch; von was für einer Enthüllung hier geſprochen werde, wird ſich nachher zeigen. πᾶσα ἀσ. iſt alle mögliche, alle und jede, wie unzählig oft bei P., und weder etwas tieferes darin zu ſuchen, wie Chryſ., Theoph. gethan, noch die von Calvin u. A. beliebte Umſtellung: πᾶσα ἀσ. ἀνθρ. für ἀσ. πάντων ἀνθρ. anzuerkennen. Zwiſchen ἀσέβεια und ἀδικία iſt eigentlich der Unterſchied, daß jene ſich auf Gott, dieſe auf Menſchen bezieht, ein Unterſchied der auch von vielen Auslegern (ſchon von Orig., neuſtens von Köllner, Reiche, Fritzſche) mit verſchiedenen Modificationen feſtgehalten worden iſt, und aus dem Folgenden inſofern nachgewieſen werden kann, als P. zuerſt die Verſündigung der Menſchen an Gott, und dann die daraus hervorgegangene allgemeine Unſittlichkeit beſchreibt. Daß er indeß denſelben wenigſtens nicht ſo ſcharf gefaßt habe, ſcheint daraus hervorzugehn, daß er IV, 5. wo gerade der Begriff ἄδικος des Gegenſatzes wegen erfordert wurde, den des ἀσεβὴς dafür geſetzt, alſo offenbar jenem ſynonym gedacht hat. Die Menſchen, von denen er redet, ſind hier nicht genauer beſtimmt, und könnten an ſich Juden ſowohl als Heiden ſeyn; aber das Folgende zeigt klar genug, daß er nur die Letztern meint *). ἀλήθεια,

*) Unter den neuſten Ausll. iſt nur Benecke entſchieden anderer Meinung.

wie das hebr. אמת sehr schwankenden Begriffes, bald subjektiv, Wahrhaftigkeit (III, 7. XV, 8.), Billigkeit und Gerechtigkeit, welche auf Wahrheit ruht (II, 2.), überhaupt Gutes, oder Tugend (1 Kor. XIII, 6. V, 8. Eph. V, 9.), bezeichnend; bald objektiv, Wahrheit, vornehmlich die sittliche, sie erscheine in der Tiefe des Bewußtseyns, oder von außen her als göttliche Offenbarung (b. Paulus Röm. II, 8. 2 Thess. II, 12.). In beiden Bedeutungen, wie die angeführten Stellen zeigen, wird gern ἀδικία entgegengesetzt. Die letztere muß an unserer Stelle gelten. κατέχειν, festhalten, entweder im Besitz oder zur Verhinderung. κατέχ. τὴν ἀλ. ἐν ἀδικίᾳ kann also entweder heißen: Die Wahrheit haben, festhalten, in, mit, oder bei der Sünde; oder aufhalten, in ihrem Laufe zu hindern suchen durch die Sünde. Zwei wesentlich verschiedene Erklärungen sind demnach möglich; und beide auch versucht worden. Wenig Anhänger hat die erste, Erasmus, der diesen Sinn findet: die Wahrheit zwar erkannt haben, aber nicht zur Sittlichkeit anwenden, sondern in Unsittlichkeit verharren; Cramer: in oder bei ihrer Lasterhaftigkeit die Wahrheit haben oder besitzen können, womit Baur in Flatts Mag. St. 6. S. 154. einstimmen soll, Dähne (Lehrbegr. S. 22.): welche die von ihnen jedesmal erkannte Wahrheit unter Ungerechtigkeit festhalten, nach dem was folgt, übereinstimmend mit Erasm. Von den übrigen, welche die Bedeutung festhalten behaupten, nehmen die Meisten das κατέχειν von einer Hinderung der erkannten Wahrheit bei sich selbst, daß sie nicht Wurzel schlagen und Früchte der Sittlichkeit bringen kann, und die ἀδικία als das Mittel, oder genauer die in ihnen verborgene Ursache, welche sie zu solchem Aufhalten treibt, nur Beza, Raphel. Annot. ex Xen. Rosenm., Reiche übersetzen ἐν ἀδ. als Adverb. injuste. Die Erasmische Erkl. unterscheidet sich im Sinne ihrer Vertheidiger wenig von der andern, wiefern nach beiden die Menschheit zwar im Besitze der Wahrheit ist, aber vermöge der in ihr wohnenden Unsittlichkeit dieselbe nicht emporkommen und in sich wirksam werden läßt; aber jene hat den Fehler, daß κατέχειν ein selbstthätiges Festhalten, Behaupten des Besitzes Trotz der ἀδικία bedeuten müßte (gegen den Willen der Erklärer, aber sprachlich nothwendig), dies aber eher ein Verdienst als eine Schuld der so handelnden seyn würde — ἐχόντων würde sich, wie auch Fritzsche sagt, eher so erklären lassen —, wogegen die gewöhnliche Erklärung denselben Sinn auf sehr natürliche Weise giebt. ἀδίκως würde die Art und Weise des Aufhaltens bezeichnen, und ganz überflüssig seyn, da es δικαίως gar nicht geschehen kann. Was für eine ἀλήθ. hier gemeint sey, nehmlich die, welche der Mensch auch ohne besondere Offenbarung haben kann, deren Grundzüge in jedem Gemüthe

liegen, und sich herrlich entwickeln, wenn sittliche Gesinnung hinzutritt, fruchtlos bleiben im entgegengesetzten Falle, ja der Unwahrheit weichen müssen, das lag so nahe, daß es wirklich fast von allen Ausll. gefunden worden ist; daher es beinahe auffallen muß, wie in neuer Zeit Ammon an die evangelische Wahrheit und die Verhinderung ihrer Verbreitung durch Juden und heidnische Obrigkeiten hat denken können. Der Zusammenhang leidet dies auf keine Weise. Andere Abweichungen mögen unerörtert bleiben. Wir kommen zu der Frage, von was für einer ἀποκάλυψις hier P. rede, mit welcher die über die richtige Verbindung von ἀπ' οὐρανοῦ sehr nahe verbunden ist *). Nun kann die Offenbarung entweder eine innere seyn oder eine äußere. Ist sie eine innere, so kann sie nach dem Sprachgebrauche des Apostels nur eine solche seyn, welche Gott selbst unmittelbar (oder durch seinen Geist) in Jemand gewirkt hat; ein Kundwerden im eigenen Bewußtsein (Wolf, Tholuck, Reiche), wird, wie auch Fritzsche zeigt, durch dieses Verbum nie bezeichnet, wozu noch kommt, daß ἀπ' οὐρανοῦ, wie es auch verbunden werde, bei dieser Ansicht alle Bedeutung verliert. An eine Offenbarung im paulin. Sinne zu denken aber verbietet das, daß Juden und Judenchristen — also auch die Apostel — einer solchen Offenbarung nicht bedurften, da sie vom Zürnen Gottes über die Sünden der Heiden längst überzeugt waren, Heiden aber eine solche weder erhalten hatten noch erhalten konnten. Daraus folgt daß wir an eine innere Offenbarung gar nicht denken können. Eine äußere, da eine künftige beim Weltgerichte (Koppe, Semler, Morus, A.) dem Zusammenhange und Zwecke der Stelle ganz entgegen wäre, eine durch göttliche Strafgerichte, Donner, Blitz und Unglücksfälle aller Art, erfolgende durch nichts angedeutet wird, und ebenso wenig hierher gehörte, die Offenbarung durchs A. T. aber (Flatt, A.) keine für die Heiden war, wird nur entweder durch das Evangelium oder durch den allgemeinen Zustand der Heidenwelt geschehend angenommen werden können. Eine Offenbarung durchs Evang. (Benecke, Neander, de Wette, mit vielen Vorgängern) hat gegen sich, erstlich daß P. nicht ἐν αὐτῷ geschrieben hat, sodann daß der ganze Gedankengang des Ap. ihn jetzt des Evangeliums, ja jeder bestimmten Beziehung auf die Zeit des Evan-

*) Da P. selbst sich gar nicht über die Art der ἀποκ. erklärt, so hat Köllner nicht Unrecht mit der Bemerkung, daß genau genommen der Exeget nicht zu antworten brauche; aber nachdem von jeher darüber untersucht worden ist, kann auch dieser sich einer Untersuchung nicht entziehn, die doch immer dazu führen muß, den Sinn des Schreibenden wo möglich zu enthüllen.

geliums vor III, 21. nicht mehr gedenken läßt, endlich daß das Evangelium, wie P. es faßte, mit einer Schilderung des göttlichen Zornes über die Heiden gar nichts zu schaffen hatte. So bleibt nur übrig an die thatsächliche Offenbarung zu denken, welche in der tiefen Versunkenheit der Heidenwelt enthalten war, und von ihm selbst V. 26 ff. als göttliches Strafgericht bezeichnet wird (Köllner, Meyer, Fritzsche, A.). Wahr ist daß das Verbum dann eine weitere Bedeutung erhält als irgend sonst bei Paulus und = φανερά ἐστιν gesetzt ist, wie auch die Anhänger dieser Erkl. zugestehn; aber dieses Argument allein scheint doch dagegen nicht aufkommen [redacted] können, daß alle andere Erkl. zu Viel gegen sich haben, diese aber mit dem Zwecke der Stelle und dem Verfolg des Kap. am meisten übereinstimmt. Ich halte sie daher für die wahrscheinlichste. Nun aber fällt aller Grund hinweg, ἀπ' οὐρανοῦ mit etwas anderem als dem Verbo zu verbinden, was immer die natürlichste Verbindung ist, folglich werden wir auch die nur aus Noth hervorgegangenen Verknüpfungen mit ὀργὴ θεοῦ (Beza, S. Schmidt, Böhme, Benecke, Paulus, Reiche, Meyer), oder θεοῦ allein (Heumann) fahren lassen, die Offenbarung vom Himmel aber nur noch darin suchen, daß alles was Gott thut, vom Himmel aus von ihm gethan wird, seit er nicht mehr, wie im ältern Judenthum, persönlich herabkommt auf die Erde.

V. 19. Διότι hat bei unserm Apostel einen zweifachen Gebrauch, einen relativen (weil, mit vorhergehendem Hauptsatze) 1 Kor. XV, 9. Phil. II, 26. 1 Thess. II, 8., und einen absoluten (denn) III, 20. VIII, 7. Gal. II, 16. 1 Thess. IV, 6.*); einen Vordersatz fängt es niemals an. Daraus folgt daß die von Lachmann in der Ausg. und Köllner befolgte relative Fassung grammatisch unangreifbar sey. Wohl aber, wie ich meine, logisch; denn nicht darum zürnt Gott der Heidenwelt, weil er sich ihr offenbarte, sondern weil sie seine Offenbarung verachtet und unbenutzt gelassen hat. Dagegen die von Glöckler versuchte Construktion, nach welcher hier ein Vordersatz anfange, dem V. 24. als Nachsatz entspreche ist gegen den Gebrauch des Ap., und bringt eine unnöthige Verwickelung in die Gedankenreihe, ist also zu verwerfen und die absolute Bedeutung (διότι = γάρ) anzunehmen. Wir haben folglich hier einen causalen oder explicativen Satz. Was ist nun der Inhalt der folgenden Gedankenreihe? Es wird gezeigt, daß die Heiden zwar Gelegenheit gehabt haben Gott aus seinen Werken zu erkennen, aber

*) Wenn 1 Thess. II, 18. die Lesart διότι (ABD * FG) aufgenommen wird, noch einen dritten, deßhalb. Rationell behandelt hat den gesammten Gebrauch der Partikel Fritzsche zu unserer Stelle.

dieſe Erkenntniß verſchmähend, ſich dem Götzendienſte zugewendet haben. Nachdem mit V. 23. dieſe Gedankenreihe völlig beſchloſſen iſt, geht er V. 24. zur Darſtellung der Strafe über, welche Gott um dieſes Frevels willen über ſie verhängt hat. Was alſo thut P. im Folgenden? Er führt den Beweis daß die Heiden τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεσχήκασιν, woraus denn freilich folgt daß Gott, der aller ἀδικία zürnt, auch gegen ſie erzürnt ſeyn muß, aber nur mittelbar, nicht unmittelbar aus ſeiner Gedankenreihe. Dies der Grund weßhalb ich meine Anſicht, die nächſten Worte ſchließen ſich unmittelbar nur an die nächſtvorhergegangenen an, obwohl ſie von Köllner, Meyer, Fritzſche ſchlechthin verworfen wird (de Wette ſtimmt ihr bei), noch nicht aufgeben kann. τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ. γνωστὸς hat in der claſſiſchen Sprache unleugbar die Bedeutung: erkennbar, vergl. Plat. Theät. S. 202. B. τὰ μὲν στοιχεῖα ἄλογα καὶ ἄγνωστα εἶναι, αἰσθητὰ δέ, τὰς δὲ συλλαβὰς γνωστός τε καὶ ῥητάς Republ. V. S. 478. A. B. wo τὸ γνωστὸν mehrmals das Objekt des Erkennens, τὸ δοξαστὸν das des Meinens bezeichnet, Xen. Hell. II, 3, 44. εἰ δὲ μὴ ἄλλως γνωστὸν ὅτι. ἀληθῆ λέγω, ὧδε ἐπισκέψασθε. Arrian Diss. Epict. II, 20. 4. (von Fritzſche angeführt) γίνωσκε ὅτι οὐδέν ἐστι γνωστὸν ἀλλὰ πάντα ἀτέκμαρτα. Falſch iſt alſo ohne Zweifel die Behauptung Erneſti's (N. Theol. Bibl. B. 10. S. 630.) und Meyers, daß es dieſe Bedeutung gar nicht habe (vergl. Herm. zu Ord. Tyr. 362), und τὸ γν., das bei P. nicht weiter vorkommt, kann ſonach bedeuten: das Erkennbare, wie es von Orig., Calv., Grot., Glöckler, Olsh. Köllner, Schneckenburger (Beiträge Seite 95), u. v. A. verſtanden worden iſt. Dagegen wird eingewandt, 1) daß das Wort in der LXX. und dem N. T. dieſe Bed. nicht habe, auch nicht erweisbar ſey daß es dieſelbe in der ſpäteren Gräcität noch gehabt (Reiche). Aber der Gebrauch der andern Bücher iſt nicht bindend für unſern Ap., und auch das Gegentheil kann nicht erwieſen werden, vielmehr zeugt Arrians obige Stelle für die längere Dauer des in der Sache begründeten Gebrauchs. 2) daß es nicht einmal richtig ſey daß die Heidenwelt das Erkennbare in Gott gekannt habe, denn nicht alles ſey ihr bekannt geweſen (de Wette); worauf zu erwiedern iſt, daß dies vielleicht von unſerm Standpunkte aus richtig ſey, aber hieraus keine Folgerung gelte für die Anſicht des Apoſtels, der vielmehr an dieſer Stelle die Möglichkeit einer umfaſſenden Erkenntniß Gottes behaupten müſſe, und V. 20. wirklich behaupte. 3) daß auch das poſitiv Revelirte zum Erkennbaren gehöre, alſo P. etwas falſches ſagen würde (Meyer); wogegen ich behaupte, daß er dies nie zum γνωστὸν rechnen würde, da er die γνῶσις und die ἀποκάλυψις als zwei einander ausſchlie-

fende Wege des Bekanntwerdens betrachtet (1 Kor. XIV, 6.). 4) die Hinzufügung dieses Merkmals sey überflüssig und verdunkele den Zusammenhang (Fritzsche). Das kann ich nicht zugeben, denn P. von seinem Standpunkte aus konnte nicht zugeben daß die Heiden die volle Erkenntniß Gottes hätten, welche sein Volk besitze, und mußte vorbeugen daß man nicht entgegnete, er lege ihnen mehr bei als sie wirklich hätten; daher, anstatt umständlich zu sagen: die Heiden haben zwar nicht die volle Erkenntniß der Juden, aber doch soviel als mit der menschlichen Vernunft erkannt werden kann, ist ihnen offenbar, drückt er dasselbe kürzer aus, indem er sagt: das was auf diesem Wege von Gott erkannt werden kann, ist ihnen wohlbekannt. Noch bin ich daher nicht im Stande solche Mängel in dieser Erkl. zu entdecken, daß ich sie für schlechthin verwerflich ansehn müßte. Doch sind vielleicht die andern, statt derselben dargebotenen, soviel besser an sich selbst, daß sie dennoch vorgezogen werden müssen. Da γνωστός in LXX. und N. T. immer bekannt bedeutet, so wäre die natürlichste Deutung: das Bekannte von Gott; doch entschieden bieten dieselbe nur Vulg., Schrader, Reiche, Meyer; und wenn man unter dem Bek. von Gott nicht das verstehen will, was erkannt werden kann, so erscheint mir der Gedanke: das Bek. von Gott (das was man von ihm weiß) ist ihnen offenbar, wenigstens viel matter als der andere, so daß ich ihn nicht vorziehen kann*). Andere (Syr., Chrys., Theod., de Wette, Fritzsche u. v. A.) nehmen τὸ γνωστὸν für ἡ γνῶσις, aber in sehr verschiedenem Sinne, die älteren, soviel sich erkennen läßt, subjektiv als Kenntniß, Flatt, de Wette, A. objektiv als das Bekannte, Fritzsche in dem Sinne: τὸ γινώσκειν αὐτοὺς τὸν θεὸν φανερόν ἐστιν, oder wie er selbst sagt: γινώσκουσι τ. θ. φανερῶς. Zugestanden daß τὸ γν. so verstanden werden könne, würde mir doch der Gedanke: die Kenntniß Gottes ist in ihnen offenbar, nur in der Form ein passender erscheinen, die ihm Fritzsche gegeben hat. Aber auch dieser, so gut er an sich sey, scheint mir hier nicht ausgesprochen seyn zu können. P. würde dann immer das behaupten, daß es sich bei den Heiden offenbar zeige daß sie Erkenntniß Gottes hätten, dies aber zeigte sich nicht mehr, vielmehr eine völlige Verdunkelung dieser Erkenntniß durch den Aberglauben dem sie sich ergeben hatten, in ihrem Herzen keine Spur mehr von der Erkenntniß Gottes nach P. eignem Urtheil. Dazu kommt daß ich die Be-

*) Eine andre Fassung von Dähne (Lehrbegr. S. 28.) das was bekanntlich von Gott herrührt, das was man von einem Gott ableiten muß und woraus sich dessen Vorhandenseyn ergiebt; die Erkenntnißmittel Gottes, kann ich nicht als sprachlich begründet anerkennen.

deutung von τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ noch keinesweges für erwieſen halten kann. Ich will zugeben daß τὸ χαῖρον = ἡ χαρά, τὸ λυπούμενον = ἡ λύπη ſey (Fr. ſelbſt führt keine Beweisſtelle an, und Schäfer zu Dion. Hal., worauf er ſich beruft, iſt mir nicht zugänglich), aber τὸ δυνατὸν τοῦ θεοῦ (Röm. IX, 22.) bedeutet: das Kräftige Gottes, und inſofern die Macht Gottes, was etwas ganz anders iſt als wenn τὸ γν. τ. θ. = τὸ γινώσκειν τὸν θεὸν ſeyn ſoll. Eine ſolche active Bed. aber iſt mit einer Stelle wie Gen. II, 9., wie man auch über die Ueberſetzung der LXX. urtheilte, gewiß nicht ſo erwieſen, wie es hier erfordert würde, wo τὸ γν. eine von allem ſonſtigen Gebrauche ſo durchaus abweichende Bed. erhalten ſoll. Nach allem folglich was ich erkennen kann, iſt dieſe Erkl. weder nothwendig noch dem Sinne des Ap. in dieſer Stelle angemeſſen noch ſprachlich erwieſen; ich kann ſie daher nicht annehmen, noch weniger der oben gegebenen ſprachlich begründeten, und durch die mir bekannt gewordenen Einwendungen noch nicht widerlegten vorziehn, ſondern behalte dieſe bei. — Das folgende ἐν αὐτοῖς wollte Ch. Schmidt für den bloßen Dativ geſetzt annehmen, wie es allerdings 1 Kor. XIV, 11. geſagt zu ſeyn ſcheint; aber mit Recht iſt längſt dagegen bemerkt worden, daß kein Grund zu dieſer Annahme vorhanden, alſo auch dieſelbe nicht zu verſuchen ſey. Inter eos (Grot. Köllner, A.) könnte es bedeuten, aber zu deutlich weiſt P. ſelbſt V. 20. darauf hin, daß er ein innres Anſchauen oder Bewußtwerden meine, als daß wir nicht mit der größten Mehrzahl der Ausl. die Worte auch hier als eine Andeutung eben davon faſſen, und d[illegible] in ihnen, d. h. in ihrem Gemüthe, erklären ſollten (vergl. 2 [illegible] IV, 3. Gal. I, 16.), ὁ θεὸς γὰρ ABD * EGH. al. Griesb., Lachm., Scholz, vergl. 1 Kor. I, 18.

Was für eine Kundmachung es nun ſey, von der er rede, lehrt V. 20., wo die Klammern wieder ſchlechterdings zu tilgen ſind. τὰ ἀόρατα αὐτοῦ, eigentl. das Unſichtbare von Gott; dies ſcheint etwas Sichtbares vorauszuſetzen, aber es iſt nichts weiter als Gegenſatz ſeines „unſichtbaren Weſens," wie's Luther giebt, gegen ſeine ſichtbaren Werke*). νοούμενα καθορᾶται,

*) So alle Ausleger, nur Theob. unter den älteren und Fritzſche urgiren den Plural, um zu erweiſen daß nicht dies — dann wäre τὸ ἀόρατον geſagt —, ſondern Gottes unſichtbares Walten dadurch ausgedrückt werde. Ich glaube, mit Unrecht. Zuerſt urtheile ich daß τὰ ἀόρ. τ. θεοῦ gar nicht ſein unſichtbares Weſen, ſondern bloß ſeine Unſichtbarkeit (τὸ ἀόρατον εἶναι αὐτόν) bezeichnen würde, ſodann iſt zwar zuzugeben daß τά τινος eben ſowohl Jemandes Werke oder Handlungen als ſeine Eigenſchaften bezeichnen könne, und nur der Zuſammenhang jedes Mal entſcheide was gemeint ſey; aber dieſer ſcheint hier ganz für die gewöhnliche Erklärung zu ſeyn, da der Apoſt. nicht zeigen will, daß Gottes Werke, ſondern daß τὸ γνωστὸν αὐτοῦ

wird durch den Verstand, oder durch Denken eingesehn, gleichsam geschaut. νοεῖν im N. T. gewöhnlich verstehn oder begreifen, im gemeinen Sinne (Matth. XV, 17. XVI, 9. 11. Eph. III, 4.), vom höhern Denken oder Anschauen der Vernunft Hebr. XI, 3. wie an unserer Stelle. τοῖς ποιήμασι Statt ἐκ τῶν π., aus seinen Werken oder Erschaffungen, Geschöpfen, Eph. II, 10. αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν X, I. Das in der Zusammenstellung τὰ ἀόρατα καθορᾶται liegende Oxymoron liegt vor Augen. Die Verbindung der Worte ἀπὸ κτίσεως κόσμου mit dem Verbum behauptet Turretin gegen die socinian. Verbindung mit τὰ ἀόρ. ἐκ κτίσ. κ., und zwar mit Recht, auch ist sie jetzt allgemein anerkannt. Nur fragt sich wie ἀπὸ zu fassen, als Bezeichnung des Quells woraus, oder des Zeitpunkts seit welchem diese Anschauung geschehen. Der Gebrauch erlaub. beides; für jenen vergl. Matth. VII, 16. (doch öfter für die wirkende oder hindernde Ursache); für diesen Apg. XV, 7. Röm. XV, 23. Jenes nehmen Calov., Wolf, Heum., Morus; allein da in τοῖς ποιήμ. schon angezeigt worden, woher das καθορᾶσθαι gewonnen werde, auch κτίσις hier nur den Akt der Schöpfung bezeichnen kann, welcher der Menschheit verborgen ist (Reiche, Fritzsche, A.), so ist es wenig rathsam, eine so schwach belegte Bedeutung hier der weit passendern: von der Schöpfung der Welt an, vorzuziehen, für welche sich mit Recht alle übrigen Ausl. entschieden haben, nur daß Grotius ab initio humani generis setzt, was κόσμος hier nicht bedeuten kann. — Gottes an sich selbst unsichtbares Wesen wird seit Erschaffung der Welt aus seinen Schöpfungen erkannt. Der allgemeinen Annahme daß die Worte ἥτε = θειότης eine Epexegese von τὰ ἀόρ. τ. θεοῦ enthalten, entgegen hat sich Fritzsche der von Erasm., S. Schmidt, Heumann, angeschlossen, daß in denselben zu jenen andere, höhere Stücke hinzugefügt werden. So mußte er freilich thun, nachdem er jene Worte anders als gewöhnlich erklärt hatte, so wie umgekehrt mit der Annahme dieser Auffassung die gewöhnliche Erklärung von jenen fallen würde. Aber so wie ich diese vertheidigen zu müssen geglaubt habe, so kann ich auch hier von der gemeinen Ansicht nicht abgehn. Ruhte sie freilich auf der Annahme daß τε nehmlich bedeute, so hätte sie schlechten Grund; aber das ist nicht der Fall, vielmehr steht die Epexegese wie bei allen Schriftstellern, asyndetisch wie eine Appo-

---

(V. 19.), ja sogar ὁ θεός (V. 21.) durch seine Werke den Menschen bekannt geworden sey; was aber den Plural anlangt, so hat de Wette Recht, indem er darauf hinweist, daß τὰ ἀόρ. die unschaubaren Eigenschaften Gottes bedeute, d. h. daß das was wir durch den Ausdruck „unsichtbares Wesen" als Eins bezeichnen, vom Apost. als eine Mehrheit von Eigenschaften gedacht worden sey.

sition neben den zu erklärenden Worten, und τε verbindet die beiden Eigenschaften, δύναμις und θειότης. Scheint es dazu nicht am rechten Platze, so findet sich doch eine ähnliche Stellung der Part. bei den besten Schriftstellern gar nicht selten*). Ein Grund gegen diese Annahme ist also nicht vorhanden, wohl aber ist sie die natürlichste; darum behalte ich sie bei. ἀΐδιος ewig, ein im Platon. Timäus häufig gebrauchtes Wort, um so bekannter den platonisirenden Juden im Orient. Richtig bemerkt wird daß die δύναμις, die Macht oder Kraft Gottes, das erste sey was sich dem beschauenden Menschen aufdränge, wenn zuerst in ihm die Vorstellung von einem Urheber des Vorhandenen erwache. θειότης ist im Begriffe keinesweges einerlei mit θεότης, was Col. II, 9. steht, wie Koppe will, sondern dieses, von θεὸς abgeleitet, bezeichnet die Gottheit oder das Gott-seyn, d. h. den habitus in welchem Einer Gott ist; θειότης aber von θεῖος (nicht von τὸ θεῖον, wie Heumann gern erweisen möchte) die Göttlichkeit, den habitus dessen der θεῖος ist. Demnach kann letzteres eigentlich gar nicht von Gott gesagt werden**); da es aber dem P. hier nicht auf so ängstliche Begriffsspaltungen ankommen konnte, so mochte er wohl in Ermangelung eines andern Wortes (θεότης besagte nicht was hergehörte), zu Bezeichnung göttlicher Eigenschaften oder Vollkommenheiten dieses brauchen. Die Stelle Weish. XVIII, 9. welche hier insgemein angeführt wird, beweist für die unsere gar nichts, indem dort in den Worten τὸν τῆς θειότητος νόμον das Abstr. fürs Concr. gebraucht ist. Jede Beschränkung der θειότης aber auf bestimmte Eigenschaften, z. B. Weisheit und Güte (Reiche, Schneckenburger), ist als weder nothwendig noch durch das Wort angedeutet abzuweisen. — ἀναπολόγητος, der nichts zu seiner Entschul-

---

*) Hier einige Beispiele aus Platon: Republ. 1. S. 48. B. ἅμα αὐτοὶ τε δικασταὶ καὶ ῥήτορες ἐσόμεθα f. δικ. τε καὶ ῥήτορες. V. S. 452. A μουσικὴ μὲν ἐκείνοις τε καὶ γυμναστικὴ ἐδόθη (τε kritisch nicht ganz sicher). Apol. S. 18. D. ἀνάγκη ἀτεχνῶς ὥςπερ σκιαμαχεῖν ἀπολογούμενόν τε καὶ ἐλέγχειν μηδενὸς ἀποκρινομένου. Krit. S. 43. B. οὐδ' ἂν αὐτὸς ἤθελον ἐν τοσαύτῃτε ἀγρυπνίᾳ καὶ λύπῃ εἶναι, wo Stallbaum noch hinzufügt Phäd. S. 94. D. τά τε κατὰ γυμναστικὴν καὶ τὴν ἰατρικήν. Ges. VII. S. 796. D. εἴς τε πολιτείαν καὶ ἰδίους οἴκους. Alle diese Beispiele mit Ausnahme des aus der Apol. haben mit der unsrigen das gemein, das die Part. eher eintritt als sie eigentlich eintreten sollte.

*) Diese Behauptung haben Meyer und Fritzsche sonderbar gefunden. Daß ich nicht großes Gewicht darauf lege, zeigt das Folgende, aber so lange θεῖος denjenigen bezeichnen wird, welcher göttliche d. h. göttähnliche, gotteswürdige Eigenschaften an sich hat, kann streng genommen Gott unmöglich θεῖος heißen, denn er ist θεός; kann er aber nicht θεῖος seyn; ja kann er auch nicht θειότητα besitzen, sondern das Wort nur abusiv auf ihn übergetragen werden.

digung aufbringen kann, unentschuldbar. Der früher zwischen Lutheranern und Calvinisten darüber, ob der Satz εἰς τὸ εἶναι κ. τ. λ. Folge oder Zweckſatz wäre, aus dogmatischen Gründen geführte Streit ist noch nicht völlig geschlichtet, wiefern zwar die meisten Ausleger das erste, aber Meyer doch das zweite annimmt. An sich kann der Satz das eine wie das andere seyn (s. z. 2 Kor. VIII, 6.); eben so konnte P. beides sagen, es folge aus dem Gesagten die Unentschuldbarkeit der Heiden, und Gott habe ihnen, indem er sich durch seine Werke offenbarte, jeden Weg der Entschuldigung abschneiden wollen. Ständen daher die Worte mit dem Satze ὁ θεὸς — ἐφανέρωσεν in der Verbindung, welche die sonst in den Ausgaben befindlichen Klammern andeuteten, so würde ich die finale Fassung unbedenklich annehmen; da aber dies nicht ist, und der Satz von dem sie abhangen, nicht Gott zum Subjekte hat, ist die consequutive für die richtige anzusehn, denn aus dem Gesagten folgt bloß die Unentschuldbarkeit, ist nicht der Zweck davon in der Form wie es gesagt ist.

V. 21. γνόντες — ηὐχαρίστησαν. Das Partic. steht in concessivem Sinne: obwohl sie Gott erkannt hatten, nehmlich durch die V. 20. beschriebene Offenbarung. τὸν θεόν, sagt er; da haben Viele (Theod., Calv., A.), mehr ihre eigene als des Ap. Vorstellung ins Auge fassend, den Sinn finden wollen: sie hatten erkannt daß ein Gott, eine höhere Ursache des Seyenden seyn müsse; aber freilich nicht bedacht daß dies nur heißen könne γνόντες ὅτι ἔστιν θεός; Fritzsche dagegen, den Artikel beachtend, nimmt an τὸν θεὸν stehe für τὸ θεῖον, und erklärt: τί ποτέ ἐστι θεός, τί ὀφείλει ὑπολαμβάνεσθαι θεός (den Begriff, die Idee Gottes), doch auch damit kann ich nicht übereinstimmen. Wenn P. τὸ θεῖον meinte, warum schrieb ers nicht (ein Argument dessen sich Fr. oft gegen Andere bedient)? ὁ θεὸς bedeutet ihm immer den Einen, bestimmten Gott, den er als den allein wahren anerkennt, und von dem er eben erst gesagt hat, daß er, er selbst, sich der Menschheit in seinen Werken offenbart habe; da kann er auch hier nur ihn mit diesem Namen bezeichnen, kann seine wahre Meinung nur diese seyn, die Menschheit habe einmal Gott erkannt gehabt, sey aber von dieser Erkenntniß später wieder zurückgekommen aus den Ursachen die er selbst kund thut (V. 18.); ja er mußte auf seinem Standpunkte diese Ansicht haben, da die Genesis zu ihr hinführte, und seine Vorstellung von dem Gange der Menschheitsgeschichte auf dieser als Grundlage ruhte. δοξάζειν. Jemandem δόξαν d. h. Ehre, Herrlichkeit, verleihen, also, je nachdem dies durch Worte oder Werke geschieht, loben, preisen, oder herrlich machen. Von dieser Bedeutung braucht man gar nicht abzugehen; zwar Chr. Schmidt, dem Rosenm. beistimmt, will die colere über-

ſetzen, und führt Matth. V, 16. IX, 8. XV, 31. Luk. II, 20. zum Belege an; aber ein Blick auf dieſe Stellen zeigt, daß ſie nichts der Art beweiſen. Bekanntlich iſt im A. T. keine Aufforderung häufiger als Gott zu loben und zu preiſen; auch im N. T. wird Gottes Ehre als höchſter Zweck des menſchlichen Handelns dargeſtellt; Gott ehren alſo heilige Pflicht, Unterlaſſung derſelben höchſter Frevel, nicht zu entſchuldigen wenn ſie ihn kannten. ὡς θεόν als Gott, wie es ihm als Gott d. h. als Schöpfer und Herrn gebührte. Beza: **Deum ut deum glorificare is demum dicitur qui deum colit eo cultu, qui ipsius aeternae potentiae ac divinitati conveniat.** Grot. **i. e. super omnia.** ηὐχαριστησαν *) nehmlich αὐτῷ; ſie haben ihm nicht gedankt; zwar iſt im Vorherg. der Wohlthaten nicht erwähnt worden, welche ſie zum Dank verpflichten konnten; aber für P. liegt die Vorſtellung derſelben im Begriffe Gottes, d. h. des Urhebers alles Vorhandenen, auch des Lebens und ſeiner Güter, klar enthalten. Dieſem Gedanken: Sie kannten Gott, aber haben ihm die gebührende Ehre nicht erwieſen, ſollte nun ſogleich der Gegenſatz nachfolgen: ſondern ſich von ihm zum Götzendienſt gewandt. Statt deſſen aber folgen hier von V. 22. an noch einige Sätze, welche die innern Urſachen darſtellen, aus welchen dann erſt die äußere That des Götzendienſtes hervorgegangen war, und zugleich das Urtheil des Apoſtels über die Heidenwelt enthalten. Ehe wir dazu übergehn, haben wir die Verbindung mit dem Vorigen zu betrachten. Sie wird durch διότι angezeigt. Da hier an einen Vorderſatz nicht gedacht werden kann, ſo wird die Part. entweder relativ (weil) oder abſolut cauſſal (denn) gefaßt werden müſſen. Der nächſte Anſchließungspunkt iſt nun der letzte Folgeſatz, und mit dieſem haben in der That die meiſten Ausleger verbunden, und das Folgende als Beweis deſſelben angeſehn. Um indeß feſten Fuß zu gewinnen, müſſen wir die Gedanken ſelbſt ein wenig näher anſehn. V. 18. 19. enthalten dieſe: Gott iſt der (heidniſchen) Menſchheit nicht unbekannt, denn er ſelbſt hat ſich ihr durch ſeine Werke kund gemacht, ſo daß ſie keine Entſchuldigung haben. Hier iſt klar daß der ihnen abgeſchnittene Entſchuldigungsgrund nur der der Unbekanntſchaft mit ihm, das zu Entſchuldigende ihre Geſchiedenheit von Gott, ihr heidniſches Weſen überhaupt ſeyn kann. Wiefern nun der Satz: ſie haben keine Entſchuldigung, aus den voran gegangenen Gedanken gefolgert iſt, bedarf er keines Beweiſes mehr; doch kommt es — namentlich bei Paulus — nicht ſelten vor, daß ein ſolcher zu beſſerer Begrün-

*) ηὐχαρ. ACDEH. Clem. Protr. 8. (p. 24. S. 68. P.) Or. Eus. Athan. Cyr. Theoph. Griesb. Lachm. εὐχαρ. Edd.

dung doch noch nachfolgt. Sobald also die folgenden Gedanken dazu dienen können, diesen Gedanken zu erweisen, so werden wir uns nicht weigern können sie dafür anzunehmen. Was aber kann wohl dazu dienen die Behauptung: A. hat kein Recht sich mit Unkenntniß zu entschuldigen, zu erweisen? Meines Bedünkens nur die Nachweisung daß diese Unkenntniß entweder gar nicht vorhanden oder selbst verschuldet war. Was aber bietet uns V. 21—23? Dieses: Obwohl sie Gott kannten, haben sie ihm doch die gebührende Ehre und Dankbarkeit nicht erwiesen, sondern sind in Thorheit und Abgötterei versunken. Worin also der Beweis der Unentschuldbarkeit enthalten wäre, daß wird im Concessivsatze als erwiesen — wie es auch ist — vorausgesetzt, und im Hauptsatze gemeldet daß das Gegentheil von dem geschehen sey, was diese Kenntniß habe erwarten lassen. Können wir dies als Beweis der Unentschuldbarkeit annehmen? Ich kann es nicht. Was bleibt übrig? Daß wir das wahre Verhältniß der vorgetragenen Gedanken höher achten als das Zeichen derselben. Nun habe ich bei V. 19. zu zeigen gesucht daß P. hier mit nichts anderem umgehe oder umgehn könne, als den Beweis zu führen daß die Heidenwelt τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατέχει. Dieser Beweis besteht aus zwei Stücken, erstlich der Nachweisung daß sie die Wahrheit hat, und zweitens, daß obwohl sie dieselbe hat, sie ihr doch die gehörige Wirkung nicht gestattet. Das erste Stück ist in V. 19. 20. offenbar vollständig dargeboten, daß V. 21—23. das zweite folgen solle, dafür spricht erstlich der concessive Vordersatz, und sodann der Hauptsatz selbst, der ja eben das nachzuweisende κατέχειν τὴν ἀλ. ἐν ἀδικίᾳ enthält. Was folgt daraus? Daß P. hätte mit ἀλλὰ fortfahren können und — genau genommen — sollen. Da er nun aber mit διότι fortfährt, so bleibt nur übrig, daß wir annehmen, er habe in den letzten Worten mehr gedacht als ausgesprochen, nehmlich dies: so daß sie keine Entschuldigung haben, sondern in der That τὴν ἀλήθ. (ἣν ἔχουσιν) ἐν ἀδικίᾳ κατέχουσιν. Nun konnte er so fortfahren: Denn obwohl u. s. w. Dies also muß die richtige d. h. die in seinen Gedanken liegende Verbindung seyn.

ἐματαιώθησαν — αὐτῶν. Sie wurden eitel oder thöricht in ihren Gedanken. ματαιοῦσθαι, d. i. μάταιον γίγνεσθαι, eitel, thöricht, ein Narr werden; schon Heumann deutet darauf hin, wie die LXX. die Götzen τὰ μάταια nennen, und Ch. Schmidt, Rosenm. Koppe machen auf die hebr. Wörter הבל und הסכיל aufmerksam, welche als Urtheil über den Abfall zum Götzendienst vorkommen, nicht aber eigentlich diesen bedeuten, und durch ματαιοῦσθαι übersetzt werden, vgl. 2 Kön. XVII, 15. Jerem. II, 5. al. Ein solches Urtheil hat

man auch hier zu ſuchen. διαλογισμούς nehmen Beza, S. Schmidt, Carpzov A. als ratiocinationes; aber ohne Grund, denn es ſind nur cogitationes, und zwar, wie ſchon von Mehrern bemerkt worden, obwohl der Begriff an ſich weder Lob noch Tadel enthält, im N. T. gewöhnlich tadelswerthe Gedanken; Chr. Schmidt bemerkt, in der LXX. ſtehe es für מְזִמָּה, was auch am häufigſten im übeln Sinne vorkommt, ſ. Geſen. Lex.; vgl. Matth. XV, 19. Mark. VII, 21. Jak. II, 4. wo jedoch πονηροὶ und κακοὶ dabei ſteht; Luk. II, 35. V, 22. Röm. XIV, 1. 1 Kor. III, 20. καὶ ἐσκοτίσθη — καρδία. Licht und Finſterniß waren und ſind Bilder für richtige Einſicht und Unverſtand. Vgl. Eph. IV, 18. —

V. 22. φάσκοντες — ἐμωράνθησαν. Während ſie weiſe zu ſeyn vorgaben, wurden ſie Thoren. Beza vermuthet zuerſt, es ſey hier eine Anſpielung auf Jerem. X, 14., nach LXX. ἐμωράνθη πᾶς ἄνθρωπος ἀπὸ γνώσεως, was möglich, doch keineswegs nothwendig iſt. Offenbar aber findet ſich in dieſen Worten ein nicht durchaus zur Sache gehöriger Seitenblick auf die griechiſche Philoſophie, oder die Weisheit der Heiden, mit der Verachtung von der ſich auch ſonſt in P. Briefen manche Spuren zeigen. So ſehr dieſelbe den Verehrern dieſer Weisheit mißfallen mag, und ſo gern man zugeſtehn kann, Paulus gehe darin zu weit, ſo liegen doch — um dieſen Gegenſtand hier gelegentlich zu berühren — ihre Gründe im Weſen der pauliniſchen Bildung und Anſicht ſo tief gewurzelt, daß er eben hierdurch als völlig gerechtfertigt gelten kann. Zuerſt iſt ſehr die Frage, ob P. diejenigen Leiſtungen der griechiſchen Philoſophie, die uns mit Recht unſere Bewunderung abnöthigen, gekannt haben ſollte; die Philoſophie ſeiner Zeit aber war wahrlich eine ſolche zu fordern wenig geeignet. Die leeren Gezänke der Akademiker und Peripatetiker, die bodenloſen Spekulationen der Alexandriner, die Luſttheorie der Epikureer, konnte ihm, dem praktiſchen und lebendig ſittlichen Manne, fürwahr kein Wohlgefallen abgewinnen. Aber geſetzt auch er hätte das Beſte gekannt, ſo mußte ſchon das ihn gegen die Philoſophie einnehmen, daß auch die reinſte noch mit vielem heidniſchen Weſen verknüpft war, und daß neben der reinſten Philoſophie die tiefſte Unſittlichkeit fortgewuchert hatte, ohne daß die Philoſophen, müßige Zuſchauer abgebend, das Kleinſte zu Verbeſſerung der Menſchheit beigetragen hätten. Und überdies im Weſen der beiderſeitigen Anſicht welche ſchneidenden Contraſte! Die Philoſophie war reine Menſchenweisheit, P. forderte göttliche Offenbarung; die Philoſophie kannte die Sünde und das Bedürfniß der Erlöſung nicht, Paulus ganze Lehre ging aus dem Glauben daran hervor; die Philoſophie gab Vorſchrift, und erklärte den Er-

füllenden für gerecht, P. hielt das Gesetz für schädlich, die Erfüllung für unmöglich, Gottes Gnade für den einzigen Weg zum Heil. Er wäre nicht P. gewesen, hätte er Achtung für die griechische Philosophie gehabt. Vgl. Fritzsche z. St.

V. 23. beschreibt nun endlich den Abfall zum Götzendienste selbst. ἀλλάσσειν (Hebr. חלף. Jes. XXIV, 5.), umändern, verwandeln, vertauschen. Die erste Bed. hat das Verbum im N. T. Apg. VI, 14. 1 Kor. XV, 52. die andre in der LXX. für das Verbum חמיר in der sehr ähnlichen, wahrscheinlich berücksichtigten Stelle Ps. CVI, 20. (ἠλλάξαντο τὴν δόξαν αὐτῶν ἐν ὁμοιώματι μόσχου ἐσθοντος χόρτον), und Jerem. II, 11. Dadurch ist entschieden, daß es auch hier nicht verwandeln sondern vertauschen bedeute, und ἐν dem ב entspreche, das dafür Empfangene einführend. Sie vertauschten die Majestät oder Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes (ἄφθ., eine Bezeichnung die für uns etwas Auffallendes hat, aber nicht nur hier durch den Gegensatz erklärt, sondern auch 1 Tim. I, 17. von Gott angewendet ist) mit dem Bilde κ. ὁμοίωμα, simulacrum, (Plat. Phädr. S. 250. A. Arist. Metaph. I, 5.) Hebr. צלם 1 Sam. VI, 5. תמונה Exod. XX, 4. Deut. IV, 12 ff.; bei Paulus Aehnlichkeit (V, 14. VI, 5.), aber auch Abbild, ähnliche Gestalt (VIII, 3.). ὁμ. εἰκόνος, ein etwas überfüllter Ausdruck, nur die Vorstellung eines Nachbildes oder ähnlichen Bildes enthaltend. Die Belege dessen was er hier sagt, finden sich im Heidenthume allenthalben.

Auf diese Schilderung des menschlichen Frevels in Verlassung des wahren Gottes und Hinwendung zum Götzendienste läßt nun P. V. 24—32. eine Darstellung des göttlichen Strafgerichtes folgen, nach welchem die welche ihn verkannt und verworfen, also die Heidenwelt, in alle möglichen Laster und Sünden haben hineingerathen müssen; nur daß er sich in V. 25. noch einmal unterbricht, und daher V. 26. zum begonnenen Gegenstande zurückzukehren genöthigt wird. Der caussale Zusammenhang zwischen jenem Frevel und diesem Schicksale der Menschheit wird durch die Part. διὸ καὶ angezeigt; über καὶ bemerkt Beza treffend: part. καὶ ostendit, quam firmum sit et justum quod in conclusione ponitur vel negatur; es stellt das Nachstehende als natürliche, unvermeidliche Folge dar, wird aber freilich durch die auslassende Auktorität von ABC Arm. Vulg. Or. al. so verdächtig, daß ich es in einer Textrecension mit Lachm. ausgelassen haben würde. Das Verbum παρέδωκεν hat den Auslegern Schwierigkeit gemacht; seine ursprüngliche Bedeutung: hingeben, überliefern, wollte sich mit ihren Ansichten von Gott und göttlicher Gerechtigkeit nicht wohl vertragen; daher schon Chrysost.: τὸ παρέδ. ἐνταῦθα εἰλασέν ἐστιν; und mit ihm

Theod., Theoph., Oecum., und viel ältere und neuere Ausleger, die es sämmtlich von einer Zulassung verstehn, indem Gott es habe geschehen lassen, daß die welche seine Offenbarung verschmäht hatten, nun in die mit dem Verlassen Gottes nothwendig verbundenen Sünden gerathen seyen. Wie gewöhnlich führte hier Jeden sein System, bis man endlich freier zu interpretiren anfing, und Koppe zuerst auf hebräische Ansicht hinwies, nach welcher ein wahres Hingeben angenommen werde, obwohl der mehr philosophisch gebildete Verstand ein bloßes Zulassen anerkenne, und ihm sind mehr oder minder ähnlich Rosenm. und Böhmes Erklärungen. Auch die neusten Ausleger erkennen an, daß das Verbum an eine bloße Zulassung nicht denken lasse, deren Begriff überhaupt dem Alterthume wenig oder gar nicht angehört. Einen zulassenden Gott kennt dasselbe nicht, sondern einen handelnden, richtenden, strafenden. So hier P.; die Menschheit hat an ihm gesündigt, indem sie sich von ihm gewendet hat; da wendet er sich von ihr, und giebt sie hin in den Dienst der Sünde, dem sie durch ihren Abfall verfallen ist, und beweist sich so als gerechten Richter. Mehr sagt er selbst nicht, mehr kann sein Ausleger nicht von der Sache wissen, die Untersuchung über Gehalt und Werth dieser Ansicht ist nicht seine Sache, sondern des Philosophen und Dogmatikers. Mit παρέδ. verbindet sich am leichtesten εἰς ἀκαθαρσίαν: Gott hat sie hingegeben in die ἀκ. (d. h. jede Unsittlichkeit oder Unlauterkeit, obwohl hier vornehmlich an die der Wollust gedacht zu werden scheint; vgl. Hos. II, 10. [12.] wo es für בְּבִלְתִּי steht, Nah. III, 6. wo LXX. das nehmliche gelesen zu haben scheint; Röm. VI, 19. Gal. V, 19. Eph. IV, 19. al.) Auch verbinden so die meisten Ausleger Nur ist zu fragen, wie ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις zu nehmen sey. Die Meisten, indem sie jene Erklärung von εἰς ἀκαθ. festhalten, nehmen ἐν instrumental: durch ihre Begierden; daß folglich Gott sie nicht unmittelbar der ἀκαθ. hingegeben, sondern dies durch das Mittel ihrer Begierden vollbracht habe, oder vielmehr in ihrer Auffassung des Verbums, geschehen lassen daß sie durch ihre Begierden in die ἀκαθ. hineingerathen seyen. So Erasmus, Justin., Ch. Schmidt, Cramer, Böhme, Flatt, Glöckler, etwas modificirt auch de Wette. Dagegen Beza hält es für das Hebr. ל, also statt εἰς oder des Dativs, und übersetzt cupiditatibus; ihm folgt unter den Neuern entschieden Tholuck. Dann wird εἰς ἀκαθ. Angabe des Zweckes oder der Folge, zu welcher die Hingabe in die Begierden die Heidenwelt geführt. Diese Auffassung ist besser als die erste, denn nicht allein hat die Vorstellung der Begierden als Mittel etwas Widriges, sondern ich möchte wohl fragen, ob jemals ἐν in ähnlichem Sinne instrumental vorkomme? Gegen die zweite ist aus

dem Sinne gar nichts einzuwenden; nur daß man ἐν für εἰς gesetzt annehmen soll, widersteht dem Auslegersinn so lange, bis er keinen andern Weg der Auffassung mehr sieht, wozu kommt, daß V. 26. 28. παραδιδόναι εἴς τι gesagt ist, wodurch sehr unwahrscheinlich wird daß P. hier das Verbum anders construirt haben sollte. Den richtigen Weg scheint Wolf durch sein scil. ὄντας andeuten gewollt zu haben. Man kann die Sache so betrachten: Der Zustand des sinnlichen Begehrens, der sich in jedem Menschen findet, war bereits in stärkerer Anregung, als die Menschen sich von Gott zu den Götzen kehrten. In diesem Zustande nun, wo es bei Gott stand, entweder sie herauszureißen, oder ihren Gelüsten Preis zu geben, that Gott das letztere. So behält ἐν seine ursprüngliche Bedeutung. So (oder ähnlich) Pareus, Bengel, Reiche, Meyer, Fritzsche. Köllner verwirft diese Erklärung, weil sie zu künstlich sey, und zuviel Zwischengedanken erfordere. Mir erscheint sie einfach, und was die Zwischengedanken anlangt, so habe ich sie wenigstens nicht als solche, d. h. als von P. hier in die Rede hineingedacht, bezeichnen, sondern nur erläutern wollen, was es heißen könne: in ihren Begierden. Seine eigene Erkl., daß ἐν die Art und Weise bezeichne, wie oder auf welche sie Gott der Unreinigkeit hingab, läßt sich wenigstens auf ἐν τοῖς διαλογισμοῖς V. 21. nicht stützen, denn dort sind die διαλογισμοὶ gleichsam der Ort wo das ματαιοῦσθαι erfolgt ist, auch sind Begierden, in denen Einer wohin geräth, keine Art oder Weise, wie dies geschieht, sondern entweder ein Zustand in dem er sich befindet oder die Veranlassung durch welche es ihm widerfährt. Die nächsten Worte τοῦ ἀτιμάζ. - ἑαυτοῖς kündigen sich durch ihre im N. T. unaufhörlich wiederkehrende Form von selbst als final oder consecutiv an, und enthalten die Erklärung der ἀκαθαρσία. ἀτιμάζεσθαι wurde sonst von den Meisten als Medium genommen, und wenn αὐτῶν stehen bleiben soll, so kann es auch nur so verstanden werden. Aber ich zweifle nur, ob sich irgendwoher ein Med. dieses Verbi nachweisen läßt. Fritzsche leugnet dies ganz bestimmt. Es ist also als Passiv zu verstehn, wie früher Koppe und Böhme, neuerlich Köllner, Reiche, de Wette, Fritzsche gethan haben, der Letzte mit Anführung von Sir. VIII, 4. XI, 6. XXII, 5. Ezech. XXXVI, 3. Apg. V, 41. al.; dann aber — was Köllner nicht zugeben will — durchaus αὐτῶν zu lesen, weil nach griech. Sprachgebrauch das Pron. refl. sich nur auf das Subjekt desselben Satzes worin es steht beziehen kann. Der Sinn aber wird final, wie er auch von Reiche, de Wette, Meyer, angenommen wird (Fritzsche sagt zwar, er mißbillige dies jetzt, wiefern er aber doch übersetzt: tradidit eos impuritati, qua — contaminarentur, drückt er doch

eine Abſicht aus, welche auch, da Gott im V. das handelnde Hauptſubjekt iſt, wohl nur in den Worten liegen kann), während Köllner ihn conſequutiv gefaßt hat. Winer (Gr. S. 270.) macht den Genit. von ἀκαθαρσίαν abhängig, was an ſich zwar möglich, aber wegen des häufigen Gebrauchs des Genit. vom Inſin., wo eine ſolche Verbindung nicht angenommen werden kann, doch wohl zu verwerfen iſt. P. ſagt alſo: Gott übergab die Menſchen der Unlauterkeit, damit (ſowie ſie Gott ἠτίμασαν V. 21., ſo zur Strafe) ihre Körper geſchändet würden, ἐν ἑαυτοῖς, entweder an ihnen ſelbſt (Reiche, Köllner, Meyer), oder was beſſer ſcheint ſ. v. a. ἐν ἀλλήλοις, unter einander (de Wette, Fritzſche).

Hier konnte, und ſollte eigentlich, der Apoſt. ſogleich damit fortfahren dieſe Schändung zu erklären, wie er nachmals V. 26. thut. Statt deſſen aber giebt er zuvor eine nochmalige Darſtellung ihrer Schuld, wie es ſcheint aus keinem andern Grunde, als durch Darſtellung der Uebereinſtimmung zwiſchen Schuld und Strafe die Gerechtigkeit der letztern in ein helleres Licht zu ſtellen; doch freilich wird der Lauf der Rede dadurch unterbrochen. Die Form iſt relativ, der Sinn cauſſal: dafür daß ſie ꝛc. μετήλλαξαν wird hier zu nehmen ſeyn wie ἀλλάσσειν V. 23., alſo vertauſchen. ἀλήθεια θεοῦ und ſein Gegenſatz ψεῦδος laſſen ſich verſchieden faſſen; nehmen wir ἀλήθεια als Wahrheit, richtige Erkenntniß, ſubjectiv oder objectiv gedacht, ſo iſt ψεῦδος unrichtige Vorſtellung, Irrthum, auch wohl wiefern das Irren verſchuldet iſt, abſichtlich Lüge genannt. Der Genit. θεοῦ kann dann entweder den Urheber angeben, von Gott ſelbſt mitgetheilte Wahrheit, wie Wolf, Köllner, es aufgefaßt haben, oder mit S. Schmidt, Cramer, Glöckler, Reiche, A. das Objekt des Erkennens, die wahre Erkenntniß oder Lehre von Gott. Gegen den Satz, die Menſchheit habe die ihr von Gott mitgetheilte Wahrheit oder richtige Einſicht mit Lüge d. h. eitlen, ſelbſt erdichteten Vorſtellungen vertauſcht, läßt ſich auch nichts einwenden. Ἀλήθ. τοῦ θεοῦ könnte aber auch ſoviel ſeyn als: das wahre Weſen Gottes, oder der wahre Gott, wie es von Melanchth., Heumann, Carpzov, Semler, Böhme, Roſenm., Koppe, Flatt, de Wette, Meyer, Fritzſche, genommen worden, und dann ſind ψεῦδος die Götzen, wiefern dieſelben falſche, nichtige, ſelbſterdichtete Weſen ſind. Für dieſe Anſicht ſpricht, wenn man nicht etwa einen Rückblick auf V. 18. annehmen will, der Zuſammenhang, in dem es mehr als auf alles andre darauf ankommt, die Verwerfung Gottes und Hinwendung zu den falſchen Götzen als die Hauptſchuld der Menſchheit darzuſtellen, und nicht minder der Gebrauch der Hebräer, bei welchen die Götzen ſelbſt שֶׁקֶר,

Lüge genannt werden, wie Grotius, Heumann u. A. aus Jerem. XIII, 25. XVI, 19. und a. St. dargethan haben. Demnach scheint diese Auffassung den Vorzug zu verdienen *), während die wahre und erdichtete Beschaffenheit Gottes, welche Tholuck in diesen Worten findet, wenig Empfehlung zu haben scheint. Bedeuten aber auch am Ende die Worte dieses oder jenes, der Sinn bleibt immer dieser: für ihre selbstverschuldete Verkennung Gottes sey die Menschheit durch ihr Versinken in die Sünde bestraft worden. σεβάζεσθαι, was sonst σέβεσθαι; sein Akkus. wegen des folgenden Verbi λατρεύειν, das den Dativ forderte, weggefallen. Da das erste Verbum die innere, das andre die äußere Verehrung durch Opfer und dergl. bezeichnet, so ist das Natürlichste mit Fritzsche, A. anzunehmen, daß P. auch diese beiden möglichen Arten derselben durch ihre Verbindung anzeigen wolle. κτίσις, eig. die Schöpfung, wie oben V. 20. Marc. XIII, 19.; gewöhnlicher das Geschöpf, wie VIII, 39. 2 Kor. V, 17. Gal. VI, 15. al. Die Gegensetzung des Geschöpfes das sie geehrt, und des Schöpfers dem sie die gebührende Ehre entzogen, dien zu stärkerer Hervorhebung ihres Frevels. παρὰ läßt sich verschieden erklären; von den Bedeutungen welche die Präp. mit dem Akkus. hat, können hier in Betracht kommen 1) die der Bewegung neben etwas vorbei, des Vorbeigehns, die auch in den Compositis mit παρὰ hervortritt. Dann müßte παρὰ τὸν κτίσαντα bedeuten: mit Uebergehung des Schöpfers, oder auch anstatt des Sch. So haben es im Alterthum Hilarius, in neuerer Zeit Beza, Justin., Pareus, Chr. Schmidt, Semler, Böhme, Scholz, Paulus, Benecke, Olshausen, Reiche, Meyer, gedeutet **); aber ich bin wenig geneigt zu glauben, daß diese Deutung sprachlich gerechtfertigt werden könne, wenigstens 1 Kor. III, 11. Gal. I, 8., was Heumann dafür anführt, möchte dies nicht beweisen. 2) die der Nichtübereinstimmung oder des Widerspruchs, wie V. 26. Apg. XVIII, 13., aus welchen Stellen nebst den eben angeführ-

*) Köllners Einwand, ἡ ἀλ. τ. θ. bedeute weder im Griech. noch durch Hebraismus: der wahre Gott, ist freilich richtig, wenn von rein grammatischer Wortbedeutung die Rede ist, denn da bedeutet es immer nur die Wahrheit Gottes; aber das hindert nicht diese Wahrheit als die reale Wahrheit, d. h. das wahre Wesen Gottes in unsrer Sprache, anzunehmen, und dies nur ist die Meinung. — Usteri (Lehrb. S. 17.) hat seine Erklärung vom ursprünglichen und entstellten Bewußtseyn Gottes in der Anmerk. zu Gunsten der unsrigen ziemlich zurückgenommen.

**) Nicht Grotius, wie Tholuck behauptet, dessen Worte sed παρὰ cum accus. in comparatione positum id quod excedit significare solet, und Citate v. Erod. XXXVI, 5. Ps. XXV, 8. Luc. XIII, 2. 4. Hebr. III, 3. zur Genüge zeigen welche Erklärung er annimmt.

ten Koppe sein contra, cum detrimento alterius, herleitet, mit Einstimmung Flatts, ohne zu bedenken daß ein großer Unterschied ist zwischen Widerspruch und schädlicher Feindseligkeit, daher auch letztere Bed. von der Präp. kaum nachgewiesen werden möchte *). 3) die des Hinzutretens zu oder neben etwas schon vorhandenes; außer, neben, praeter. Diese nimmt Calov an, sich mit Recht auf Gal. I, 8. 1 Kor. III, 11. berufend, aber nur vergessend daß Paulus ein solches bloßes Mitverehren der Götter neben dem wahren Gott, ein bloßes Hinzutreten des Götzendienstes zum wahren Cultus, kaum habe meinen können. 4) die der aus Vergleichung sich ergebenden Verschiedenheit: mehr als, wie an den von Grotius angeführten Stellen; sie haben das Geschöpf höher geehrt als den Schöpfer. So Erasmus, Grot., Ch. Schmidt, Rosenm., Ammon, Tholuck. Dem scheint Eins entgegen zu stehn, daß nehmlich doch die Heiden den wahren Gott gar nicht, sondern bloß die Götzen verehrt haben, also eine solche Vergleichung gar nicht Statt finden könne. Dies würde wahr seyn, wenn P. in diesem Satze vom Heidenthum in seiner Vollendung spräche, und nicht vielmehr von seiner Entstehung, die eben darin bestanden hatte, daß die Menschen den Naturkräften die sie sahen, mehr zutrauten als Gotte den sie nicht sahen, und darum jene ehrten, diesen zu ehren aufhörten, wie wenigstens die Genesis die Sache darstellt und auch aus der bisherigen Darstellung sich als paulinische Ansicht ergiebt **). Bedenkt man dies, so steht nichts mehr entgegen, und diese Worte

*) Auch Fritzsche der dieser Erkl. beitritt, hat sie nicht nachgewiesen, daher ich nicht einstimmen kann.

**) Man hat hiergegen eingewendet, daß der Götzendienst doch da schon vollendet sey, wo die Götzen anstatt Gottes verehrt werden und Gott Strafe verhänge (Reiche, Kölln., Fritzsche), und daß der Satz um die nachfolgende Doxologie hervorzurufen Etwas enthalten müsse, was den Unwillen des Ap. anrege. Eins so wahr als das Andere, aber auch das zu bedenken, daß der Ap. in diesem Satze von dem spricht was der Strafe voran gegangen war, nehmlich von dem auch durch den Aorist angedeuteten, früher einmal geschehenen Uebergange zum Götzendienst, dem μεταλλάσσειν selbst, so daß wir übersetzen dürfen: sie hatten dies gethan; desgleichen daß es den Unwillen des Ap. eben so sehr anregen mußte, wenn er sagte: sie hatten das Geschöpf höher geehrt als den Schöpfer, wie der Gedanke: sie hatten das Geschöpf geehrt und den Schöpfer dadurch gekränkt, denn das Höherehren ist ja die Kränkung die sie ihm zugefügt hatten. Ja selbst vom vollendeten Polytheismus wird er bei seiner Ueberzeugung, daß die Menschheit durch die Werke Gottes eine fortwährende Offenbarung seiner Macht und Gottheit erhalten habe und erhalte, immer noch sagen können, sie ehre das Geschöpf höher als den Schöpfer. Nun ist meine Erkl. philologisch sicher, die andere keineswegs; wie ists da anders möglich, als daß ich bei jener immer noch verharre?

haben ihr vollständiges Licht *). In der angehängten Doxologie ὃς — ἀμήν haben die Worte keine Schwierigkeit; εὐλογητὸς ist das hebr. בָּרוּךְ, und εὐλογεῖν hat die Bedd. dieses Verbi, segnen und preisen, was es hier bedeutet, das Adj. aber nicht die Bedeutung: gepriesen (Reiche, Meyer), sondern: preiswürdig (Fritzsche); ἀμήν wird gewöhnlich am Schlusse der Doxologieen gesetzt. Warum er sie hinzusetze, ist zu fragen. Reiche, Meyer, halten sie für bloßen Erguß der Pietät ohne alle Absichtlichkeit, wohl mit Unrecht; Chrys. meint, um jede Vorstellung abzuhalten, als habe Gott bei dieser Verlassung Schaden erlitten, und räche eignen Verlust, und eben so Grotius; dagegen Andre urtheilen es geschehe dies nach der Sitte der Orientalen, Juden sowohl als Muhamedaner, sobald sie etwas die Gottheit schändendes referirt, eine Doxologie nachfolgen zu lassen, um jeden Schein als wollen auch sie an diesem Gedanken Antheil nehmen, von sich abzuwenden. So Ch. Schmidt, Böhme, Rosenm., Koppe, Tholuck, passender als Jene; das Richtigste ist wohl, den Relativsatz adversativ zu fassen: der doch in Ewigkeit zu preisen ist, wodurch er Ausdruck des Unwillens über den entgegengesetzten Frevel wird. Aehnlich Fritzsche.

V. 26. 27. Mit den ersten Worten kehrt der Ap. zur angefangenen Rede zurück, doch so daß dieselben sich an V. 25. unmittelbar anschließen. πάθη ἀτιμίας sind hier von der ἀκαθαρσία V. 24. nicht unterschieden, und werden im Folgenden hinlänglich erklärt. Es sind aber πάθη Lüste oder Leidenschaften, wie im Classs., so im N. T., vgl. Kol. III, 5. 1 Thess. IV, 5.; ἀτιμία, mit seinen Gegensätzen τιμή IX, 21. 2 Tim. II, 20., und δόξα 1 Kor. XI, 14 f. XV, 43. 2 Kor. VI, 8., bedeutet Unehre, Schande, Schmach; πάθη ἀτ. (Genit. der hervorgebrachten Wirkung) lassen sich nicht besser übersetzen als schändliche d. h. schändende Lüste, wie manche Genitive bei Subst. als Adj. zu übersetzen sind, obwohl die Beispiele wie natürlich sich unter einander wenig gleichen. Daß er im Folgenden nicht γυναῖκες und ἄνδρες, sondern θήλειαι und ἄρρενες gesetzt, hat wie es scheint seinen Grund darin, daß es hier nicht auf die Namen der Geschlechter, sondern auf die Geschlechtsbezeichnungen selbst ankam. Von was er rede ist klar, nehmlich von der unnatürlichen Wollust beider Geschlechter, die bekanntlich bei Griechen und Römern unglaublich im Schwange ging, wie aus ihren eignen Schriftstellern ersehen,

*) Eine vermittelnde Erklärung ist die von Glöckler und Köllner, daß παρὰ zwar den Vorzug bedeute (prae), aber der Zusammenhang doch den Sinn der gänzlichen Verlassung darbiete.

und von den Auslegern mit reichen Citaten nachgewieſen wird. μεταλλάσσειν iſt hier verwandeln *); ἐκκαίεσθαι ſich entzünden, entbrennen (Plat. Rep. VIII, S. 556. A.), ein bekanntes Bild vom ſinnlichen Liebestrieb. ὄρεξις Trieb, Begierde. Das Participial-Glied ἄρσενες — κατεργαζόμενοι beſchreibt die Sache noch genauer; man überſetzt am beſten: ſo daß ſie ꝛc. ἀσχημοσύνη alles Unanſtändige, Laſter. Den Artikel erklärt Fritzſche: turpe facinus cui assueti erant (das waren ſie aber noch nicht, als ſie entbrannten in ihrer Begierde) s. quod nostis, ein allerdings ſehr gewöhnlicher Gebrauch des Artikels, der mir aber hier zur erſten Erwähnung der Sache nicht recht zu paſſen ſcheint. Vielleicht ließe er ſich ſo erklären: κατεργ. ἀσχημ. hieße ganz unbeſtimmt: etwas Schmähliches vollbringen, hier aber war die beſtimmte, aus der eben genannten ὄρεξις hervorgehende ἀσχ. zu bezeichnen, und dazu ſollte der Artikel dienen. Wenn er nun hinzufügt, ſie hätten den gebührenden Lohn (ἀντιμισθία 2 Kor. VI, 13. Clem. Rom. Cor. II, 1.) ihrer Verirrung empfangen (ἀπολαμβάνειν dem ἀποδιδόναι gegenüber ſtehend, empfangen, was man verdient hat, Luk. XXIII, 41. Kol. III, 24.), ſo bedeutet πλάνη nichts als Verirrung, bezeichnet aber im Zuſammenhange ohne Zweifel ihren Abfall von Gott zum Götzendienſt. Welcher aber der Lohn ſey den er meine, fragt ſich weiter. Zweierlei iſt möglich; entweder dieſe Sünden ſelbſt werden als der Lohn des Abfalls angegeben, oder dieſer Lohn von P. hier nicht ausgeſprochen. Die erſte Anſicht iſt die gewöhnlichſte, ſchon bei Chryſ., Pelag., Theodoret vorkommend, zu der ſich Erasm., Calv., Bald., Par., S. Schmidt, Semler, Morus, Böhme, Koppe, Tholuck, Paulus, Reiche, Meyer, de Wette, Fritzſche, bekennen; ſie hat die Participialconſtruktion für ſich, und im Syſtem des Apoſtels findet ſich nichts ihr widerſprechendes, iſt alſo wohl gewiß die richtige. Die andere, nach welcher man die Folgen dieſes Wolluſtdienſtes, körperliche und geiſtige Zerrüttung, dabei zu denken haben würde, findet ſich bei Ch. Schmidt, Ammon, Flatt, hat aber gar nichts für ſich. Nur Heumann findet dieſen Lohn in dem, was V. 28. ff. vorgetragen wird, wofür weder Satzverbindung noch Sachverhältniß ſpricht.

Der Zuſammenhang von V. 28. mit dem Vorhergehenden iſt rein anknüpfend; der Apoſtel fährt in ſeiner Darſtellung der göttlichen Strafen fort, und zwar ſo daß er die geſammte Laſterhaftigkeit der Heidenwelt von der Verlaſſung Gottes abhän-

*) ὁμοίως δὲ καὶ AD*G. Syr. phil. Vulg. It. (Or. lat.) Patr. gr. Lachm. Fritzsche. Vgl. Fr. Commentar, ſo wie auch über die dem bibl. Dialekt wahrſcheinlich einzig angehörige Form ἄρσην für ἄῤῥην.

gig macht. καὶ iſt alſo bloß copulativ, καθώς, eigentlich comparativ, aber vermöge der im menſchlichen Gemüthe liegenden Forderung, daß Urſache und Wirkung einander gleichen ſollen, auch bisweilen cauſſal, wie ähnliche Part. in andern Sprachen, vgl. Eph. IV, 4. Phil. I, 7. al. δοκιμάζειν, eig. prüfen, auch im N. T.; ſodann das Geprüfte für gültig oder tauglich erklären; mit einem Inf. verbunden wie an unſrer Stelle, entſpricht es ziemlich dem ἀξιοῦν und bedeutet: für zweckdienlich oder der Mühe werth halten, z. B. Plut. Theſ. 12. Ἐλθὼν ὁ Θησεὺς ἐπὶ τὸ ἄριστον οὐκ ἐδοκίμαζε φράζειν αὐτὸν ὅστις εἴη πρότερος. ἐπίγνωσις iſt von γνῶσις ſo wenig unterſchieden als ἐπιγινώσκειν von γινώσκειν, ſondern nur vermöge der Vorliebe der helleniſtiſchen Sprache für Compoſita gebraucht. ἔχειν wird jetzt durchgängig in der Bedeutung des Feſthaltens gefaßt, und alſo der ganze Vorderſatz ſo verſtanden: Sie hatten es nicht der Mühe werth geachtet Gott in Erkenntniß feſtzuhalten, d. h. die Erkenntniß von Gott die ſie hatten zu behaupten. Deßhalb nun gab Gott ſie hin (ſ. V. 24.) εἰς ἀδόκιμον νοῦν. Νοῦς deſſen Gebrauch bei P. ziemlich ſchwankend iſt, hat bisweilen die Bedeutung des ganzen Gemüthszuſtandes oder auch der Geſinnung, z. B. XII, 2. 1 Kor. I, 10. Eph. IV, 17., welche auch hier Statt findet; ἀδόκιμον iſt dasjenige was die Probe nicht beſteht, in der Prüfung verworfen wird (2 Tim. III, 8.), daher verwerflich, untauglich (1 Kor. IX, 27. 2 Kor. XIII, 5. 6. 7. Hebr. VI, 8.). Dieſe Bedeutung ſteht ſo feſt, die aktive: unvermögend zur Prüfung, die Beza u. A., neuerlich Glöckler einführen wollten *), iſt ſo unerweisbar, und die Paronomaſie von δοκιμάζειν und ἀδόκ. ſo augenſcheinlich, daß auch wenn der Sinn bei dieſer Erklärung wirklich etwas matt wäre, wie behauptet worden iſt, man dennoch von derſelben nicht weichen dürfte. Es iſt verwerfliche Geſinnung. Der Inf. ποιεῖν iſt wie oft conſequutiv. τὰ μὴ καθήκοντα, was nicht erlaubt iſt (Apg. XXII, 22. οὐ γὰρ καθῆκεν αὐτὸν ζῆν), neſas.

Hierauf folgt V. 29—31. ein langes Regiſter der verſchiedenen Laſter in welche die Menſchheit verſunken ſey, ganz in pauliniſcher Weiſe abgefaßt; eine Menge von Namen, alle an das zu ergänzende Subj. des Inf. ποιεῖν conſtruirt, ohne rechte Ordnung, zum Theil nur des ähnlichen Lautes wegen zuſammengeſtellt, doch ſo daß man gewiſſe Reihen unterſcheiden kann, in denen ſich Aehnlichkeiten, innere wie äußere, finden. Πεπληρωμένους, ſie welche angefüllt ſind mit ꝛc. Nach ἀδικίᾳ folgt

*) Etwas anders Bengel: mens quae probat minime probanda. Beides verbinden wollte Benecke.

in den meisten Ausgaben πορνεία, πονηρία, πλεονεξία; aber mit Recht, obwohl Ammon dies nicht zugeben will, bemerkte schon Koppe daß die πορνεία verdächtig seyn müßte, auch wenn gar keine Auktorität gegen sie wäre; sie gehört gar nicht in den Zusammenhang der Reihe, welcher keine Geschlechtssünden — die bisher verhandelt worden — mehr enthält, und müßte um der einzigen Paronomasie willen hingestellt seyn. Nun aber sind sehr bedeutende Auktoritäten dagegen; Mosq. g. hat keins von beiden Wörtern, πορν. fehlt in ABC., vielen Min., Copt. Aeth. patr. gr. Aug., steht in den lat. Hdschr. nach πονηρία, in D*EG. al. allein, so daß man vermuthen darf, es habe ursprünglich nur Ein Wort gestanden, und sey das zweite erst später zugesetzt. Ist aber dies, so kann die Wahl nicht schwer seyn, und muß sich sogleich für πονηρία entscheiden; denn daß hier mehrere sinnverwandte, fast synonyme Wörter, ἀδ., πον., πλ., κακ. zusammengestellt sind, entscheidet nichts dagegen, da P. in solchen Aufzählungen öfter so zusammenstellt, wohl aber war nichts natürlicher als daß die Abschreiber, denen in dem langen Sündenregister die Unzucht nicht fehlen zu können schien, sie der Eine hier der Andre dort zusetzten; daher ich nicht umhin kann, Trotz der Vertheidigung von Reiche und Meyer mich doch den verurtheilenden Vorgängern, Griesb., Koppe, Lachm., de Wette, Fritzsche, immer noch anzuschließen. πονηρία Theod. ἡ θηριώδης γνώμη. Der Begriff des Worts ist schwankend, Matth. XXII, 18. ist es Tücke; aber die übrigen Stellen Mark. VII, 22. Apg. III, 26. 1 Kor. V, 8. Eph. VI, 12. geben durchaus keine bestimmte Abgrenzung des Begriffs. πλεονεξία, gew. Habsucht, wie Luk. XII, 15. Kol. III, 5. Hier zwischen πονηρ. und κακία, überhaupt in einer Reihe von Wörtern, welche lauter dem Nächsten schädliche Gemüthsrichtungen andeuten, kann man ihm eine weitere Bedeutung, die des Strebens nach Uebervortheilung überhaupt, beilegen. Theod. ἡ τοῦ πλείονος ἔφεσις καὶ ἡ τῶν οὐ προσηκόντων ἁρπαγή. Κακία pflegt gewöhnlich Bosheit zu bedeuten (Eph. IV, 31. Kol. III, 8.), und kann auch hier so gefaßt werden. Die Zusammenstellung von φθόνος und φόνος hat offenbar die Lautähnlichkeit gezeugt; κακοήθεια ist Tücke, Charakterschlechtigkeit; überhaupt die zweite Reihe lauter ungesellige Laster. Die ψιθυριστὰς und καταλάλους unterscheidet Theodoret als Ohrenbläser in Gegenwart des Andern, und offne Verleumder in dessen Abwesenheit, ähnlich Theophyl. θεοστυγεῖς. Den zwischen Fritzsche und Tholuck geführten Streit über die Betonung dieses Worts als unfruchtbar für die Erklärung des Ap. völlig übergehend, bemerke ich nur daß die gewöhnliche, θεοστυγής, als die mit der Analogie aller Adj. gleicher Endung

harmonirende, ohne Zweifel die rechte sey; was aber die Bedeutung anlangt, welche Theod., Beza, Grot. u. v. A. aktiv (dei osores) fassen wollten, so ist allerdings nicht zu leugnen daß dies möglich sey — was auch Fritzsche zugesteht —, ja sogar daß P. es wohl habe aktiv brauchen können; aber erweisbar ist es nicht, und die von Wetstein, Kypke, A. beigebrachten Beispiele zeigen daß der Gebrauch, so weit er uns bekannt ist, nur der passive sey, also θεοστ. einen Gott verhaßten Menschen bezeichne, womit sich aber die Vorstellung eines sehr schlechten, hassenswürdigen Menschen leicht verbinden konnte, und — wie Eur. Kykl. 395. 598. zeigt — in der That verbunden hatte, so daß es P. auch in diesem Sinne gesagt haben kann. Bis zur vollen Evidenz läßt die Sache sich nicht bringen, Meyers Versuch aber, καταλάλους θεοστυγεῖς zu verbinden, scheitert an der Analogie der ganzen Stelle. Τβρισταί. Theod. τοὺς περὶ τὴν παροινίαν προκειμένους; voll Muthwillen und Frechheit. ὑπερηφάνους. Theod. τοὺς ἐφ' οἷς ἔχουσι πλουσιεπήμασι μεγάλα φρονοῦντας; stolz, übermüthig. ἀλαζόνας, voll Einbildung, Anmaßung, und Prahlerei. ἐφευρετὰς κακῶν, nach Theod. Solche die zu den schon vorhandenen Lastern neue dazu erfinden; man vergl. 2 Makk. VII, 31. Philo in Flacc. p. 968. A. p. 975. D. ἀσυνέτους, unverständige, man mag es nun in eig. Bedeutung, oder nach dem hebr. בִּלְתִּי als Ausdruck sittlicher Verkehrtheit nehmen, paßt doch als völlig allgemeine Bezeichnung mitten in die Reihen bestimmter Laster und Mängel so wenig hinein, daß es kaum durch das Streben nach ähnlichem Laute mit ἀσυνθέτους einigermaßen entschuldigt werden kann. Die aus der Zusammenstellung mit diesem Worte hergeleitete Vermuthung, P. habe an die Bedeutung von συνίημι, committo, gedacht, und unversöhnliche oder unverträgliche Menschen bezeichnen wollen, würde freilich einen sehr passenden Sinn herbeiführen, läßt sich aber durch nichts rechtfertigen. ἀσυνθέτους. Theod. τοὺς ἀκοινώνητον καὶ πονηρὸν βίον ἀσπαζομένους. Nach Theoph. und Beza ists wortbrüchig oder wankelmüthig. So auch Hesych., Suidas, und die meisten Neuern. ἀστόργους der Zärtlichkeit oder Pietät ermangelnd. ἀσπόνδους fehlt in ABD*EG. und andern Auktoritäten, und ist daher wohl mit gutem Recht von Lachmann und Fritzsche aus dem Texte verwiesen worden.

V. 32. δικαίωμα, im A. T. für מִשְׁפָּט (1 Sam. VIII, 9.), חֻקָּה (Gen. XXVI, 5.) und ähnliche Wörter gebraucht, bezeichnet wie die hebr. Wörter auch Statut, Anordnung, Gesetz; vergl. II, 26. VIII, 4. Dies ist es auch hier, und der Inhalt in den Worten enthalten: ὅτι — εἰσίν, welche von ihren Klammern zu befreien sind. Der Begriff θάνατος wird an einer

späteren Stelle genauer bestimmt werden, das Particip. ἐπιγνόντες ist ohne Zweifel concessiv zu nehmen: obwohl sie die göttliche Bestimmung kannten, daß ꝛc. Daß dieses ein δικαίωμα genannt wird, liegt in der Vorstellungsweise des hebr. Alterthums, nach welcher das Gute gut und das Böse böse ist, nicht vermöge seiner eigenen Natur, unabhängig selbst von Gott, sondern weil Gott jenes geboten, dies verboten hat. Im Nachsatze muß die Lesart bemerkt werden, die sich schon früh hier und da gefunden hat: οὐ μόνον οἱ ποιοῦντες αὐτά, ἀλλὰ καὶ οἱ συνευδοκοῦντες, welche auch die lat. Verss. ausdrücken, und zu deren Vollständigkeit das οὐ συνῆκαν oder οὐκ ἐνόησαν vor ὅτι hereingesetzt worden. Daß derselben kein Werth beizulegen sey, darüber ist man einverstanden, eine ausführliche Darstellung ihrer wahrscheinlichen Entstehung s. bei Fritzsche. εὐδοκεῖν mit der Bedeutung: Wohlgefallen an etwas haben, ist im N. T. bekannt genug; συνευδοκεῖν mit dem Dativ der Sache findet sich Luk. XI, 48. Apg. VIII, 1. XXII, 20. Der Gedanke nun: Sie thun es nicht allein, sondern haben auch Wohlgefallen an denen welche es thun, fällt beim ersten Anblick auf, und scheint eine falsche Gradation zu enthalten. Sie ist aber völlig richtig, und daß P. sie macht, lehrt uns ihn als Kenner des menschlichen Herzens kennen. Lange kann der Mensch im Dienste des sündlichen Triebes das Böse selbst begehn, ehe er aufhört es an Andern, wo er unbefangen urtheilt, zu verdammen; es ist die tiefste Stufe der Versunkenheit, wenn er bis dahin gekommen ist daß er am Anblick der Sünde Wohlgefallen findet; hier freut er sich des Bösen darum weil es böse ist. Der Zweck dieses letzten Verses ist, die Darstellung der heidnischen Verdorbenheit mit einem sie in ihrer ganzen Tiefe charakterisirenden Gedanken zu beschließen; der durch οἵτινες bezeichnete Zusammenhang kann — wie auch geschehen ist — verschieden gefaßt werden. Wörtlich übersetzt lauten die Worte οἵτ. — συνευδοκοῦσιν: solche Leute welche — billigen. Die einfachste Auffassung erscheint nun diese, daß P. der bisher einzele Laster durch einzele Wörter ausgedrückt hat, jetzt wo er einen Satz aussprechen muß der völlige Allgemeinheit haben soll, dies Pronomen brauche, um das auszudrücken was wir so aussprechen würden: kurz Leute die, obwohl sie Gottes Ordnung kennen, doch dagegen sündigen, und nicht das nur, sondern auch an Anderer Sünden Wohlgefallen haben.

Zweites Kapitel.

Die erste Frage die sich bei Lesung des folgenden Abschnitts darbietet, ist die, an wen derselbe gerichtet sey? ob noch immer an die Heiden, oder an die Juden, oder an beide zugleich. Manche Ausleger denken an die Heiden, und zwar ganz allgemein Pareus, speciell an die röm. Obrigkeiten, doch mit Anwendung auch auf Andere, Chrys., Theoph., (Theod.,) Decum., Grotius; an die äußerlich bessern Heiden, die weil sie an jenen Lastern nicht Theil nehmen, diejenigen verdammen welche sie ausüben, nicht ohne Anklage der Heuchelei, Melancth., Calv., Heum., Carpzov; an ihre Philosophen Clericus. Dagegen an Juden, und zwar an diese allein, haben Balduin, Joh. Gerhard, Bengel und die meisten Neuern, an Juden und (bessere) Heiden Aug., Weller, Olshausen, an Juden und Judenchristen Schrader, Geißler gedacht, jede nähere Bestimmung entfernt halten wollten Erasm., Beza, Calov, S. Schmidt, Benecke, Paulus. Es würde uns weit über die Grenzen eines Commentars hinausführen, wollten wir alle die zum Theil sehr beachtenswerthen Bemerkungen der einzelen Ausl. zu Begründung ihrer Vorstellungen hier besonders prüfen; wir müssen uns begnügen, die eigene so gut als möglich festzustellen. Nun, Personen von völlig gleicher moralischer Beschaffenheit wie die von denen zuletzt die Rede war, können die angeredeten nicht seyn, denn das Hauptmerkmal dieser, nehmlich das κρίνειν, fehlt Jenen nach I, 32. Denkt also der Ap. immer noch an Heiden, so können es allerdings nur noch solche seyn, die etwa wegen äußerlich bessern Lebenswandels sich anmaßen ein verdammendes Urtheil über Jene zu fällen. Diese aber besonders seiner Kritik zu unterwerfen war durchaus kein Grund vorhanden, weil sie das beim P. gewiß verdammlichste Merkmal eines Heiden, den Götzendienst, nicht abgelegt hatten,

also mit Jenen wesentlich in eine Klasse gehörten. Christen kann er gar nicht im Sinne haben, weil der Zweck seiner ganzen Darstellung bis III, 20. nur der ist, die Nothwendigkeit der neuen Heilsanstalt für beide Haupttheile der Menschheit, Juden und Heiden, durch Darstellung ihres unheilvollen Zustandes vor dem Eintritte derselben zu erweisen. Daß er aber Juden meine, geht erstlich daraus hervor, daß er V. 9 ff. vergleichende Bemerkungen über Juden und Heiden macht, durch welche der geglaubte Vorzug des Juden vor dem Heiden als nicht vorhanden dargestellt werden soll, wozu nicht der Ort war, wenn er noch wie vorher von den Heiden sprach; ferner daraus, daß er III, 1. so spricht, als habe er den Juden bereits alle Vorzüge abgesprochen, was er nicht thun könnte, wenn er nicht hier schon von ihnen gehandelt hätte; endlich daß V. 17. der Jude namentlich, und zwar so angeredet wird, daß man durchaus annehmen muß, er spreche zu derselben Person, an die schon das Vorhergehende gerichtet gewesen. Warum aber nennt er nicht schon hier die Juden? Ich glaube, aus demselben Grunde aus welchen er K. I. die Heiden nicht genannt hat. Er hat Dinge zu sagen, die nicht nur den ungläubigen Juden, sondern auch dem judenchristlichen Theile seiner Leser sehr auffallend erscheinen mußten; er soll den auch in Letzterem nichts weniger als ausgetilgten Dünkel angreifen, soll alles Vertrauen auf nationale Vorzüge vor den Heiden für ungültig erklären, und aussprechen daß der Jude dem göttlichen Zorne sowohl als der Heide unterworfen, der göttlichen Gnade eben so bedürftig sey als er; da ist es unstreitig klüger so zu verfahren wie er verfährt, und eher sie selbst von der Sache zu überzeugen, als sie recht deutlich wissen, als wenigstens Er es ausgesprochen hat, daß er sie meint*).

---

*) Diese schon in der ersten Aufl. vorgetragene Ansicht von der Sache erklärt Fritzsche für irrig aus folgenden Gründen: 1) P. brauche solche Vorsicht nicht anzuwenden, da er nicht an Juden sondern an Christen schreibe. Das thut er freilich, aber nicht nur scheint die Tendenz des Briefes über den engen Kreis der röm. Gemeine hinaus zu gehn, sondern es waren auch die Judenchristen, was den Nationaldünkel anlangt, immer noch vollkommene Juden, und was ihre Nationalvorurtheile unfreundlich berührte, erbitterte sie so sehr als ihre nichtchristlichen Brüder. 2) P. sey der Mann nicht der Umschweife mache, wenn er Herbes zu sagen habe, vergl. 2 Kor. XI, 1 f. Gal. III. 1 ff. Insofern richtig als er es nicht verschweigt, wenn es zu sagen Noth thut; wohl aber thut ers mit Ausnahme des Galaterbriefes, wo dazu nicht mehr der Ort war, nie ohne die Leser durch einen lobenden Eingang vorzubereiten, nie ohne ihrer zu schonen soviel nur irgend möglich ist, und beweist sich allenthalben als Meister in oratorischer Behandlung der Gemüther. 3) Er greife sie V. 1 — 3. so offen an, daß ein solches Verbergen überflüssig gewesen seyn würde. Das scheint erstlich nicht ganz richtig, da bis auf den heutigen Tag die Ausleger sich noch nicht haben einigen können

Die Anrede ὦ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων bezeichnet die Juden gerade von Seiten derjenigen Eigenschaft, in welcher er sie hier zu betrachten hatte; zuerst nehmlich war es eben der Jüdische Dünkel, welcher alles was nicht jüdisch war, schlechthin verachtete und verurtheilte, dessen Bekämpfung sich Paulus in der Abhandlung in welcher wir uns befinden, vorgenommen hatte; sodann aber hatte die Schilderung der Heidenwelt, die er so eben vollendet, den Trieb des liebloſen Urtheilens im jüdischen Theile seiner Leser recht anregen müssen, und sie wohl zu der schadenfrohen Bemerkung hinführen können, daß doch hier endlich Paulus den Heiden recht die Wahrheit sage, und so konnte er sie nicht besser bezeichnen als indem er sie τοὺς κρίνοντας nannte. Uebrigens bedeutet hier κρίνειν nicht geradezu verurtheilen, wie schon das entgegengesetzte κατακρίνειν lehrt, sondern nur beurtheilen, aber freilich mit der klar genug hervortretenden Nebenvorstellung, daß dieses Urtheil ein Verdammungsurtheil sey. Vergl. XIV, 3. Kol. II, 16. Der Grund aber, warum ein Solcher keine Entschuldigung habe, wird in dem Folgenden dargestellt: ἐν ᾧ γὰρ — κατακρίνεις. Von ἐν ᾧ ist die Erklärung: eo quod, dadurch daß, welche Beza und A. gegeben, darum unstatthaft, weil der Satz einen relativen Vordersatz bildet; wollte man die instrumentale Fassung beibehalten, so könnte es nur bedeuten: wodurch, und dann würde man mit Glöckler δικαιώματι oder ein ähnliches Wort hinzudenken müssen, um den Gedanken zu erhalten: durch denselben Grundsatz (Urtheilsspruch oder dgl.) wodurch du den Andern richtest, verurtheilst du dich selbst. Viel einfacher aber ist, nichts zu ergänzen. Dann bedeutet ἐν ᾧ entweder: während (Köllner), oder: worin d. h. in Bezug auf das Thun, um deß willen du den Andern richtest (Meyer, Fritzsche). Letzteres ist richtiger wegen des nächsten Satzes, und eben so wird ἐν zu κρίνειν gesetzt Kol. II, 16. τὰ γὰρ — κρίνων, denn du der du richtest (dir anmaßest des Andern Richter seyn zu wollen) thust das Nehmliche. Mit Recht macht Fritzsche auf das Bittere aufmerksam, das in dem beigesetzten ὁ κρίνων liegt. Daß übrigens V. das τὰ αὐτὰ πράσσειν nicht nur in der Liebloſigkeit des Urtheilenden suche, sondern in wirklich gleichem Thun, geht aus V. 21 — 23. deutlich genug

---

ob er sie auch wirklich meine; und sodann ist es immer etwas anderes, Einen merken lassen daß man über ihn urtheile, und bestimmt aussprechen: ich meine Dich. 4) Daß er V. 17. den Namen nenne, sey bloß zufällig, weil er dort unter den übrigen vermeinten Vorzügen auch diesen habe nennen müssen. Zugegeben, aber daraus folgt nur, daß er das Verschweigen desselben da breche, wo er es ohne Nachtheil für die Sache nicht mehr beobachten könne, nicht aber daß es hier nicht absichtlich angenommen sey. Und so kann ich mich von dem Irrigen meiner Vorstellung noch nicht überzeugen.

hervor. Die Verbindung dieſes V. mit dem Vorherg. iſt von jeher ſehr verſchieden gemacht worden, und wird es noch. Sehr natürlich, denn eine ſtreng logiſche Verknüpfung iſt nicht da. Deßhalb, ſagt P., biſt du ohne Entſchuldigung, wer du auch ſeyſt, der den andern richtet. Weßhalb? fragen wir. V. 32. hat er geſagt: obwohl ſie das göttliche Urtheil über die Sünder kennen, thun ſie doch Böſes. Daraus folgt nun gar nichts in Bezug auf den, welcher durch ſein Urtheil ſeinen Abſcheu davor zu erkennen giebt. Dies erkennend haben auch diejenigen neuen Ausl., welche mit V. 32. verbinden, den neuen Gedanken nicht mit deſſen Hauptſatze, ſondern nur mit Theilen des V. im Zuſammenhange gedacht, nehmlich Olshauſen mit ἐπιγνόντες: um dieſer Kenntniß willen habe auch der keine Entſchuldigung, welcher durch ſein liebloſes Urtheilen das Geſetz übertrete. Es fällt aber in die Augen daß eine ſolche Anknüpfung an den conceſſiven Vorderſatz, der gar nicht Hauptgedanke war, weder an ſich richtig iſt noch durch das Folg. beſtätigt wird, wo die Unentſchuldbarkeit nicht von jenem Wiſſen ſondern vom gleichen Handeln abgeleitet wird. Meyer, de Wette, Fritzſche, ſuchen den Anknüpfungspunkt in dem Satze ὅτι — θανάτου εἰσίν: weil wer ſo handelt des Todes würdig iſt, biſt du unentſchuldbar. Auch ich habe früher ſo gethan; aber auch hier ſteht entgegen, daß jener Gedanke viel zu wenig Hauptgedanke war, um einen Schluß daraus abzuleiten, und nicht minder daß hieraus nicht die Unentſchuldbarkeit für den Richtenden, ſelbſt im Falle gleichen Thuns, ſondern nur die gleiche Todeswürdigkeit folgen, P. wenigſtens in ἀναπολόγητος den unrichtigen Ausdruck gewählt haben würde. Fritzſche hat, um dieſen Uebelſtand zu heben, in dem πᾶς eine Andeutung geſucht, daß P. den Gedanken: auch der Jude iſt ein ſolcher Sünder, ſchon gedacht habe; aber erſtlich liegt derſelbe nicht darin, denn πᾶς ὁ κρ. hängt eng zuſammen, und bedeutet nichts als: Jeder welcher richtet, ſodann aber würde immer nur die gleiche Verdammlichkeit, nicht τὸ ἀναπολόγητον daraus folgen, nicht zu gedenken, wie fern jener Gedanke dem Leſer lag, der vom Juden noch nichts vernommen hatte, und daß dann hier aus einem Gedanken eine Folgerung gezogen würde, der im Folgenden erſt ausgeſprochen werden ſollte. Daher haben Andere (Benecke, Paulus, Glöckler, Köllner) lieber mit dem Hauptgedanken der ſeit I, 18. gegebenen Darſtellung der allgemeinen Sündhaftigkeit und des göttlichen Zorns darüber verbinden wollen; und allerdings, weil Gott jedem Uebelthäter zürnt, wird er auch dem Richtenden zürnen, wenn er daſſelbe thut; aber freilich wird dann eigentlich nicht bloß σὺ ſondern καὶ σὺ ſtehen müſſen, und ἀναπολ. genau genommen nicht das rechte Wort ſeyn, ſondern

angenommen werden müssen, P. denke es = ἄξιος θανάτου ohne alle Rücksicht auf Vorhandenseyn oder Ausschließung einer Entschuldigung. Daraus scheint nun doch hervorzugehn, daß eine strenge logische Verknüpfung entweder gar nicht Statt finde, oder nur durch Einschiebung eines oder einiger Zwischengedanken ermöglicht werden könne.

V. 2. Οἴδαμεν, wir wissen. Wen meint der Apostel? Nach der Meinung vieler Ausleger die Juden vermöge ihrer Offenbarung; es ist aber durchaus nicht nöthig ein so bestimmt begrenztes Subjekt zu denken; der Gedanke ist ganz allgemein dieser: es ist eine bekannte, ausgemachte Wahrheit. Vgl. III, 19. VII, 14. VIII, 22. 28. 1 Kor. VIII, 1. In der Disputation mit bestimmten angeredeten Personen setzt der Ap. in gleichem Sinne οὐκ οἴδατε; oder nach den Umständen ἢ οὐκ οἴδατε; s. zu 1 Kor. III, 16. κρίμα bezeichnet im N. T. sowohl das Gericht selbst (judicium), z. B. Apg. XXIV, 25., als auch das im Gericht oder sonst wo gefällte Urtheil, Matth. VII, 2.; doch gewöhnlich mit der Nebenvorstellung des Verdammungsurtheils, und auch der daher fließenden Strafe, vgl. III, 8. XIII, 2. 1 Kor. XI, 29. 34. Gal. V, 10. al. Im Prädikat kann ἐστιν entweder als bloße Copula gefaßt werden, in welchem Falle κατ' ἀλήθειαν die Stelle eines Adjektivs vertritt, wie Heumann, de Wette, A. es genommen haben, oder als wahres Prädicat, wodurch κατ' ἀλ. adverbiale Bestimmung wird. Die erste Auffassung ist gegen den Zusammenhang, der nicht ein Urtheil über das göttliche κρίμα, sondern einen allgemeinen Satz erfordert, um die Strafandrohung gegen die κρίνοντας zu begründen. Also ist die andere mit Unrecht von de Wette in sprachlicher Hinsicht bezweifelte, vorzuziehn. Doch auch hier findet eine zwiefache Deutung Statt. Raphelius bringt aus Polyb. einige Stellen bei, wo es bedeutet: κατ' ἀλήθ. in Wahrheit, re vera, und giebt daher unserer Stelle den Sinn: Gott richtet sicherlich, gewiß, über die welche so handeln. Koppe, Ammon, Köllner, stimmen bei, sprachlich ist auch nichts dagegen einzuwenden, aber mit Recht haben schon Andere bemerkt, wie es dem Ap. gar nicht darauf ankomme, die Gewißheit des Jene erwartenden göttlichen Urtheils auszusprechen, die überdies durch οἴδαμεν schon genügend angedeutet sey. Nun aber bezeichnen ἀληθὴς (Joh. VIII, 16.) und ἀλήθεια (Sprüchw. XXIX, 14.), von Richtersprüchen ausgesagt, wie das lat. verus und veritas, die Gerechtigkeit derselben, die eben darin besteht, daß das Urtheil dem wahren Thatbestande angemessen sey; nehmen wir folglich κατ' ἀλήθ. mit Meyer, Fritzsche, A. in diesem Sinne, so erhalten wir folgende Gedankenreihe in den zwei ersten VV.: Du hast keine Entschuldi-

gung, sprichst dir vielmehr dein Verdammungsurtheil selbst; denn du thust das Nehmliche wie Jene, wir wissen aber, daß Gottes Urtheil, und zwar der Gerechtigkeit angemessen, über Alle ergeht welche dergleichen thun; woraus dann folgt, daß auch der Angeredete ihm nicht entgehen werde. Hier hängt alles wohl zusammen, und wir können daher diese Deutung als die richtige annehmen.

V. 3. Wiesern der direkte Beweis, daß auch der Jude dem gerechten Gerichte Gottes nicht entgehn könne, V. 2. vollendet ist, und der nächste Satz nur noch die Absicht hat, das Widersinnige der Meinung bemerkbar zu machen, daß der Jude Trotz gleicher Schuld doch der gleichen Strafe entgehn werde, konnte P. ohne Zweifel so fortfahren: ἢ λογίζῃ κτλ., ja ich bin noch (mit Turretin u. A.) der Ansicht, daß seine Darstellung dadurch gewonnen haben würde (was Köllner für ganz falsch erklärt); aber gethan hat er es freilich nicht, und nun ist das Richtigste, mit Fritzsche nach V. 2. nicht Punkt, sondern Komma oder Kolon zu setzen, und den Gedanken: Meinest du aber u. s. w., eng an V. 2. angeschlossen zu denken. λογίζεσθαι ist im N. T. gewöhnlich denken, hier wie XIV, 14. 2 Kor, X, 2. meinen oder wähnen. Die vollständige Wiederholung in den Worten ὦ ἄνθρ. — ποιῶν αὐτά dient dazu, das Widersinnige solchen Wahnes hervorzuheben; auf σὺ liegt ein Hauptnachdruck, und daß eine solche Meinung unter den Juden wirklich Statt gefunden, dafür wird zum Beweise Eisenmengers entdecktes Judenthum Th. II. Kap. 4. S. 293 f. angeführt, wo sehr bestimmte Aussprüche dieses Inhalts zu finden sind.

V. 4. ist χρηστότης Güte, Milde, die sich in Erzeigung von Wohlthaten offenbart, wie XI, 22. 2 Kor. VI, 6. Gal. V, 22. Eph. II, 7. al. πλοῦτος τῆς χρ. eine bei Paulus nicht seltene Bezeichnungsart, vergl. IX, 23. XI, 33. Eph. I, 7. al. Grotius weist den Hebraismus für חֶסֶד aus Ps. V, 8. LXIX, 17. CVI, 7. nach; daß aber auch die ächte Sprache dieselbe Bezeichnung hatte — wie sehr natürlich, da sie nicht μεγάλη sondern πολλὴ χρηστότης sagte —, beweist die von Fritzsche angeführte Stelle Plat. Euthyphr. S. 14. A. πλούτου τῆς σοφίας (nicht Philo Leg. alleg. I. p. 46. D. Fck. 50. Mang. τὴν ὑπερβολὴν τοῦ τε πλούτου καὶ τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ). ἀνοχὴ und μακροθυμία sind nicht im Wesen, sondern bloß im Begriffe unterschieden; jenes ist die Eigenschaft dessen der den Sünder erträgt, dies dessen der lange verzieht, ehe er seinen Zorn ausbrechen läßt, beides Geduld, oder die der μακρ. nachgebildete Langmuth. μετάνοια ist Veränderung oder Umstimmung des νοῦς, der Gesinnung oder Sinnesart, hier und 2 Kor. VII, 9. 10., also dasselbe was sie in den Evangelien ist. Die Güte

Gottes führt dazu, ἄγει, d. h. hat den Zweck sie zu Wege zu bringen; auch dann wenn sie ihn nicht erreicht. Die Part. ἤ am Anfange hält Koppe sonderbar genug für interrogativ, und verbietet sie „oder" zu übersetzen, ohne jedoch ihren Accent zu ändern. Es wird in diesem Verse ein anderer, noch schlimmerer Fall gesetzt, daß der Richtende nicht nur die V. 3. gerügte falsche Meinung hege, sondern sogar verstockt genug sey die zur Buße rufende Güte Gottes zu verachten. καταφρονεῖν nehmlich bedeutet gewiß verachten, und das Verhalten eines Menschen der sich durch alle Beweise göttlicher Güte und Langmuth nicht zur Buße bewegen läßt, dieselben hinnimt — wie der Jude that —, als müßte es so seyn, und ruhig fortsündigt, wird mit Recht als eine Verachtung dieser Güte bezeichnet. Das nachfolgende Particip ἀγνοῶν scheint caussale Bedeutung haben zu müssen: du verachtest u. s. w., weil du nicht weißt. Nun aber kann man eines Theils das nicht verachten was man nicht kennt, andern Theils P. gar nicht der Meinung seyn, daß der Angeredete diesen Entzweck der göttlichen Güte nicht kenne, indem er ihn ja dadurch entschuldigen würde, was er hier nicht wollen kann; daher haben viele Ausll. (Grot., Turr., Cramer, Böhme, Koppe, Tholuck, Scholz, Köllner, Reiche, de Wette, A.) das Verbum durch nicht bedenken erklärt, was freilich sehr wohl passen würde, aber als Bedeutung desselben nicht erwiesen werden kann. Es ist aber auch nicht nöthig, denn Theils kann P. die Unwissenheit als eine selbstverschuldete denken (vergl. über ἄγνοια und ἀγνωσία zu Eph. IV, 18. 1 Kor. XV, 34.), ohne dies in einem Zusammenhange, der von selbst darauf führte, bestimmter auszusprechen, Theils ist nicht unbemerkt zu lassen, daß auch dies letzte Glied zur Frage gehört, und die Frage: verachtest du weil du nicht weißt? den Sinn hat: weißt du etwa nicht, daß du (als Folge davon) verachtest? Hierin aber liegt eine bestimmte Leugnung des Nichtwissens, und der Sinn ist: dein Handeln ist so als wüßtest du nicht, was du doch wissen kannst und mußt.

V. 5. Die Auffassung dieses V. als Fortsetzung der Frage, die sich auch in Lachmanns Texte findet, aufzugeben bestimmt mich der Eine Grund, ohne den ich sie wohl vertheidigt haben würde, daß V. 4. dadurch seine wahre Bedeutung als Züchtigung des jüdischen Wahnes der Sicherheit vor dem göttlichen Strafgerichte verlieren würde, weßhalb ich mich der gewöhnlichen Abtheilung, die hier eine neue Periode anfängt, anschließe. σκληρότης = σκληροκαρδία, passendes Bild für die Verstocktheit oder Fühllosigkeit eines Gemüths, das sich durch die Erfahrung der göttlichen Güte nicht beugen noch erweichen läßt;

κατὰ τὴν σκλ., vermöge der Härte. θησαυρίζειν. Bekanntlich sind θησαυροὶ Vorrathskammern zur Aufbewahrung nützlicher oder werthvoller Dinge; also θησαυρίζειν τι Etwas aufhäufen, aufspeichern, für künftigen Gebrauch, vgl. Matth. VI, 19. 20. 1 Kor. XVI, 2. θησ. ἑαυτῷ ὀργήν, sich Zorn aufhäufen, eine aus der Vorstellung eines allgemeinen Gerichts- und Vergeltungs-Tages nothwendig herfließende Redensart. ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς. P. konnte εἰς ἡμ. schreiben, wofür auch ehedem Viele ἐν gesetzt annahmen; aber er hat die ἡμ. ὀργ. nicht als den Termin gedacht, auf welchen hin das θησαυρίζειν Statt finde, sondern als den Zeitpunkt, wo der aufgehäufte Zorn sich offenbaren werde, und darum ἐν gesetzt. Der Tag des Zornes ist der Gerichtstag, dessen Vorstellung sich vornehmlich aus den prophetischen Schilderungen des A. T. von dem gebildet hatte, was dort der Tag des Herrn genannt wird, wo Gott entweder selbst oder durch seinen Gesandten, den Messias, kommen werde den Erdkreis zu richten. Es wird derselbe hie und da mit ziemlich schreckhaften Farben dargestellt, hatte aber durch die Veränderungen welche die Messiasidee erlitten hatte, einige Modificationen erhalten müssen, und sich mit der Vorstellung vom Ende der Welt verbunden, wodurch er letzter Tag geworden war. δικαιοκρισία, gerechtes Gericht, kommt im N. T. nicht weiter vor. Andere Stellen s. in Bretschn. Lex. Nach der von Griesb., Lachm., Scholz in ihren Ausgaben beibehaltenen, auch von den meisten neuen Ausl. gebilligten Lesart, welche von unsern alten Auktoritäten ABCD*EFG. Syr. Vulg. It. al., also die ältesten für sich hat, heißt der Tag des Herrn ein Tag des Zornes und der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes, und von einer solchen kann der Ap. sehr gut sprechen, da dies Gericht ein noch erwartetes, noch nicht in die Reihe der wirklichen Erscheinungen eingetretnes, also nach seinem Sprachgebrauch jetzt noch verborgen ist. Daneben steht die von D**, den meisten Min. Hdschrr. und KVV., so wie mehreren Verss. dargebotene Lesart: ἀποκαλ. καὶ δικαιοκρ., welcher Mill, Bengel, Matthäi, Koppe, Knapp, Vater, Fritzsche, A. den Vorzug gegeben haben, die ich aber, da sie sich nur auf jüngere und subsidiarische Zeugnisse stützt, nicht für den ächten, sondern für einen interpolirten Text halte, sey nun die Partikel herein gekommen auf welchem Wege und aus welchem Grunde sie wolle. Nähme ich sie an, so würde ich die ἀποκάλυψις immer noch mit Orig. für die allgemeine Offenbarung alles Verborgenen ansehn, nicht mit Fritzsche für die ἀπ. χριστοῦ. Wenn ein Genit. hinzuzudenken ist, so sehe ich nicht, warum dieser leichter als jener soll ergänzt werden können; aber ich glaube nicht einmal daß einer nöthig sey, indem der Tag der Offen-

barung oder Enthüllung ein leicht verständlicher Begriff ist, wozu kommt, daß die ἀπ. χριστοῦ zwischen der ὀργὴ und δικαιοκρ. θεοῦ ganz am unrechten Orte eingeschoben wäre. Doch wie gesagt, ich erkenne die Lesart gar nicht an.

Der Gedanke des 6ten Verses, der nur mit Veränderung der Person des Verbi ganz aus Ps. LXII, 13. ist, hat an sich keine Schwierigkeit. Die von den ältern Theologen unserer Kirche hier erhobene Untersuchuug über die Frage, wie sich diese Behauptung mit der Lehre des Ap. von der Seligkeit durch den Glauben allein vertrage, ist von den neueren Exegeten seit Tholuck wieder aufgenommen und verschiedentlich behandelt worden. Meine aller Dogmatik fremde Exegese konnte sich auf eine Prüfung der ältern wie neueren Entwickelungen dieses Gegenstandes nicht einlassen, nur das glaube ich schuldig zu seyn, daß ich anzeige, wie mir diese Frage im Sinne des Ap. beantwortet werden zu müssen scheine. Zuerst nun ist es gar nicht einmal ganz richtig, daß Paulus die Seligkeit vom Glauben allein ableite, sondern nur die δικαιοσύνη, nach deren Empfang er ein sittliches Leben und Streben, wie er's V. 7. ohne Rücksicht auf das Christenthum beschreibt, ohne allen Zweifel allenthalben als Bedingung des einstigen Heilsgenusses im Reiche Gottes ansieht und einschärft; also sehr wohl sagen kann, am letzten Tage vergelte Gott einem Jeden nach seinem Thun hienieden, wie er denn auch ganz dasselbe 2 Kor. V, 10. Eph. VI, 8. in Bezug auf die Christen ausspricht; vgl. m. Bem. zur Korintherstelle. Sodann aber darf nicht vergessen werden, daß wenn auch dies nicht wäre, er sich noch nicht widersprechen würde, indem er hier gar nicht davon spricht, wie es seyn wird, seit der neue Gnadenweg von Gott vorgezeichnet worden ist, sondern davon, wie es schlechthin, ohne alle Rücksicht darauf, und ursprünglich gewesen ist; wobei er die Frage ganz auf der Seite liegen läßt, ob wirklich je ein Mensch dahin gekommen sey, oder habe kommen können, daß Gott ihm als gerechter Richter ewiges Leben verleihen könne, eine Frage, deren Erörterung ihm hier nicht nur überflüssig erscheinen mußte, sondern ihn auch von dem Gegenstande, mit dem er hier einzig beschäftigt ist, abgeführt haben würde. Die Heilsanstalt in Christo ist eine Abhülfe für die Unvermögenden, hebt aber auch nach Pauli Sinn die ursprüngliche Regel nicht auf, daß wenn der Mensch den Willen Gottes erfüllen könne, diese Erfüllung ihm das ewige Leben bringe.

V. 7. folgen die Ausll. und Herausgeber verschiedenen Konstruktionen, woraus verschiedene Deutungen hervorgehn. Oekum., Ambr., Est, Reiche, A. nehmen die drei Akkus. δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν als Objektsakkusative des Verbi ἀποδώσει, καθ' ὑπομ. ἔργου ἀγαθοῦ als die Norm des ἀποδιδόναι, und lassen die Worte ζητοῦσιν ζωὴν αἰώνιον als Charakteristik der Se-

ligkeitswürdigen nachfolgen. Eine gefällige und einfache Construktion ist dies sicher nicht, als charakteristische Bestimmung würde das Partic. den Artikel fordern (τοῖς ζητ., nehmlich denen welche suchen); ohne denselben kann es nur caussal gefaßt werden, aber — de Wettes Worte — hinkt unerträglich nach. An sich also stellt diese Constr. sich keineswegs als die beste dar, die Gründe aber, womit Reiche sie zu stützen gesucht hat, sind meist negative, der andern Erkl. entgegen gestellte, können also erst weiter unten in's Auge gefaßt werden. In der Annahme daß jene drei Akk. das Objekt von ἀποδώσει sey, stimmt Paulus mit ihm überein, weicht aber darin von ihm ab, daß er ζητοῦσιν ζ. αἰών. wirklich caussal und τοῖς καθ' ὑπομονὴν (denen Ausharrenden) substantivisch faßt, hierin sich Fritzsche's Verbindung nähernd, von der alsbald. Alle übrigen sehen ζωὴν αἰώνιον als Obj. jenes Verbi an, wogegen Reiche nur das Eine bemerkt hat, daß ὀργὴ καὶ θυμὸς V. 8. ein besserer Gegensatz gegen jene drei Akkus. als gegen die ζωὴ αἰώνιος sey, was dahin gestellt bleiben mag, da auch sie einen scharfen Gegensatz nicht bilden. Unter diesen Auslegern verbindet Schrader so: τοῖς μὲν ἀποδώσει ζωὴν αἰώνιον καθ' ὑπομονὴν ἔ. ἀγ. (nach der Beharrlichkeit im guten Werke, also hierin wie Reiche), ζητοῦσιν δόξ. καὶ τιμ. κ. ἀφθ. (da sie — suchen, also das Part. caussal wie Paulus, nur anders verbunden); nicht unmöglich, aber die Worte ungebührlich durch einander werfend; Bengel, Griesbach, Knapp, Fritzsche, in dieser Art: τοῖς — ἀγαθοῦ, (als Subst. verbunden), δόξαν — ζητοῦσιν, ἀποδώσει ζ. αἰώνιον, eos qui in virtute perstant, qui — sibi quaerunt, vita aeterna remunerabitur. Hier ist die Verbindung zum Subst. von Köllner getadelt und für sprachlich falsch gehalten worden, ohne Zweifel mit Unrecht, wie denn auch Fr. sie durch VIII, 5. u. a. Stellen vollständig gerechtfertigt hat, ja sie hat keine geringe Empfehlung in dem τοῖς ἐξ ἐριθείας V. 8. durch die parallele Form der Glieder; sie nicht anzunehmen bestimmt mich nur 1) die auch von ihrem Vertheidiger nicht genügend gehobene Schwierigkeit, daß das exegetische Mittelglied weder wie V. 8. durch καὶ verbunden ist, noch den Artikel hat, dessen Ergänzung aus dem ersten Gliede er von einem Andern kaum geduldet haben würde, wogegen die caussale Fassung des Particips, die er gestatten will, kaum im Sinne des Apostels liegen möchte; 2) die weit größere Natürlichkeit und Einfachheit der Construktion, welche von der Menge alter und neuer Ausll., neustens von Scholz, Benecke, Glöckler, Köllner, Olshausen, de Wette, Meyer, Dähne (Lehrbegr. S. 19.), Lachmann (Ausg.), festgehalten wird, und von der vorigen darin abweicht, daß καθ' ὑπομ. ἔ. ἀγ. als adverbiale Bestim-

mung mit ζητοῦσιν verbunden wird (nur Beza, mit dem Paulus hierin übereinstimmt, und Herzog bei Wolf, nahmen κρ. ἀγ. als abhängigen Genit. von δόξα, was längst widerlegt ist). Fritzsche stellt nur das entgegen, daß durch diese Verbindung **vs. 7. neque ipse concinnus sit neque ad vs. 8. concinne referatur.** Den ersten Theil dieser Beschuldigung gründet er auf die Länge des Participialgliedes, dem dann nur zwei Wörter, ζωὴν αἰών. entsprechen, den zweiten darauf daß diesen vielen Worten V. 8. nur τοῖς ἐξ ἐριθείας entgegen stehe. Was jene Länge anlangt, so möchte sie sich wohl aus den besten Schriftstellern in nicht seltenen Beispielen nachweisen lassen; die Kürze des dazu gehörigen Objektsakkus. findet sich eben so V. 8., und kann so wenig als jene Länge ein Grund gegen eine Erklärung seyn, wenn nicht nachgewiesen wird, daß dort zu viel und hier zu wenig gesagt sey; das Letzte aber ist nicht richtig, da V. 8. der Dativ aus drei Theilen besteht, und eine ganz andere Bauart hat. Härter ist Reiche's Tadel, doch dieser kann erst bei der Erklärung des Einzelen näher betrachtet werden. Dazu gehe ich nun über. Wie P. die ζωὴν αἰώνιον denke, geht aus den Stellen wo er ihrer erwähnt, deutlich genug hervor. Sie ist das Ziel des Hoffens und Sehnens der Gläubigen (Tit. I, 2. III, 7. 1 Tim. I, 16.), und als solches gewiß der Inbegriff alles Guten und Erhabenen, wozu er diese berufen glaubt, eben jene κληρονομία, jene überschwängliche δόξα, die er an andern Stellen als den Gegenstand seines Hoffens bezeichnet, liegt für ihn aber ganz in der Zukunft des neuen unsterblichen Lebens, nicht, wie bei Johannes, schon in der Gegenwart des jetzigen; sie ist Gottes Geschenk (VI, 23.), von der über den Gläubigen waltenden χάρις durch die δικαιοσύνη vermittelt (V, 21.), aber doch auch das τέλος (Endergebniß, Frucht) der im Gehorsam gegen Gott erzielten Heiligung (VI, 22.), die Aernte dessen welcher sich in diesem Leben zur Geistigkeit erhoben hat (Gal. VI, 8.). Sie könnte demnach allerdings als Ziel des menschlichen Strebens gedacht, also auch von einem ζητεῖν ζωὴν αἰώνιον gesprochen werden, was Köllner leugnet; doch folgt daraus nichts für die Annahme der oben abgewiesenen gezwungenen Construktion. Die Empfänger dieses ewigen Lebens sind nach der von uns angenommenen Wortverbindung οἱ δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ζητοῦντες. Hier sagt nun Reiche, ζητ. δ. κ. τιμ. gebe „ohne Objekt überhaupt keinen klaren Begriff, am wenigsten den welchen der Zusammenhang fordere", ζητ. ἀφθ. aber „kaum einen Sinn," und dies sein Hauptgrund gegen diese Verbindungsart. Da muß ich gestehn, daß ich ihn nicht begreife. Erstlich, was will er mit dem „ohne Objekt"? Was für ein Objekt der δ. und τ.

fordert er, oder kann er fordern? Sodann, warum soll denn δ. κ. τ. durchaus nur Ruhm und Ehre bedeuten? Ist denn δόξα nicht das was gegenwärtig den Menschen fehlt (III, 23.), nicht das, was meist an ihnen offenbar werden soll (VIII, 18.), wozu sie durch die Trübsal dieses Lebens vorbereitet werden (2 Kor. IV, 17.), was Christus jetzt schon hat, und die Auferstandenen einst empfangen sollen (Phil. III, 21. 1 Kor. XV, 43.), kurz ist sie nicht der bessere, höhere Zustand des Leibes nicht nur sondern des ganzen Seyns, den unser Ap. hoffte, und durch unermüdetes Streben zu erlangen suchte und ermahnte? Können wir nun auch für τιμὴ nicht eben solche Zeugnisse aus seinen Briefen beibringen, so ist doch wohl klar, daß das der δόξα ziemlich synonyme, nur der oratorischen Fülle wegen hinzugefügte Wort nichts davon verschiedenes andeuten werde; warum soll da ζητεῖν δ. κ. τ. keinen hierher passenden Sinn darbieten? Wenigstens einen ganz paulinischen bietet es, und mehr bedarf es nicht. Und warum ζητ. ἀφθαρσίαν keinen? P. lehrt ja, daß ὁ σπείρων εἰς τὴν σάρκα, die φθορὰν ärndte, deren Gegensatz die ἀφθαρσία ist (Gal. VI, 8.), konnte also von dem σπείρειν εἰς τὸ πνεῦμα auch als Frucht die letztere erwarten, wenn er gleich dort nicht sie, sondern ζωὴν αἰώνιον genannt hat. Und warum sollte wohl der, welcher 1 Kor. XV, 50 ff. sich mit so hoher Freude der künftigen ἀφθαρσία freut, die er nicht von seiner Natur, sondern von Gott, und nur für die Gläubigen erwartet, dieselbe nicht als Ziel menschlichen Strebens haben denken können? In allem diesen finde ich nichts was von der Verbindung der drei Akk. mit ζητοῦσιν abhalten könnte; sobald aber das nicht ist, tritt die Grammatik in ihre vollen Rechte ein, diese aber gebietet die sich von selbst gebende einfache Construktion jeder andern vorzuziehen. Wir erhalten demnach für die Empfänger der ζωὴ αἰών. die Vorstellung von Personen, welche aus dem gegenwärtigen Zustande der Mangelhaftigkeit, Niedrigkeit und Vergänglichkeit zu einem vollkommneren, erhabneren und unvergänglichen hinanstreben; wir finden daß P. dies Streben selbst habe und überall fordere; wir begreifen auch, daß wenn demjenigen welcher darnach sucht, ζωὴ αἰών. gegeben werde, er genau erhalte was er sucht, sein Loos mit seinem Streben in den besten Einklang trete; wir dürfen uns also bei dieser Auffassung beruhigen. Nur die das ζητεῖν bestimmenden Worte κατ' ὑπομ. ἔ. ἀγαθοῦ sind noch zu erklären. Der Sing. ἔργον kann mit Absicht gesetzt seyn, um darauf hin zu deuten, wie es nicht auf einzele ἔργα ankomme, sondern auf Ein ἔργον, d. h. eine durchgängig sittliche Richtung des gesammten Handelns. So Klee, Reiche, A. Doch möglich auch daß er nichts besonderes damit bezweckt. ὑπομονή, im N. T.

gewöhnlich die Geduld welche Unangenehmes trägt; die Ableitung von ὑπομένειν aber, d. h. tolerare, beharren überhaupt, giebt den allgemeinen Begriff der Standhaftigkeit, perseverantia, welcher an unserer Stelle paßt, mit welcher 1 Thess. I, 3. am besten verglichen wird. So wie dort ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος standhaftes Beharren in der Hoffnung, so hier ὑπομ. ἐ. ἀγ. standhaftes Beharren im sittlichen Handeln, das sich durch die entgegenstehenden Schwierigkeiten oder Verführungen nicht abbringen läßt. So die Ausleger, ältere und neuere, fast durchgängig. κατὰ nehme ich instrumental, wie IV, 16. 1 Kor. XII, 8. (vgl. mit den fg. Vss.). Demnach wird das ewige Leben denen zu Theil, welche durch standhaftes Beharren im sittlichen Handeln nach der Erlangung eines bessern, herrlichen und unvergänglichen Zustandes streben; und da nun gegen einen solchen Sinn gar nichts eingewendet werden kann, so halten wir uns nicht berechtigt, irgend einer andern Erklärung zu Liebe die von uns verfolgte natürliche Wortverbindung aufzugeben.

V. 8. werden wir ein Verlassen der begonnenen Construktion gewahr, indem anstatt eines von ἀποδώσει abhängigen Akkus. auf einmal der Nominat. folgt; einen bestimmten Grund dazu im Gemüthe des Schreibenden anzunehmen zeigt sich keine Nothwendigkeit. Origenes nahm ἐξ ἐριθείας caussal, und verband ohne auf καὶ zu achten τοῖς ἐξ ἐριθ. ἀπειθοῦσιν; eben so Glöckler, nur mit dem Unterschiede, daß er die Part. intensiv faßt (welche aus Ehrgeiz auch selbst der Wahrheit nicht folgen), was die Stellung der Worte nicht erlaubt. Es müßte heißen τοῖς ἐξ ἐριθ. καὶ (αὐτῇ) τῇ ἀληθ. ἀπειθοῦσιν. So bleibt nur übrig, τοῖς ἐξ ἐριθ. in Einen substantivischen Begriff zu verbinden. Zur Erklärung desselben bemerke ich zuerst, daß der Ausdruck mit ὁ ἐκ πίστεως III, 26. Gal. III, 7., οἱ ἐκ νόμου IV, 14., und den bei Johannes besonders häufig vorkommenden Formeln, εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ, τοῦ διαβόλου, τῆς ἀληθείας κ. τ. λ. zu vergleichen ist, in welchen allen der Sinn liegt: eine gewisse Eigenschaft an sich haben, welche sie dem was das Subst. anzeigt ähnlich macht, wie der Sohn dem Vater ähnlich ist, indem diese Ausdrücke ziemlich gleichbedeutend mit υἱόν τινος εἶναι sind. Vgl. m. christl. Philos. Th. 2. S. 252 f. Demnach sind οἱ ἐξ ἐριθείας diejenigen, welche die Eigenschaft der ἐριθεία an sich haben. Die Bedeutung des Wortes ἐριθεία*) war bisher sehr schwankend. Alte und neue Ausleger leiteten es entweder unmittelbar von ἔρις ab, und fanden dann hier homines contentiosos, die sich, verschiedenartig schattirt, bei Orig.,

*) So nehmlich, nicht ἐρίθεια, ist das Wort zu accentuiren, denn es kommt von ἐριθεύω.

Chryſ., Beza u. v. A. finden, oder mittelbar von ἐριθεία, und deuteten dann: Widerſpenſtige, ſich gegen Gott Auflehnende. So Grotius, geſtützt auf Stellen der LXX., von denen aber keine einzige ἐριθεία hat, Calv. A., neuerlich noch Scholz, Benecke, Paulus, Olsh., Reiche, de Wette. In der erſten Aufl. machte ich (meines Wiſſens zuerſt) den Verſuch einen Weg zu gehen, welchem ſeit der Zeit Schrader und Glöckler ſtillſchweigend, Köllner in der Hauptſache, Meyer ganz gefolgt iſt. Endlich hat Fritzſche, ausgerüſtet mit einem Apparat der mir in meinem Kreiſe freilich mangelte, in beſonderm Excurſe das Wort mit ſeiner bekannten Gründlichkeit behandelt, und ich freue mich wahrzunehmen, daß er in dem gelegten Grunde und den Hauptreſultaten mit mir übereinſtimmt. Ich erlaube mir, im Folgenden aus ſeinem Reichthum das zu entlehnen, was meiner Armuth abgeht. Stammwort iſt ἔριθος, ein Wort zweifelhafter Abſtammung (ſ. Fritzſche), deſſen aus Hom. Il. XVIII, 550. 560. hymn. in Merc. 296. Hesiod. ἔργ, II, 221. erkennbare Quantität ſchon allein gegen jede Verwandtſchaft mit ἔρις ſtreitet, und bedeutet in der älteren Sprache einen Tagelöhner oder überhaupt Lohndiener. Heſych.: ἐριθοι οἱ γεωργοὶ παρὰ τὸ τὴν ἔραν (falſche Ableitung) ἐργάζεσθαι, ἥτις ἐστὶ γῆ. καταχρηστικῶς δὲ καὶ οἱ ἐριουργοὶ ἢ μισθωτοί. Derſ. ἐρίθοισιν, ἐργάταις, γεωργοῖς. Demoſth. g. Eubul. p. 1313. Reisk. ſagt, viele einſt reiche Weiber wären jetzt τιτθαὶ καὶ ἔριθοι καὶ τροφήτριαι, Lohndienerinnen. Davon ἐριθεύειν und ἐριθεύεσθαι, um Lohn dienen, ſich etwas zu verdienen ſuchen; Heſych: ἐριθεύει εἰκῇ, ἐργάζῃ μάτην. Dieſe ältere, allgemeinere Bedeutung war im ſpäteren (helleniſt. und alexandr.) Gebrauch in die engere des Wollarbeitens übergegangen. Beiſpiele, für ἔριθος Jeſ. XXXVIII, 12. für ἐριθεύεσθαι Tob. II, 11. ἡ γυνή μου Ἄννα ἠριθεύετο ἐν τοῖς γυναικείοις. Aus der Bedeutung: ſich zu verdienen ſuchen, muß die zweite hervorgegangen ſeyn: ſich die Volksgunſt zu erwerben ſuchen, eine Faktion machen, durch Geld und Rednerkünſte ſich emporbringen, auf welche ſich Heſychius Gloſſen beziehen: ἠριθευμένων, περιλοτιμημένων. ἠριθεύετο, ἐφιλονείκει; desgl. δεκάζεσθαι bei Suidas, Philo's ἡγεμονία ἀφιλόνεικος καὶ ἀνερίθευτος (Leg. ad C. p. 1001. Fcf. II, 555. M.) und der Gebrauch vom Ambitus bei Wahlen (Ariſt. Polit. V, 2. 3. S. 292 f. Cas.) Nach dieſen Unterſuchungen können wir für unſer Wort nur noch zwei Bedeutungen in Anſpruch nehmen, Lohndienſt und Ränkeſucht, und müſſen fragen, welche ſich davon im N. T. finde? Wir betrachten die Stellen wo es vorkommt. Jak. III, 14. 16. ſteht es in Verbindung mit ζῆλος πικρός, aemulatio, invidia, als Quellen des Rühmens und Lügens gegen einander,

der ἀκαταστασία und jeder ſchlechten Sache; hier könnte freilich auch contentio einigermaßen paſſen, aber eigentlich iſt ſie, d. h. Zank oder Streit, die Folge der ἐριθεία; Widerſpenſtigkeit paßt weder in Bezug auf Menſchen noch auf Gott, wohl aber eine ſelbſtſüchtige Geſinnung, die ſich erheben, den andern ausſtechen will, d. h. die griech. ἐριθεία aufs Privatleben übergetragen. Gal. V, 20. iſt 1) ἐριθ. von ἔρις, das beſonders vorangeht, beſtimmt geſchieden; 2) an die Bedeutung der Auflehnung gegen Gott und Wahrheit gar nicht zu denken; 3) in der ſteigernden Reihe ἔρεις, ζῆλοι, θυμοί, ἐριθεῖαι, διχοστασίαι (seditiones), αἱρέσεις κ. τ. λ. die griech. Bedeutung ſehr paſſend. Das Nehmliche gilt von 2 Kor. XII, 20. Phil. II, 3., in einer Ermahnung zur Demuth und Einmüthigkeit, wird ἐριθ. mit κενοδοξία, Ehrgeiz, kaum etwas anderes bedeuten können, als ein ſelbſtſüchtiges, ambitiöſes Streben. Endlich Phil. I, 16., wo οἱ ἐξ ἐριθείας entgegengeſetzt ſind τοῖς ἐξ ἀγάπης, könnten die Vertheidiger von contentio ſich freilich auf V. 15. διὰ φθόνον καὶ ἔριν berufen; doch läßt ſich auch dort die griech. Bedeutung rechtfertigen, weil von Solchen die Rede iſt, welche durch ihr Predigen den Apoſtel ſtürzen wollen, ohne Zweifel um ſich zu erheben; und daß er grade daſſelbe habe ſagen müſſen wie V. 15., läßt ſich nicht beweiſen. Auch fürs N. T. und die paulin. Briefe iſt ſonach die Bedeutung feſtgeſtellt, und zwar harmoniſch mit dem griech. Sprachgebrauch. Da ſcheint es, als ließe ſich dieſelbe an unſrer Stelle, der einzigen übrigen, nicht abweiſen. Freilich ein ſo ſpecieller Ausdruck, gegenüber den ganz allgemeinen des 7ten Verſes, und hinterdrein auch hier wieder allgemeinere, ſprechen ſtark dagegen, ja ziehn hinüber, trotz dem Geſagten, zu der Erklärungsart derer welche Widerſtreben gegen Gott darin finden wollen. Doch Eine Betrachtung rettet vielleicht auch hier den Sprachgebrauch der Griechen. Der Apoſtel nehmlich ſpricht zwar hier ganz allgemein, aber ſein Augenmerk iſt doch beſtändig auf die Juden gerichtet, die er in dieſem ganzen Kapitel demüthig zu machen ſucht durch die Darſtellung, wie auch ſie keine Anſprüche haben an Gottes Gerechtigkeit, von der ſie nichts erwarten dürfen als Zorn und Strafe. Gäbe es alſo ein unſittliches Beſtreben, das ihnen gerade ganz beſonders eigen wäre, und machte Paulus dies beſonders namhaft, als des göttlichen Zornes werth, ſo würden wir, meine ich, um der Zweckmäßigkeit der Rede willen das entſchuldigen, was etwa an der logiſchen Anordnung verſehen wäre. Nun aber ein ſolches Beſtreben iſt der jüdiſche Particularismus, gegen den der Brief ſtreitet. Auch die Judenchriſten wollten keinem Heiden Zutritt gönnen in die Kirche, überall nur ſelbſt gelten, ihre Vorzüge geltend machen, und zu größtem Schaden des Ganzen allein

die Segnungen des Christenthums genießen. Ein solches Streben gehört unter den allgemeinen Begriff der ἐριθεία, wie sie sich im Privatleben zeigt, die Aufführung desselben ist höchst zweckmäßig; wozu noch kommt daß P. von seinen Gegnern allenthalben, und namentlich erst vor Kurzem wieder in Korinth, so viele Machinationen und Kabalen erfahren hatte, daß kein Wunder war, wenn ihm die Richtung des Gemüths, aus welcher dieselben ihm hervorzugehen schienen, also eben die ἐριθεία, als die allerverkehrteste und unsittlichste, die wahre Mutter alles Bösen erschienen wäre, und er, noch immer in den Umgebungen lebend, welche ihm des Unangenehmen so viel bereitet hatten, gerade sie als Repräsentanten aller Unsittlichkeit hinstellte, ohne darum die übrigen unsittlichen Gemüthsrichtungen auszuschließen, oder die Bedeutung des Worts zu ändern. Köllner und Fritzsche wollen eine solche Rücksicht in der Wahl des Ausdrucks nicht gelten lassen, und ziehen die Annahme vor, daß das Wort Trotz jener beschränktern Bedeutung doch hier in der allgemeinen der Bosheit oder sittlichen Schlechtigkeit überhaupt gesetzt sey: aber da diese sich nirgendsher erweisen läßt, so weiß ich nicht, wie man dabei dem schon von Meyer erhobenen Tadel der Willkürlichkeit entgehen wolle, und ob nicht aller Gewinn der obigen Untersuchung wieder verloren gehe, wenn man die dadurch gewonnene bestimmte Bed. mit einer so sehr erweiterten vertauscht, und halte es daher für besser, jene festzuhalten, und so wie ich es gethan aus dem Zwecke des Briefes und den Verhältnissen und Einflüssen, unter denen er entstand, die Erscheinung zu erklären, daß P. anstatt eines Wortes von weitem ein anderes von so engem Begriffe wählte. — Das Uebrige ist leicht; was ἀλήθεια sey ist I, 18. gezeigt, ἀπειθεῖν τῇ ἀλ. erklärt sich von selbst; πείθεσθαι τῇ ἀδικίᾳ ist vornehmlich um des Gegensatzes willen gesagt, doch darf man nur die ἀδ. von dem innern unsittlichen Triebe des Menschen verstehn, um auch diesen Ausdruck gerechtfertigt zu finden*). ὀργὴ καὶ θυμός bieten ABDEG. Syr. Vulg. H. Or. A. Lachm. Fr. für rec. θυμ. κ. ὀργή. Den Unterschied beider bestimmen die Grammatiker und Ausleger dahin, daß ὀργή den dauernden Groll, θυμός die zornmüthige Aufwallung bezeichne; ob aber P. diesen Unterschied hier wirklich gedacht habe, ist mir sehr zweifelhaft.

Im 9ten Verse wird der eben ausgesprochene Gedanke noch einmal wiederholt und etwas erweitert. Wahrscheinlich

*) Fritzsche, diese Auffassung tadelnd, erklärt ihn aus Personification der ἀδικία. Ganz richtig, aber was ist denn nun diese personificirte ἀδικία? Doch nichts anders als die innere Unsittlichkeit, und eben diese habe ich den innern unsittlichen Trieb genannt.

war es die Absicht des Apostels, nur diesen Satz von der Strafe der Gottlosigkeit zu wiederholen, und V. 10. von den Belohnungen der Tugend wurde bloß des Gegensatzes wegen anhangsweise hinzugefügt; daher ich auch V. 8. und 9. nicht durch Punkt, sondern nur durch Kolon von einander trennen würde. θλίψις *) (hebr. צָרָה Gen. XLII, 21.), ein im N. T. nicht seltener Ausdruck, eigentlich Drängen und Stoßen, dann aber Noth, Jammer, Trübsal, zu bezeichnen. στενοχωρία, eig. angustia, Enge des Raums (Plat. Theät. S. 195. A.), im A. und N. T. Verlegenheit, Angst, Noth; bei Paulus stets in Gesellschaft von θλῖψις, s. VIII, 35. 2 Kor. VI, 4., eine Verbindung die auch in der LXX. vorkommt, z. B. Jes. VIII, 22. für צָרָה וְחַשֵׁכָה, XXX, 6. für צָרָה וְצוּקָה. Den Unterschied beider erkennt man am deutlichsten aus 2 Kor. IV, 8. ἐν παντὶ θλιβόμενοι, ἀλλ' οὐ στενοχωρούμενοι· in allen Dingen gedrängt oder geplagt, aber nie in Verzweiflung oder Rathlosigkeit versetzt (s. m. Comm.). Den Unterschied den Köllner und Meyer setzen, daß θλ. die äußere Noth, στ. die innere Angst bezeichne, kann ich nicht anerkennen. In den Worten ἐπὶ — ἀνθρώπου will man einen Hebraismus für ἀνθρ. allein finden; ich sehe aber nicht warum es hebräisch seyn muß, wenn P. bemerklich macht daß nicht der Leib des Menschen, sondern die Seele es sey, welche die Unseligkeit jenes Lebens erfahre. Daraus wenigstens daß V. 10 nur παντὶ τῷ ἐργ. steht, folgt durchaus nichts, da P. nicht genöthigt war diese Bezeichnung überall zu wiederholen. de Wettes Einwand, daß es dann ἐπὶ ψ. παντὸς ἀνθρ. oder ἐπὶ π. ψ. ἀνθρώπων heißen müßte, scheint mir nicht Stich zu halten; wenn aber Fritzsche bemerklich macht daß nach der Lehre der h. S. die Höllenstrafen vorzüglich auf den Leib bezogen werden, so muß ich erwiedern, daß dies allerdings in den Darstellungen der Evangelisten so sey, daraus aber nichts für P. folge, der eine Auferstehung der Gottlosen gar nicht anzunehmen scheine. Und Etwas muß doch das wohl gelten, daß er eine solche Periphrase nirgends braucht. Die Auslassung des Verbi macht es halb ungewiß, ob P. hier ein Urtheil ausspreche, oder eine Art von Wehe ausrufe über den Sünder. Auch in κατεργάζεσθαι hat man nicht mehr zu suchen als im einfachen Verbum V. 10., nehmlich vollbringen. Auch

*) Ob θλῖψις oder θλίψις zu accentuiren sey (wie ich nach Lachmanns u. A. Vorgange in den Korintherbriefen gethan), scheint nach dem was Fritzsche zu d. St. mit Bezugnahme auf Lobeck ad Phryn. p. 107. Dindorf praef. ad Arist. Acharn. p. XV. über die Abweichung der Hellenisten in Hinsicht auf die Quantität des ι in ähnlichen Wörtern bemerkt hat, wenigstens sehr zweifelhaft zu seyn, und mag also dahin gestellt bleiben.

das Merkmal der Schlechtigkeit des Handelns kann die Präp. wohl nicht enthalten, obwohl an den von Fritzsche angeführten Stellen I, 27. VII, 17. 20. 1 Kor. V, 3. das verübte ἔργον ein böses ist. Wenigstens wird dasselbe Verbum auch vom guten Werk gebraucht VII, 18. XV, 18., wo das Merkmal der Schwierigkeit desselben kaum gefunden werden kann. εἰρήνη, das hier zu δόξα und τιμὴ hinzugefügt wird, ist bekanntlich im A. und N. T. ein sehr weiter Begriff, und soll wohl auch hier nicht nur den innern Seelenfrieden (Meyer), sondern jedes mögliche Gute bezeichnen; s. I, 7. Beiden Verkündigungen fügt der Ap. die Worte bei Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι, die wir schon I, 16. kennen lernten. Ein Zuerst, wie dort der Heilsverkündigung, so hier der Strafe und des Lohnes, setzt er überall für sein Volk; daß nicht Vorliebe ihn leite, lehrt V. 9.; wohl aber konnte ihn zu diesem Zusatze die Ueberzeugung bestimmen, daß ob auch alles sittliche Handeln an sich gleich gut, alles unsittliche gleich schlecht sey, doch Begabung mit Unterstützungen wie sie der Jude hatte, den Wollenden viel weiter fördern, den Widerstrebenden in viel schwerere Verantwortung bringen müsse, als den Heiden dem diese Unterstützung abgehe. Mehr suche ich nicht in diesen Worten. Er begründet das bisher Vorgetragene durch den V. 11. aufgestellten Gedanken, es sey bei Gott keine προσωπολημψία, d. h. er leitet den Grund seiner Behauptungen aus der Idee göttlicher Gerechtigkeit ab. Wo irgend im N. T. die Ausdrücke λαμβάνειν πρόσωπον, προσωπολήπτης, προσωπολημψία vorkommen, da bezeichnen sie immer ein ungleiches Verfahren, ein Verlassen des Pfades der Gerechtigkeit aus Rücksicht auf die äußern Verhältnisse und die Persönlichkeit der betheiligten Personen, kurz Parteilichkeit.

V. 12. Den Gedanken daß bei Gott eine solche Parteilichkeit nicht gefunden werde, will nun P. noch weiter ausführen, und zwar in der bestimmten Beziehung auf das Verhältniß der Heiden und der Juden, indem er zeigt, daß jeder von beiden Theilen mit seinem eignen Maße gemessen, d. h. nach dem was ihm als Förderungsmittel der Sittlichkeit verliehen sey, beurtheilt werde. Er spricht hier bloß von Solchen die gesündigt haben, obwohl bisher eine dopple Annahme Statt gefunden, Solcher die Lohn, und Solcher die Strafe zu erwarten haben. Der Grund hiervon scheint darin zu liegen daß P. urtheilt, der erste Fall könne gar nicht eintreten, es könne nie die Frage werden, nach welcher Regel Gott Belohnungen ertheile, weil Niemand sich derselben würdig mache. Wenigstens ruht ja doch auf dieser Ansicht seine Ueberzeugung von dem Bedürfnisse der Erlösung und des Glaubens daran für alle Menschen ohne Ausnahme. οἱ ἀνόμως ἁμαρτόντες sind ohne Zwei-

sel Heiden, alle diejenigen unter ihnen, welche gesündigt haben; denn von einem Unterschiede zwischen beharrlichen und nicht beharrlichen Sündern, den Neuere machen wollen, und daher hier das ἥμαρτον ohne alle Rücksicht auf den Aorist von beharrlichem Sündenleben verstehn (s. Rosenm., Flatt.), weiß Paulus nichts. Ihm ist Jeder der gesündigt hat, ohne Unterschied dem göttlichen Gerichte heimgefallen, das über ihn ergehen wird, wenn keine Versöhnung für ihn eintritt. Sie sündigen ἀνόμως, d. h. außer dem Gesetz; die Juden, welche das Gesetz haben (es giebt für P. nur Eins, nehmlich das Mosaische, das ihm die Gesammtheit der Offenbarung göttlichen Willens an die Menschen ist), sind ὑπὸ τὸν νόμον, ἐν τῷ νόμῳ, ἔννομοι; der Gegensatz ἄνομοι, welches Wort hier seine gewöhnliche Bedeutung: unsittlich, um des Gegensatzes willen ablegt (vgl. 1 Kor. IX, 21. nicht aber Apg. II, 23. wie Heumann will); ihr Zustand also ἀνομία, ihr Sündigen geschieht ἀνόμως d. h. χωρὶς νόμου, ohne das Gesetz gehabt zu haben. ἀπόλλυσθαι, Gegensatz von σώζεσθαι (s. zu I, 16.), umkommen; das Schicksal des Sünders der in der Sünde beharrt ohne Erlösung. Das Wort ist eigentlich zu nehmen, obwohl es auch in der Bedeutung, aktiv des Verlierens (Joh. XII, 25. Matth. XVI, 25. al.), und passiv des Verlorenwerdens (woher πρόβατα ἀπολωλότα Matth. X, 6. XV, 24.) vorkommt; denn der Lohn der Sünde ist der Tod (VI, 23.). Vgl. 1 Kor. XV, 18. *). ἀνόμως hier im zweiten Gliede muß nun bedeuten, ohne Anwendung des Gesetzes, d. h. nicht nach der Regel des Gesetzes. Sie werden zwar den Lohn der Sünde erhalten, dem kein Sünder vor dem gerechten Richtstuhl Gottes entgehen kann, aber es wird auf sie das Gesetz nicht angewendet werden. Die Part. καὶ vor ἀπολοῦνται dient zu Bezeichnung des richtigen Verhältnisses der Folge zum Grunde. Im zweiten Theile sind οἱ ἐν νόμῳ ἁμαρτόντες diejenigen, welche im Gesetze (III, 19.) oder unter dem Gesetze stehend gesündigt haben, also die Juden **). Heißt es nun von diesen κριθήσονται, so hat κρίνειν in diesem Zusammenhange

*) An Vernichtung, wie Fritzsche glaubt, habe ich weder hier noch bei irgend einer andern von mir erklärten Stelle gedacht oder denken können, da P. eine solche nirgends lehrt. Eben so entfernt aber bin ich gewesen, dem Ap. die Absurdität des Gedankens: mitius interibunt, aufbürden zu wollen, welche Fr. mir aufgebürdet hat.

**) Zu der Annahme daß ἐν hier eine instrumentale Bedeutung habe (per legem, Fritzsche), kann ich weder im Gegensatze noch im Zwecke dieser Worte eine Nöthigung erkennen. Denen welche ohne Gesetz werden die entgegen gestellt, welche mit Gesetz gesündigt haben, d. h. im Besitze desselben; ob auf dieses Sündigen das Gesetz Einfluß gehabt und welchen, darauf kam hier nichts an.

und als Parallele von ἀπόλλυσθαι wirklich die Bedeutung: verurtheilen *). διὰ νόμου durch das Gesetz; d. h. mit Anwendung des Gesetzes als Regel der Beurtheilung. Der Mangel des Artikels hat Scholz, Paulus, A. bewogen den Satz als einen allgemeinen Satz, also νόμος nicht vom mosaischen Gesetze selbst, sondern nur von einem (geoffenbarten) Gesetze überhaupt zu verstehn, welchem dann freilich im Zusammenhange das jüdische als concretum unterzuordnen seyn würde. Die Möglichkeit dieser Annahme in einem Satze wie dieser läßt sich gar nicht leugnen, aber νόμος ohne Art. bezeichnet bei P. dasselbe wie mit Art., und zwar (solche Stellen abgerechnet wo gar keine Beziehung auf das jüdische Statt finden kann) wahrscheinlich allenthalben. Dieser mehrmals von mir ausgesprochenen Behauptung ist hie und da widersprochen worden; ich halte es daher für nothwendig hier einmal für allemal den Beweis zu führen. An folgenden Stellen: R. 23. 25. 27. V, 13. 20. VII, 1. X, 4. XIII, 8. 10. 1 Kor. IX, 20. Gal. III, 10. 11. 21. 23. IV, 4. 5. 21. V, 4. VI, 13. Phil. III, 5. 6. 9. kann, wenn man nur einigermaßen auf Sinn und Zusammenhang Rücksicht nehmen will, an ein Gesetz überhaupt nicht gedacht werden, sondern nur an das bestimmte, mosaische. Neben diesen steht eine geringe Anzahl anderer, wo eine weitere Fassung möglich wäre, so daß, wären sie die einzigen, man an das mos. Gesetz vielleicht nur insofern denken würde, als dasselbe in der Gattung mit enthalten ist, bei dem Vorhandenseyn der vorgenannten aber und der Rücksicht auf den Kampf des Apostels gegen die jüdischen Meinungen und Vorurtheile, die specielle Fassung doch wohl vorzuziehen hat. Dahin rechne ich III, 21. (χωρὶς νόμου kann heißen: ohne Zuthun (irgend) eines Gesetzes, aber im Zusammenhange liegt eine so nahe Beziehung auf das mosaische, daß man es weit richtiger von diesem deutet) 31. (νόμον καταργεῖν könnte wohl bedeuten: alles Gesetz überhaupt aufheben, aber daß P. nur an das jüdische denke, ist wenigstens höchst wahrscheinlich.) IV, 13. 14. VI, 14. 15. VII, 9. (ἔζων χωρὶς νόμου kann hei-

*) Eine bedeutungsvolle Milde gegen die Juden (de Wette) kann ich darum hier nicht finden, weil der Zweck der Stelle ist diese zu belehren, daß sie eben so verdammlich seyen, und dem göttlichen Urtheile eben so wenig entgehen werden als die Heiden. Hatte der Ap. einen bewußten Grund für den Wechsel, so konnte es der seyn, daß ein Richterspruch im eigentlichen Sinne nur da erfolgen könne, wo ein Gesetz sey nach welchem er erfolge. Die ἀπώλεια der Heiden war anerkannt, und nur das ἀνόμως hier bemerklich zu machen; das κρίνεσθαι der Juden mußte er erst behaupten, und thuts mit dem Gedanken daß bei der allbekannten Strenge der gesetzlichen Forderung Jeder sich selbst sagen könne, daß wer nach dem Gesetze gerichtet werde, auch durch das Gesetz verurtheilt werden müsse.

ſen: ich lebte ohne ein Geſetz zu haben; aber im ganzen Abſchnitte ſpricht der Ap. von keinem andern als dem jüdiſchen, wie ſollten wir da annehmen, er meine hier ein allgemeineres?) Gal. II, 19. 21. (nur künſtliche Deutungen erlauben hier eine andre Deutung) III, 18. (ſo mitten inne zwiſchen Ausſprüchen über das moſaiſche Geſetz, daß ohne Zwang ein anderes zu denken unmöglich wird). Endlich finden ſich noch einige, welche allerdings allgemeine Sätze enthalten, die von jedem Geſetze geſagt werden können, von denen aber wenigſtens das gewiß iſt, daß P. ſie nicht ohne beſtimmte Rückſicht auf das Geſetz deſſen Vertheidiger er bekämpft, ausgeſprochen habe, III, 20. IV, 15. VII, 8. Gal. V, 18. 20. Die angeführten aber ſind alle welche hier in Betracht gezogen werden können, ihre Vergleichung wird, ſo hoffe ich, den Leſer überzeugen, daß meine Behauptung über die Bedeutung von νόμος bei P. nicht aus der Luft gegriffen, ſondern ſeinem reichlich bezeugten Sprachgebrauche entnommen ſey.

V. 13—15. werden von ſehr vielen Auslegern, neuſtens von Reiche, Schölz (Ausg. nicht im Comm.), als Parentheſe angeſehn, und V. 16. unmittelbar an V. 12. angeknüpft. Die völlige Entſcheidung kann erſt bei V. 16. ſelbſt gegeben werden; für jetzt fällt ſoviel in die Augen, daß V. 13. ſo mit dem Vorhergehenden zuſammenhange, daß wenn nicht im Verfolg eine andere Nothwendigkeit ſich darthue, Niemand auf den Gedanken einer Parentheſe fallen könne. Wir haben einen Satz vor uns, welcher, in unmittelbarem Zuſammenhang mit den letzten Worten, dazu dienen kann und ſoll, die Behauptung, auch die Juden, wiefern ſie ſündigen, ſeyen dem göttlichen Strafgerichte unterworfen, zu rechtfertigen. ἀκροαταὶ νόμου*), Hörer des Geſetzes, im Gegenſatz gegen die ποιηταὶ deſſelben d. h. die welche es erfüllen, wie Jak. I, 22—25. Es iſt bekannt daß nicht allein überhaupt im Alterthume mehr gehört als geleſen wurde, und daher die Wörter welche jenes bedeuten, dieſes oft mit anzeigen, ſondern auch die Juden weniger in ihren heiligen Schriften laſen, als dieſelben an den Sabbaten vorleſen hörten. δίκαιον εἶναι παρὰ τῷ θεῷ, und δικαιοῦσθαι ſind hier offenbar völlig gleichbedeutend, und erklären eins das andere. Es iſt hier nicht ſowohl die Rede von dem innern ſittlichen Zuſtande, der Tugend oder Heiligkeit des Menſchen, als vielmehr von der Geltung welche ihm von Gott beigelegt wird; δικαιοῦσθαι, wie ſchon Erasmus die Sache richtig aufgefaßt hatte, heißt: von Gott für δίκαιος d. h. für einen ſeines Wohlwollens würdigen

*) Der Artikel vor νόμου fehlt beide Male in ABDG. Dam., das zweite Mal auch in E., und iſt daher auch von Lachm. weggelaſſen worden.

Menschen gehalten, erklärt, behandelt werden, δ. παρὰ τ. θ. nach Gottes Urtheil δ., geltend bei Gott als δ. — Der Gedanke unsers Verses ist also dieser: Nicht auf das Haben und Hören d. h. den Besitz und die Kenntniß des Gesetzes kommt es an, wenn es sich fragt, wer vor Gott als δ. gelten d. h. ihm wohlgefallen und seines Segens genießen werde, daß etwa der Jude durch sein Judenthum allein schon dieses höchste Ziel menschlichen Wünschens erreicht habe; sondern auf die Erfüllung desselben. Hierin liegt nun zugleich der Gedanke, daß er, wenn er kein ποιητὴς sey, nicht δίκαιος, also ἄδικος, und als Solcher dem göttlichen Zorne unabwendlich heimgefallen sey. So ist durch diesen Satz das in der That bewiesen, was zu beweisen war, daß wer das Gesetz habe, nach dem Gesetz gerichtet werden solle.

V. 14. wird es wieder nöthig seyn erst über das Einzele zu sprechen, ehe wir auf den Zusammenhang Rücksicht nehmen. ὅταν ἔθνη — ποιῇ. Hier ist zuerst ἔθνη, obwohl es keinen Artikel hat, doch nicht von Individuen, etwa von einzelen besseren Gliedern der Heidenwelt, sondern von der Gesammtheit zu fassen. Zwar ist zuzugestehn, daß das was hier P. sagt, wenn ja von Welchen, nur von Einzelen gesagt werden könne; aber nicht allein ist es etwas charakteristisches bei unserm Apostel, daß er sich in seinen dogmatischen Darstellungen wenig um Einzeles und Individuelles bekümmert, und statt dessen immer große Ansichten über das Ganze faßt und aufstellt, gesetzt auch daß im Einzelen Vieles denselben nicht Entsprechendes vorkommen sollte, wodurch eben seine Lehre die Großartigkeit erhält, die man mit Recht an ihr bewundert; sondern es ist auch dem Kenner der griech. Sprache nicht unbekannt, daß wenn adjektivische Bestimmungen mit eigenem Artikel dem Substantiv nachfolgen, dieses des Artikels entbehren kann, ohne darum minder bestimmt zu bleiben als mit demselben. Eben so IX, 30. wo er das Ganze der Heidenwelt umfassen muß, und doch sagt: ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην, vgl. Plat. Krit. S. 52. D. ξυνθήκας τὰς πρὸς ἡμᾶς αὐτούς. Charm. S. 156. D. ἰατροὶ οἱ Ἕλληνες, und m. Anm. zu Plat. Gastm. S. 101. Wir haben daher zu übersetzen, um seinen Sinn zu treffen: die Heiden welche das Gesetz nicht haben. Uebereinstimmend Reiche, Köllner, de Wette, während Benecke, Schrader, Glöckler, Meyer, Fritzsche, das wahre Sachverhältniß, meine ich, mehr als die pauliniſche Auffassungsart ins Auge fassend, sich für einzele Heiden erklären. Daß der Artikel hier nicht entscheidend sey, lehrt Eph. II, 11., wo er in der Anrede an bestimmte Theile der Heidenwelt doch sagt ὑμεῖς τὰ ἔθνη. Unrichtig übrigens Reiche τὰ μὴ ἔχοντα, obgleich sie nicht haben. Dies wäre μὴ ἔχ. ohne Artikel. Eine bessere Stellung wäre τὰ μὴ ἔχοντα νόμον. —

ποιεῖν*) τὰ τοῦ νόμου wird von den meiſten Auslegern von Erfüllung deſſen verſtanden, was das Geſetz gebiete; doch hat die Ueberzeugung, Paulus könne von den Heiden eine ſolche nicht behaupten, einige Erklärer, Beza, Jak. Capellus, Bochart, Wetſt., A., auch neuerlich Flatt bewogen, die Worte vielmehr ſo zu verſtehn, daß die Heiden das Nehmliche thun was das Geſetz thue, nehmlich das Gute befehlen, das Böſe verbieten und beſtrafen. Grammatiſch falſch iſt dieſe Erkl. nicht, aber vor Augen liegt daß P. hier nicht von dem zu ſprechen hatte, was der Heide von Andern fordere, ſondern was er ſelbſt thue, und hätte man nicht ſein oder das eigene Syſtem in Gefahr geglaubt, man hätte ſich ihr nicht zugewandt. Aber dieſe Gefahr iſt nicht vorhanden. Freilich bezeichnet ὅταν nicht nur einen möglichen und gedachten Fall, deſſen Eintreten das zur Folge haben würde, was der Nachſatz ausſpricht, ſo daß P. etwa nur die Annahme aufſtellte: Geſetzt die Heiden thäten ſo oder ſo, ſo würde das und das die Folge davon ſeyn, ſondern iſt unleugbar temporal (nicht si, ſondern quum oder quoties, quotiescumque), und P. ſetzt alſo das ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου als etwas wirklich — nicht immer (dann ſtände ἐπεί oder ἐπειδή, cauſſal), aber doch in einzelen Fällen — geſchehendes, aber τὰ τοῦ ν. ποιεῖν bedeutet nicht: das ganze Geſetz erfüllen, ſo wenig als πράττειν τὰ τοῦ βασιλέως bedeutet: alle Angelegenheiten des Königs betreiben, ſondern der Artikel dient nur zur Herſtellung des Subſtantivbegriffes, und ſo wenig daher ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου bedeutet: Etwas von dem thun was das Geſetz erheiſcht, ſo gewiß tritt es doch ein, ſobald ein Menſch einem Theile ſeiner Forderungen genügt, und unſer Vorderſatz ſagt alſo nur: ſo oft die Heiden (in irgend einem Stücke) das thun was das Geſetz erfordert. τὸν νόμον konnte er gar nicht ſagen, weil die Heiden ohne Kenntniß des Geſetzes zwar das thun können was (ohne ihr Wiſſen) das Geſetz gebietet, nicht aber das Geſetz ſelbſt weder ganz noch zum Theil befolgen. Jenes aber kann er ſagen ohne ſich im mindeſten zu widerſprechen, denn wir werden ihm doch nicht zutrauen, daß er an gar keine tugendhafte Handlung unter den Heiden glaubte, für ſeine Behauptung aber genügte ſchon eine einzige; denn hat Einer das Geſetz im Herzen eingeſchrieben, ſo habens alle. Steht aber die Sache ſo, ſo verſchwindet jeder Reiz eine andere Erklärung ſuchen zu gehn. — φύσει, das noch zu betrachten iſt, verbinden faſt alle Ausleger mit dem Nachſatze, wogegen ich in der erſten

*) ποιῶσιν AB. Clem. Str. I, 19. (p. 136. S. 374. Pott.) II, 9. (p. 163. S. 452. P.) Or. XVII. in Mt. p. 121. (Lomm.) fgm. gr. in Rom. p. 258. Dam. Lachm. ποιοῦσιν D*G.

Aufl. nach Bengels Vorgange es mit ἔχοντες verband, worin mir Usteri (Lehrbegr. S. 30.) gefolgt ist. Mich leitete Theils die Meinung daß sich die andere Verbindung mit dem Sprachgebrauche des Ap. nicht vertrage, Theils die von den Vorgängern empfangene Bedeutung: vermöge des innern Triebes ihrer sittlichen Natur, dessen allerdings im Vordersatze noch nicht zu erwähnen war. Jetzt aber, überzeugt, daß es bei der weiten Bedeutung sowohl von φύσις überhaupt, als auch von φύσει besonders, einen so bestimmten Sprachgebrauch kaum geben könne, und bei P. in der That nicht gebe, nicht minder daß man nur φύσει weit genug fassen dürfe — wie denn ohne Zweifel Jeder φύσει dasjenige thut, wozu er nicht durch Anleitung von außen her veranlaßt worden ist —, um auch den zweiten Anstoß gehoben zu sehn, kann ich nicht mehr anstehn mich der Verbindung hinzugeben, welche durch die Stellung unleugbar empfohlen wird, und einen schönen Gegensatz darbietet. Von Natur thun die Heiden τὰ τοῦ νόμου, d. h. ohne durch Gebot von außen her dazu getrieben zu werden. — Der Nachsatz ist leicht; im Subjekt wird durch die Wiederholung der Worte νόμον μὴ ἔχοντες, die hier concessiv zu fassen sind, ein Contrast gebildet gegen das Prädikat, der nicht unkräftig ist; das Präd. selbst ἑαυτοῖς εἰσι νόμος, sie sind sich selbst Gesetz, hat den Sinn: Sie vertreten sich selbst die Stelle des Gesetzes, sind also auch nicht schlechter als die Besitzer desselben, ja wohl besser, wenn sie's erfüllen und jene nicht. — Was nun zuletzt die Verbindung dieses V. mit dem Vorhergehenden und seine Bedeutung im Gedankengange des Ap. anlangt, so glaube ich die Annahme daß er den ersten Theil von V. 12. beweisen solle (Calvin, Pareus, Koppe, de Wette, A.), aus folgenden Gründen verwerfen zu müssen: 1) weil es nicht ohne Unordnung und Verwirrung der Gedanken geschehen könnte, wenn der Ap. erst den zweiten und darnach den ersten Theil beweisen wollte, 2) weil ein solcher Beweis in den Worten gar nicht enthalten ist, indem er dort von der ἀπώλεια der Heiden spricht, welche gesündigt haben, hier aber von ihrer Beobachtung des göttlichen Gesetzes auch ohne Kenntniß desselben. So bleibt nur übrig, mit V. 13. zu verbinden, was auch an sich schon das Einfachste und Natürlichste ist. Nun war da der Hauptgedanke, nicht das Haben sondern das Vollziehen des Gesetzes führe zur δικαιοσύνη. Diesen Satz kann er mit V. 14. nicht beweisen wollen, sondern es bleibt nur übrig daß er ihn erklärend beifüge, um jenen auch auf die Heiden auszudehnen, also in dieser Weise: Obiger Satz gilt völlig allgemein, denn auch die Heiden zeigen durch ihr manchmaliges Thun dessen was im Gesetz geboten ist, daß sie ein Gesetz gleichen Inhalts in ihrem Innern tragen, daß also

auch bei ihnen von einem ποιεῖν τὸν νόμον die Rede sey. Ganz deutlich tritt dies bei der Form welche P. dem Satze gegeben hat, nicht hervor, und würde klarer werden, wenn er geschrieben hätte: καὶ γὰρ (= καὶ γὰρ καὶ) ἔθνη τὰ — ἔχοντα ὅταν φύσει ποιῇ κ. τ. λ.; seine Meinung indeß kann fast nur diese gewesen seyn. Aehnlich Köllner, Olsh., Fritzsche. Andere anders.

V. 15. Den causalen Zusammenhang in der relat. Form erkennen alle Ausleger an, und nehmen das Folgende als Beweis von V. 14.; nur Koppe setzt ὅτινες ἐνδ. gleich ἀλλ' ἐν αὐτῷ τούτῳ ἐνδ., aber es möchte schwer weiden ein adversatives Verhältniß der Sätze herauszufinden. ἐνδείκνυσθαι, declarare, demonstrare, beweisen, darthun, offenbaren, vgl. IX, 17. 22. 2. Kor. VIII, 24. Eph. II, 7. τὸ ἔργον τοῦ νόμου kann grammatisch betrachtet entweder das ἔργον seyn, welches dem ν. angehört, oder welches vom ν. hervorgebracht, oder welches von ihm befohlen wird. Im ersten Falle müßte man mit Orig., Weller, S. Schmidt, Bengel, A. einen Gegensatz von Buchstaben und ἔργον annehmen, und τὸ ἔ. als den rechten wahren Kern und Inhalt des Gesetzes verstehn*). Der Sinn wäre gut und passend; nur kann ἔργον diese bloß auf dem Gegensatz ruhende Bedeutung nicht haben, wenn kein Gegensatz wirklich vorhanden ist, hier aber findet sich nicht die leiseste Spur eines solchen, daher kann man nicht einstimmen. Im zweiten Falle würde man entweder auf die Erklärung geführt werden, welche Grotius giebt: id quod lex in Judaeis efficit, nempe cognitionem liciti et illiciti, womit Turretin einstimmt, oder mit Glöckler, Meyer, die Gerechtigkeit oder das gesetzmäßige Handeln als das Werk des Gesetzes betrachten, oder endlich mit den Vers 14. angeführten Auslegern an das Geschäft des Gesetzes, das Gute zu gebieten und das Böse zu verbieten, denken müssen. Die erste dieser Erklärungen würde sich mit dem Zusammenhange vertragen („sie zeigen nehmlich durch ihr Thun daß die Kenntniß des Rechten und Unrechten, welche bei den Juden durch das Gesetz gewirkt ist, in ihren Herzen ist"), auch einen pauliniſchen Gedanken geben, denn das Gesetz wirkt diese Erkenntniß seiner Ueberzeugung nach; aber der Gedanke wenigstens für den Leser hier, wo der Ap. sich noch gar nicht über die Wirkungen des Gesetzes erklärt hat, unverständlich bleiben; bei der zweiten würde, da das Gesetz nach P. die Gerechtigkeit nicht wirken kann, auch diese nicht als

*) Eben dahin scheint Benecke's Uebersetzung: das Wesen des Gesetzes, zu zielen, seine Erklärung aber: die Aufgabe des Gesetzes, das was es bewirken soll, wozu es da ist, das Gesetz seinem Zweck und Wesen nach, deutet vielmehr auf die zweite Art der Auffassung.

eingeschrieben gedacht werden könnte, nur von der Idee der Gerechtigkeit welche der Zweck des Gesetzes allerdings ist, die Rede seyn können, wie auch Glöckler nur sagt: was das Gesetz bewirken will; aber im ἔργον liegt nicht die Bezeichnung dessen was das Gesetz bezweckt und nicht bewirken kann, sondern was es in der That bewirkt; die dritte nennt wirklich etwas was das Gesetz thut, aber dies ist nicht das in die Herzen eingeschriebene ἔργον, sondern würde ein solches sein, das aus der hier befindlichen Erkenntniß hevorgehe, wozu noch kommt daß diese Erkl. nur Statt finden könnte, wenn wir ihr V. 14. Statt gegeben hätten. Ans diesen Gründen muß ich die zweite Auffassungsart des Genitivs in ihren verschiedenen Erscheinungsformen abweisen. Die dritte findet sich bei Heumann, Chr. Schmidt, Scholz, Paulus, Reiche, Köllner, de Wette, Fritzsche mit einigen Schattirungen. Ihr steht von Seiten der Grammatik nichts entgegen, denn nicht nur kann der Genitiv diese Bedeutung haben, sondern auch, daß er sie wirklich habe, zeigt der häufige Plural ἔργα τ. νόμου, z. B. III, 20. 28. IX, 32. Gal. II, 16. Man wendet ein, in diesem Sinne würde P. auch hier den Plural gebraucht haben, wie denn auch Reiche und Fritzsche τὸ ἔργον = τὰ ἔργα setzen, und allerdings glaube ich, wenn P. hier dasselbe dachte wie sonst, wo er τὰ ἔργα setzt, so würde er auch den Plural geschrieben haben; aber ich urtheile daß er dies gar nicht durfte, denn damit hätte er die einzelen gesetzmäßigen Handlungen selbst angezeigt, die unmöglich ins Herz eingeschrieben gedacht werden können. Dies kann nur von dem Ganzen einer gesetzmäßigen Handelweise gesagt werden, welche als allgemeine Form, als Idee, gar wohl im Gemüthe liegend oder eingezeichnet genannt werden mag, und nothwendig durch den Singular ausgedrückt werden mußte, wie er auch V. 7. ἔργον ἀγαθὸν im christlichen Sinne gebraucht hat. Uebereinstimmend Köllner, de Wette, Fritzsche findet diese Unterscheidung und ihre Begründung sonderbar. Mir will dies noch nicht gelingen, denn ich kann mir wohl eine allgemeine Norm des zu Thuenden ins Herz eingeschrieben denken, welche mit der im mos. Gesetze gegebenen übereinstimme, nicht aber einen „indicem rerum faciendarum vitandarumque," und werde überdies gewahr wie geringen Werth P. allenthalben auf die einzelen ἔργα νόμου legt. Ließ sich nun gleich ebenfalls sagen, das Gesetz sey eingeschrieben, so glaube ich, das was P. hier sagt, sey richtiger. Das was ihm Gesetz heißt, nehmlich das mosaische, fehlt den Heiden, aber die Beschaffenheit des Handelns, welche der Befolgung seiner einzelen und speciellen Vorschriften als Idee zum Grunde liegt, liegt auch in ihnen als ein allge-

meines Bild des ſittlichen Handelns. Wir haben daher gar nicht nöthig τ. τ. ν. periphraſtiſch oder pleonaſtiſch für τὸν νόμον zu nehmen, wie von Wolf, Böhme, Koppe, Roſenm., Tholuck geſchehen iſt, ſondern werden bei der zuletzt gegebenen Erklärung ſtehen bleiben dürfen. Daß ferner γραπτὸν ἐν τ. κ. αὐτῶν durchaus für γεγραμμένον ſtehe, liegt am Tage; eine Hindeutung auf die Einſchreibung des moſaiſchen Geſetzes in ſteinerne Tafeln kann zugegeben werden (vgl. 2 Kor. III, 3.), aber der Begriff des Unauslöſchlichen, den Einige darin entdecken wollen, liegt hier zu fern. Wir fragen zuletzt: wodurch offenbaren die Heiden das Geſagte? Die allgemeine Antwort iſt: Eben durch das V. 14. angeführte ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου. Nur Tholuck und Köllner wollen dies nicht, ſondern finden die Antwort in den folgenden Worten. Wir betrachten dieſelben. συμμαρτυρεῖν wird von vielen Auslegern für das verſtärkte Simplex genommen, als Grot., Koppe, Tholuck, Kölln. Olsh., was aber wenigſtens nicht erwieſen werden kann; von andern als una testari, wo dann ehedem der andere Zeuge aufgeſucht, und bald dieſer bald jener gefunden wurde, ſ. S. Schmidt; und auch wem das Zeugniß abgelegt werde, darüber urtheilen die Meiſten zwar, den Heiden, Flatt jedoch τῷ νόμῳ oder τῷ ἔργῳ τοῦ νόμου. So weit ich das Verbum kenne, hat es zwei Bedeutungen: zugleich mit Jemand zeugen, und für Jemand (der im Dativ ſteht) Zeugniß geben. Dieſe findet ſich Xenoph. Hell. III, 3, 2. *). Nehmen wir jene an, ſo bezeichnet P. das Zeugniß des Gewiſſens der Heiden als hinzukommend zu dem ihres Thuns (V. 14.) für die Wahrheit daß

*) Fritzſche will dies nicht gelten laſſen, indem er das Zeugniß der Mutter für die Unächtheit des Leotychides als das eine, die Zeit der Geburt deſſelben als das andere Zeugniß angeſehn wiſſen will. Er nimmt folglich die Worte: ἀλλ' ἡ πολὺ κάλλιον ἐκείνου εἰδυῖα μήτηρ καὶ νῦν ἔτι φησίν, als Worte des Ageſilaos, die ich aber nur dem Leotychides beilegen kann. Dazu beſtimmt mich 1) daß ſie als Antwort auf Ageſ. Rede: ὄντινα καλεῖς πατέρα οὐκ ἔφη σε εἶναι ἑαυτοῦ ſehr gut paſſen, und eben ſo die folgenden durch ἀλλὰ eingeführten Worte als Gegenrede des Ageſilaos; 2) daß Ageſilaos den Sinn: deine Mutter bezeugt noch immer daß du ihr Sohn nicht ſeyſt, ſo ausdrücken mußte: οὐδὲ νῦν φησίν; 3) daß gar nicht denkbar iſt daß die Mutter, welche auch früher öffentlich den Sohn immer als Sohn des Agis, nur im engern Kreiſe ihrer Freundinnen und Dienerinnen als Sohn des Alkibiades bezeichnet hatte (Plut. Alk. 23. Ageſ. 3.), jetzt, nachdem derſelbe vom ſterbenden Agis ſeine öffentliche Anerkennung erlangt hatte (Plut. Ag. 3.), ſo thöricht und lieblos gegen ihn geweſen ſeyn werde, ihn durch ihre Erklärung ſeiner Unächtheit von der Thronfolge auszuſchließen. Gehören aber jene Worte dem Leotychides, ſo fällt das erſte Zeugniß weg, und συνεμαρτύρησεν αὐτῷ kann nur noch bedeuten: hat für ihn gezeugt. Ob es Röm. VIII, 16. XI, 1. eben dies bedeute, ſoll an den betreffenden Stellen unterſucht werden.

τὸ ἔργον τοῦ ν. γραπτὸν ἐστιν ἐν τ. καρδ. αὐτῶν, bei der andern als ein solches welches zu ihren Gunsten diese Wahrheit bezeuge, und dann muß αὐτοῖς ergänzt werden. In beiden Fällen aber enthält unser Participialglied nicht das Mittel der ἔνδειξις, sondern etwas zu ihr hinzukommendes, die ἔνδ. muß also in ihrem Thun V. 14. gesucht werden, und die entgegengesetzte Ansicht, die, wenn überhaupt, nur bei der Annahme bestehen kann, das συμμαρτ. = μαρτυρεῖν sey, muß abgewiesen werden. Beides konnte P. sagen, aber wiefern bei der ersten Erkl. (mit zeugen) die Ergänzung von αὐτοῖς nicht erfordert wird, und das Vorhandensein und Richten des Gewissens allerdings ein Zeugniß für das Daseyn des Sittengesetzes in den Herzen ist, sowohl als jenes Thun, halte ich diese jetzt für vorzüglicher als die zweite, früher von mir angenommene. Man kann demnach übersetzen: wovon auch ihr Gewissen Zeugniß giebt = und hierzu kommt noch das Zeugniß ihres Gewissens. — Das letzte Glied dieses V. enthält einen neuen, zum vorigen hinzutretenden Gedanken, indem die Verbindung von τῶν λογισμῶν mit τῆς συνειδήσεως nicht allein durch die dazwischen gestellten Worte μεταξὺ ἀλλήλων, sondern auch dadurch unmöglich wird, daß in diesem Falle vor dem ersten Particip der Artikel wiederholt werden müßte. Die λογισμοί, sagt P., d. h. die Gedanken der Heiden (das Wort steht nur noch 2 Kor. X, 5. s. z. St.), κατηγοροῦσιν ἢ καὶ ἀπολογοῦνται, verklagen oder auch (Andeutung, daß das Verklagen Regel, das Vertheidigen seltene Ausnahme sey) vertheidigen. Man kann hier aus dem Zusammenhange hinzudenken: den Menschen in Bezug seines Thuns. Gar nichts (wie Fritzsche) hinzuzudenken, scheint weder nothwendig noch rathsam. Manche (zuletzt Köllner) haben ἀλλήλων als Objekt genommen, aber dagegen spricht nicht nur die Stellung, sondern auch daß die λογισμοί hier nicht als die Schuldigen oder Unschuldigen, sondern dem Menschen gegenüber als seine Beurtheiler erscheinen müssen. Man verbindet daher mit Andern (Meyer, Fritzsche, A.) richtiger μεταξὺ ἀλλήλων, was nur unter einander bedeuten kann, und das Gegeneinanderstehn der anklagenden und vertheidigenden Gedanken bezeichnen wird. Hiermit aber fällt die adverbiale Fassung von μεταξύ, welche Köllner noch festhalten wollte (während dem, dabei) hinweg. Unmöglich aber kann hier eine Veränderung unbemerkt bleiben, welche der Standpunkt des Ap. erhalten hat. Alles bisherige bezog sich auf den Fall der V. 14. als wirklich angenommen worden war, daß Heiden sittlich handeln, auch die Erwähnung der συνείδησις konnte sich darauf beziehn. In diesem Falle aber findet ein Anklagen und Vertheidigen der Gedanken nicht mehr Statt, sondern nur ein günstiges Zeugniß des Ge-

wissens, und somit bringt dieser letzte Satz etwas herbei, was zu jener Annahme nicht mehr paßt, und man kann sich des Gedankens nicht erwehren, daß der Ap. seinen Standpunkt erweitere, und ohne sich auf den Fall zu beschränken den er V. 14. gesetzt hatte, seine Blicke auf das innerliche Sittengericht überhaupt hinrichte, das, im Heiden waltend wie im Juden, bei jedem Heiden das Vorhandensein einer innern Gesetzgebung beurkunde. Fragen wir wo diese Veränderung eingetreten sey, so glaube ich, erst in diesem Satze selbst. Ich würde schon das vorhergehende Glied aus diesem Gesichtspunkte beurtheilen, wenn nicht dazu wieder die schon als unmöglich erklärte Verbindung von τῆς συνειδ. und τῶν λογ. erfordert würde; daher ich glaube, die Erwähnung des Gewissens sey die Veranlassung gewesen, welche diese Erweiterung im Schreibenden hervorrief. Und hierin bestärkt mich der Zusammenhang, in welchem dies letzte Glied mit V. 16. steht, wie sich bald zeigen wird.

V. 16. führt wieder die Vorstellung des letzten Gerichts herbei; wir hören, Gott werde einst*) τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων richten, das Verborgene der Menschen, nicht dies allein; wie sich versteht, sondern das ist der Sinn, daß während die Menschen nur beurtheilen können was vor Augen liegt, Gottes Gericht auch das Verborgenste umfasse. Indem er das Größere nennt, schließt er das Geringere mit ein. Ueberhaupt scheint mir jede sehr spezielle Ausdeutung hier unzweckmäßig; es genügte wenn der Ap. sagte; ὅτι κρινεῖ τὸν κόσμον; aber um dies Gericht in seiner hohen Bedeutung und alles umfassenden Furchtbarkeit stärker zu beschreiben, gab er dem Objekte eine mehr bestimmte Form, und zwar gerade diese, weil Theils seine Gedanken eben jetzt auf das Innere der Menschen mehr als auf das Aeußere hingerichtet waren, Theils weil überhaupt das Furchtbare des Gerichts eben darin liegt, daß es bis in's Verborgene dringt. διὰ I. X. ist mit κρινεῖ zu verbinden, und andere von Einigen versuchte Verbindungen als unrichtig abzuweisen. Daß der Messias auch als Richter erscheinen werde, war keine neue Vorstellung, nur daß sie im N. T. auf seine zweite Ankunft hinausgeschoben worden war. Paulus in seinen Briefen stellt gewöhnlich schlechthin Christum als Richter dar, vgl. 1 Kor. IV, 5. 2 Kor. V, 10. 2 Tim. IV, 1.; doch in

*) Nur beiläufig werde angeführt, daß Semler in den Worten ἐν ἡμέρᾳ ὅτε wegen der Variante ᾗ die Partikel ganz verwarf, ἐν ἡμ. aber publice (d. h. palam) übersetzte. Nachfolger sind ihm nicht geworden. Eben so wenig Beifall scheint Paulus mit seiner auf den Mangel des Artikels vor ἡμέρα gebauten Meinung zu finden, daß der Ap. hier gar nicht vom letzten Gericht handle, sondern von „jedem Tage, wo bald in diesem bald in jenem Menschen Gott durch das Gewissen Gericht halte."

seiner Predigt zu Athen trägt er die Sache unter derselben Form vor wie an unsrer Stelle (Apg. XVII, 31.). In den Worten κατὰ τὸ εὐαγγ. μου ist die Meinung Einiger in alter Zeit, er beziehe sich auf ein von ihm verfaßtes Evangelium, oder nenne das des Lukas wegen geübter Mitwirkung das seinige, in ihrer Unrichtigkeit allgemein anerkannt, εὐαγγέλιον wird von den Neuern seit Wolf in weiterm Sinn von seiner Lehre überhaupt gefaßt, doch denkt Carpzov noch an diesen seinen Brief; das μου erklärt schon Origenes durch: Ev. quod P. annuntiat, und in Er. Schmidts Auslegung: Ev., cujus ego minister sum, stimmen die meisten Ausll. richtig ein. κατὰ τὸ εὐαγγ. nehmen Hunnius, Weller, Balduin, Calov so, daß das Evang. die Regel und Norm des Gerichts abgeben solle, werden aber von S. Schmidt durch die richtige Bemerkung widerlegt, daß, gleichviel ob man im Vorigen eine Parenthese anerkenne oder nicht, in keinem Falle hier der Ort seyn werde, der Norm des Urtheils zu erwähnen, als welche auch, wie Fritzsche hinzufügt, das Evangelium gar nicht betrachtet werden kann. Daher ist die Ansicht allgemein geworden, daß κατὰ τὸ ε. nichts anders heiße als: wie dies in dem Ev. das ich verkündige, gelehrt wird (plane sicut ego hoc omnibus populis annuntio. Grot. mit Verweisung auf 2 Tim. II, 8.), also eine Berufung auf das Evangelium, um seiner jetzigen Behauptung dadurch Gewicht zu geben, als einer ächt evangelischen. Nur ist noch die Frage, welcher Theil seiner Behauptung eigentlich es sey, den er dadurch bekräftigen wolle, das κρινεῖ τὰ κρ. τ. ἀ., oder das διὰ I. X.? Auf jenes beziehen die Worte S. Schmidt, Reiche, Köllner, Meyer, de Wette, Fritzsche, A., auf dieses Orig., die meisten ält. Ausll., Scholz, Glöckler. Für letztere Ansicht spricht, daß die Erwartung eines künftigen Gerichts überhaupt keine der evangelischen Verkündigung eigenthümliche war, sondern nur die eines durch Christum zu haltenden; für die erstere aber die Stellung des Gliedes, die Wichtigkeit welche auch sonst P. auf die Lehre vom künftigen Gericht in seiner Predigt gelegt zu haben scheint (vgl. Apg. XVII, 30. f.) und legen mußte, wenn er die Menschheit kräftig zur Aufsuchung des neuen Heilsweges einladen wollte, endlich die Unbekanntschaft der gemeinen Heidenwelt mit der Vorstellung eines von Gott zu haltenden Gerichts; man wird sich daher dieser Ansicht anzuschließen haben. — Jetzt aber stehn wir an dem Punkte, wo über die Verbindung unsers Verses, und damit zugleich über Annahme oder Verwerfung einer Parenthese, entschieden werden soll und muß. Es können nehmlich die Worte ἐν ἡμέρᾳ κ. möglicher Weise mit κριθήσονται V. 12., mit δικαιωθήσονται V. 13., oder unmittelbar mit V. 15. verbunden werden. Im ersten Falle

haben wir eine Parenth. von drei, im zweiten von zwei Verſen, im dritten keine. Nehmen wir den erſten, ſo will ich zwar nicht gerade behaupten, daß τὰ κρυπτὰ dann aller Beziehung ermangeln würde, indem V. 12. nur allgemein ἁμαρτάνειν, nicht eine beſtimmte Bezeichnung äußern Werkes gegeben iſt; aber wirklich entgegen ſteht die große Länge der Parentheſe bei völligem Mangel an Zeichen der Wiederanknüpfung V. 16., an denen es ſonſt P. nicht fehlen läßt, ferner der genaue Zuſammenhang zwiſchen V. 12. und 13., weßhalb man im Anfang an gar keine Parenth. denken kann, erſt durch die Schwierigkeit ἐν ἡμ. zweckmäßig zu verbinden, auf eine ſolche verfällt, endlich die Bedeutungsloſigkeit von V. 16. in Bezug auf V. 12., die es ganz unwahrſcheinlich macht, daß P. nach ſo vielen Zwiſchenreden durch ſolch ein Anhängſel wieder dorthin zurückgekehrt ſey. Will man daher nicht Heumanns Hypotheſe von Abfaſſung ſolcher Parentheſen beim Wiederdurchleſen anerkennen, ſo wird man ſich nur ungern, wenn's anders nicht gehn ſollte, zu dieſer Verknüpfung entſchließen, gegen welche ſich auch Bengel, Köllner, de Wette, Meyer, Fritzſche, A. beſtimmt erklärt haben. Der zweite Fall, Einſchließung von V. 14. 15. und Verknüpfung von ὀικαιωθήσονται ἐν ἡμέρᾳ (Pareus, Schott, Winer Gr. S. 438., Lachmann in der Ausg.) hat die nehmlichen Gründe wider ſich wie die erſte, und achtet man darauf wie eng ſich V. 16. an V. 15. anſchließt, ſo wird man wohl erkennen, daß Niemand auf den Gedanken einer Parentheſe gefallen ſeyn würde, wenn nicht der Inhalt des letzten Verſes der Anſchließung deſſelben an V. 14. f. entgegen zu ſtehn ſchiene. Und allerdings, wenn P. im ganzen vorigen Verſe auf dem Standpunkte ſtehn geblieben wäre, den er V. 14. angenommen hatte, nehmlich dem der Gegenwart, würde man nicht begreifen können, wie er hier des künftigen Gerichts erwähnen könnte, denn Abhülfen wie Calvins in die pro in diem, oder Bengels Verbindung von V. 16. mit ἐνδείκνυνται werden, jene als ungrammatiſch, dieſe um des Zuſammenhanges mit V. 14. willen freilich abgewieſen werden müſſen. Aber ſchon vorhin iſt gezeigt worden, daß der Ap. im letzten Gliede von V. 15. jenen Standpunkt verlaſſen habe, und auf einen andern übergetreten ſey. Dieſen bezeichnet er uns durch V. 16. deutlicher, indem er uns lehrt, er denke jenes Anklagen und Vertheidigen der Gedanken als eintretend in der Periode des allgemeinen Gerichtes. Wir werden daher anzunehmen haben, daß er, nachdem ſeine Gedanken ſich auf das Zeugniß des Gewiſſens für das Vorhandenſeyn des Sittengeſetzes in der Bruſt der Heiden hingerichtet, die Beziehung des ἐνδείκνυσθαι auf die Gegenwart, die unleugbar noch Statt fand als er den erſten Theil von

V. 15. abfaßte, aus der Acht gelassen, und, die seit Anfang des Kap. und noch V. 12. ihm vorschwebende Vorstellung des göttlichen Gerichts immer noch festhaltend, sich bewogen gesehen habe auf die Beweise hinzudeuten, welche noch bei diesem Gerichte das Gewissen von dem Vorhandenseyn des Sittengesetzes geben werde. Nothwendig war dieser Anhang nicht, ja er kann nicht einmal als Beweis für seine Behauptung gelten, wiefern kein Mensch von dem eine Kunde hat, was am Gerichtstage vorgehen wird; aber dies wird uns doch nicht abhalten dürfen, die Verbindung beizubehalten, welche sich als die einzig natürliche jedem unbefangenen Leser darstellt. Fast durchaus mit dieser Ansicht harmonirend sind die Entwickelungen von Köllner, de Wette, Meyer. Die Participien des Präs. V. 15. hindern dieselbe nicht, weil sie darstellen was am künftigen Gerichtstage gegenwärtig seyn wird. — Hier aber endet eine Reihe von Gedanken, und mit V. 17. hebt eine neue, doch derselben Hauptreihe zugehörige, an. Der Gang der vorigen war dieser: Auch der den Heiden streng beurtheilende Jude hat, weil sein Handeln nicht besser, Gottes Gericht aber gerecht ist, den göttlichen Zorn nicht minder als Jener zu erwarten. Thöricht ist die Meinung, die er hegt, er werde dem Gericht entgehen: vielmehr da Gottes Güte ihn zur Buße ruft, er aber dieses Rufs nicht achtet, bereitet er sich ein um so schwereres Urtheil auf den Zeitpunkt wo Gott mit Gerechtigkeit richten, dem standhaften Ausüber der Tugend ewiges Leben, dem Sünder Qual angedeihen lassen wird, und zwar ohne Unterschied der Nation. Denn wer gesündigt hat, wird verurtheilt, er habe das Gesetz gehabt oder nicht, weil für gerecht vor Gott nur derjenige gilt, der das Gesetz befolgt, eine Norm die deßhalb auch auf den Heiden Anwendung findet, weil auch in seinem Innersten das Sittengesetz eingeschrieben steht, wovon die Beweise Theils in manchen sittlichen Handlungen, Theils in dem Wirken des Gewissens jetzt schon gegeben sind, und am Gerichtstage noch mehr hervortreten werden. Köllner, Meyer, Fritzsche lassen die Gedankenreihe noch bis V. 24. fortlaufen, so daß V. 14—24. zusammen gehören und der Jude V. 17. den Heiden V. 14. entgegen gesetzt werde, also so viel als stände V. 14. ὅταν μὲν γὰρ κ. τ. λ. Eben daran habe auch ich gedacht, aber davon abgehen müssen aus folgendem Grunde: Dem Satze V. 14. wenn die Heiden ohne Gesetz sittlich handeln, so sind sie sich selbst Gesetz, und werden (V. 13.) als Thäter des Gesetzes δίκαιοι, müßte als Gegensatz folgen: wenn aber der Jude mit seiner Gesetzkenntniß das Gesetz nicht hält, so kann er dem göttlichen Strafgerichte nicht entgehn. Einen solchen Gedanken stellen Meyer (S. 58.) und Fritzsche (S. 126.) auch wirklich hin,

aber ich bin in dem Nachſatze V. 21—23. einen ſolchen zu entdecken nicht im Stande, vielmehr nur Vorwürfe daß der Jude Trotz der im Vorderſatze gerühmten Geſetzkenntniß doch wider beſſer Wiſſen handelt, alſo was bei jener Annahme in den Vorderſatz gehören würde, bei P. im Nachſatze, und vom göttlichen Gerichte in ſeinen Worten nichts *).

V. 17. Zuvörderſt iſt über den Text ein Wort zu ſprechen. Die frühere Recepta iſt ἴδε (oder ἰδὲ) σὺ Ἰουδαῖος, Bengel, Griesb., Knapp, Lachm., Scholz, Meyer, Fritzſche, geben εἰ δὲ σὺ Ἰουδ., und zwar berufen ſich Reiche, Köllner, Fritzſche, de Wette, A. auf das Zeugniß von ABDE. u. ſ. w., kurz auf dieſelben Zeugen, welche bei Griesb. und Scholz (Wetſt. iſt weit unvollſtändiger) als Auktoritäten von ἴδε angeführt werden. Die eigene Vergleichung ſteht nicht in meiner Macht, aber eine gewiſſe Verwirrung ſcheint zu herrſchen. Wenigſtens haben Syr., Vulg., Pelag., die in den Variantenverzeichniſſen für ἴδε angeführt ſtehn, unſtreitig εἰ δὲ geleſen, was auch Or. lat. darbietet, Clemens aber (Strom. I, 27. p. 424. P.) wirklich ἴδε, ſo daß man in der That nicht weiß, wieviel man ſich auf dieſe Angaben verlaſſen ſoll. Zum Glück kommt wenig darauf an, da auch wenn unſre älteſten Auktoritäten ἴδε haben ſollten, doch die Entſcheidung hier nicht von ihnen, ſondern von innern Gründen abhängt. Dieſe aber ſprechen mehr für als wider die hypothetiſche Form. Zwar da ich (mit de Wette) einen andern Zuſammenhang annehme, können die Gründe aus denen Fritzſche dies beweiſt, die meinigen nicht ſeyn, ja ich muß ſogar zugeſtehn, mit ἴδε würde ein recht guter Sinn entſtehn, P. hielte den Juden in den Sätzen V. 17—20. die Vorzüge vor, deren er ſich rühmte, um nach geſchloſſener Periode in den folgenden ihm den Contraſt zu zeigen, der zwiſchen ſeinem Wiſſen ſey und ſeinem Thun, um ihn zur Erkenntniß ſeiner Verdammlichkeit zu bringen, was allerdings ſein Endzweck iſt. Aber erſtlich kann ἴδε ſehr leicht nichts anderes

*) Köllner, dieſen Mangel empfindend, hilft ſich damit daß er ſagt, P. habe zwar beim Anfang V. 17. richtig angefangen, ſey aber unvermerkt vom rechten Wege abgekommen, und gebe was in den Vorderſatz gehört, der eigentlichen innern Verbindung vergeſſend, nur als weitere Erläuterung, und Statt des Nachſatzes: du verdienſt Strafe, aus Schonung den Satz V. 23. Dagegen muß ich mich erklären, denn wollen wir ihn ſo erklären, ſo wird er am Ende alles ſagen, was wir fordern werden. Ich kenne ſehr wohl des Ap. Ungenauigkeiten im Periodenbau, weiß daß er manchmal in der Form nicht ſagt, was er der Sache nach ausſprechen will und ausſpricht; aber daß er den Vorderſatz als Nachſatz vortrage und anſtatt des Hauptſatzes: ſo biſt du ſtrafwürdig, ſpreche: du verunehrſt Gott durch deine Uebertretungen; das kann ich doch nicht glauben, und wenn er's thäte, ſo hörte alle Auslegung auf.

menhange, und Beza's quae discrepant sc. a lege, womit Glöckler übereinstimmt. κατηχεῖν, eig. Einem die Ohren mit Lärm anfüllen, im N. T. immer lehren, unterweisen, und zwar nicht nur, wie Einige, des Tempus nicht achtend, auch hier gemeint, im Knabenalter, sondern ohne alle Rücksicht auf Zeit- oder Alters-Verhältnisse (s. Luk. I, 4. Apg. XVIII, 25. 1 Kor. XIV, 19. Gal. VI, 6.), wie ja auch der Jude durch die Synagoge fortwährenden Unterricht empfing.

V. 19. 20. wird die Aufzählung der Vorzüge des Juden fortgesetzt, inwiefern sich dieselben auch durch Einfluß auf Nicht-Juden offenbaren. πεποιθέναι, bei Paulus, eine Ueberzeugung, Zuversicht, einen festen Glauben haben (2 Kor. X, 7. Gal. V, 10. 2 Thess. III, 4.); die verschiednen Ausdrücke τυφλοί, οἱ ἐν σκότει, ἄφρονες, νήπιοι, sind als Synonyma zu betrachten, deren Unterschiede deßhalb nicht so ängstlich zu erforschen sind, weil es nur die Absicht des Apostels ist, durch Aufstellung vieler Ausdrücke dem Gemälde des Jüdischen Weisheitsdünkels und ihrer Geringschätzung der Andern lebendigere Farben zu verleihen. Es sind aber diese τυφλοί ꝛc. meines Erachtens gar nicht Juden, sondern bloß Heiden und unwissende Proselyten *). Die einzelen Wörter bedürfen keiner weiteren Erklärung. Das am Schlusse angefügte Participial-Glied ἔχοντα — ἐν τῷ νόμῳ, ist aus der Seele des Juden herausgeredet, um den Grund anzuzeigen, warum er sich das Vermögen Alle zu belehren mit Recht zutraue. Dies muß dazu dienen, jede Erklärung abzuhalten, welche sich mit dieser Thatsache nicht vertrüge. μόρφωσις nehmlich, von μορφοῦν, mit einer Gestalt versehn, formen, ein Bild, eine Gestalt. Dreierlei ist hier möglich, entw. Gegensatz der Gestalt als des Scheines gegen das Wesen, oder Abbild und Abdruck, oder auch Urbild von etwas Höherem. In jenem Sinne finden wirs 2 Tim. III, 5., wo die μόρφωσις τῆς εὐσεβείας der δύναμις αὐτῆς entgegensteht, und auch in unsrer Stelle haben Einige, Chrysost., Theophyl., Balduin, Hammond, Lange, A. einen solchen Sinn gefunden; nur den Schein der Erkenntniß ꝛc. d. h. nichts weiter als den Buchstaben des Gesetzes. Aber hier steht der Zusammenhang, wie er eben dargelegt wurde, schlechterdings entgegen. Von denen, welche die Sache richtiger gefaßt, hat Erasmus darin geirrt, daß er den Juden-Christen ins Auge faßt, von dem hier gar nicht die Rede ist (in evangelii

*) Die neusten Ausleger wollen auch die Letzteren ausschließen, doch Theils waren diese es mehr als die dem Judenthum fremd bleibenden Heiden, deren Lehrer und Führer die Juden seyn konnten, Theils paßt der Ausdruck νήπιοι gar nicht auf Heiden, auf Proselyten mangelhafter Erkenntniß so gut als 1 Kor. III, 1. auf neue Christen. Ich sehe daher wenigstens keine Nothwendigkeit der Ausschließung.

gratia formam vitaeque praescriptam, ac veri normam, tenes); Beza, Hunn., Weller, S. Schmidt, ſich durch die Worte δόγγον ꝛc. verleiten laſſen, den Begriff auf die bloße Lehr-Norm zu beſchränken, da er doch Trotz jenem weiter gefaßt werden kann; Grotius, Wolf, und faſt alle Neuern faſſen es richtig auf; es iſt forma, exemplar, τύπος, die objektiv gedachte Erkenntniß und Wahrheit iſt im Geſetz gleichſam abgedruckt oder abgeſpiegelt, d. h. mit einer dem Menſchen erkennbaren Form begabt. quippe qui cognitionis ac veritatis velut formam quandam in lege expressam teneas.

V. 21. dient οὖν zur Wiederaufnahme des Vorderſatzes, und die nun folgenden Participien ſind weſentlich gleich hypothetiſchen Vorderſätzen (ὁ οὖν διδάσκων = εἰ οὖν διδάσκεις), die Hauptſätze enthalten die Nachſätze, welche in ihrem Verhältniſſe zu den Vorderſätzen nur interrogativ (= πῶς (oder διὰ τί) οὐ διδάσκεις;) gefaßt werden können, wie auch von Chryſ., Griesb., Lachm., Scholz, de Wette, Meyer, Fritzſche u. v. A. geſchehen iſt; der Zweck aber des Apoſtels iſt, den Juden durch Nachweiſung des Widerſinnigen in ſeinem Thun, wie er beſtändig das Gegentheil thut von dem was er glaubt und vorgiebt, in ſeiner ganzen Blöße und Verwerflichkeit darzuſtellen. Zuerſt ganz allgemein ὁ διδάσκων — διδάσκεις, wo ſich ſelbſt nicht lehren ſoviel heißt als das was man lehrt auf ſich ſelbſt nicht anwenden noch in Ausübung bringen. Sodann geht er ins Einzele ein, und macht beſtimmte Vergehungen nahmhaft, welche der Jude verbiete und ſich doch ihrer ſchuldig mache. Die Ausleger haben in Belegung der einzelen Sätze mit wirklichen Beiſpielen eine unnöthige Aengſtlichkeit bewieſen, ohne zu bedenken daß Paulus im Fluß der Rede nenne, was ihm eben vorkommt, ohne ſorgſam abzuwägen, wieviel davon ſich im Leben der Juden wirklich offenbare, und daß am Ende alle Sünden in einem Volke, auch wenn es nicht, wie unleugbar das Jüdiſche, bereits verdorben wäre, aufgefunden werden können. κηρύσσειν, קרא, predigen, und predigend gebieten; die Infinit. κλέπτειν, μοιχεύειν nach bekannter griech. Weiſe bei bloßen Verbis dicendi zur Andeutung deſſen was geſchehen ſoll. εἴδωλα V. 22. eig. Bilder, Götzenbilder, Götzen; βδελύσσεσθαι verabſcheuen (Plat. Rep. X. S. 605. E.), treffende Bezeichnung der Gefühle der Juden nach dem Exil gegen die Götzen der Heiden, welche ſie βδελύγματα nannten (1 Makk. I, 54. VI, 7. Matth. XXIV, 15.). Einen ſchlagenden Beweis dieſes aufs Aeußerſte getriebenen Abſcheus giebt eine von Tholuck und Klee hier beigebrachte Erzählung Joſeph. Arch. XVIII, 4. Wiefern nun P. in den vorhergehenden Nachſätzen immer dieſelbe Handlung nannte wie in den Vorderſätzen, dürften wir aller-

dings — so bestimmt es auch Fritzsche leugnet — erwarten daß er sich auch hier darin gleich bleiben würde, demnach sollte eigentlich folgen: du bist selbst ein εἰδωλολάτρης; allein in eigentlichem Sinne konnte er dies schlechterdings nicht behaupten, in uneigentlichem Sinne braucht er das Wort Eph. V, 5. vom Geizigen, aber etwas ähnliches hier zu thun war nicht möglich ohne entweder die Erklärung hinzuzufügen, oder schwer zu beleidigen; da wählt er ein andres Wort, nicht minder großen Frevel bezeichnend, ἱεροσυλεῖν, das aber den Erklärern, die nun suchten, wiefern er den Juden Raub an Tempel oder Heiligthum vorwerfen könne, manche Noth verursacht hat. Von Beraubung heidnischer Tempel habens Chrysost., Theophylakt, Clericus, Rosenm., Koppe, de Wette, Meyer, Fritzsche, verstanden, aber freilich ohne geschichtliche Beweise aufstellen noch die — durch Apg. XIX, 37. Joseph. Ant. IV, 8. 10. noch nicht erwiesene — Wahrscheinlichkeit darthun zu können, daß damalige Juden, denen Alles ohne Ausnahme ein Greuel war, was sich auf den Götzendienst bezog, sich solcher Thaten schuldig gemacht hätten; von Versündigungen am eignen Tempel, durch Entheiligung, durch Betrug an Opfern, Zehnten, und dergl. Heumann, Cramer, Morus, Scholz, Paulus, Glöckler, Reiche, mit etwas mehr Wahrscheinlichkeit, was die Sache selbst anlangt; von Entziehung der Ehre Gottes überhaupt (Bengel) oder durch willkührliche Culte Balduin; durch Pochen auf eigne Gerechtigkeit und Verschmähung der vergebenden Gnade Hunn., Weller, S. Schmidt; von Verachtung Christi, Ueberschätzung der Werke, Ausschließung der Heiden Chr. Schmidt; allgemeiner von Verachtung alles Heiligen Morus, Flatt, Tholuck, Benecke, Köllner. Meine Meinung ist diese: Das Wort bedeutet nichts als Tempelraub, P. giebt also dem Juden ohne Zweifel diesen Schuld, der Gegensatz: du verabscheust die Götter der Heiden und beraubst doch ihre Tempel, ist unstreitig der richtigste der hier gefunden werden kann; aber bei völliger Unkunde aller Thatsachen, ja bei der Unmöglichkeit zu wissen, ob P. selbst bestimmte Fakta im Sinne habe, müssen wir uns bei dem Sinne beruhigen den die Worte geben, ohne nach irgend einer Seite hin ein entscheidendes Urtheil zu wagen, zu dem es immer an zureichendem Grunde fehlen wird.

V. 23. sind das καυχᾶσθαι ἐν νόμῳ, sich des Gesetzes, nehmlich des Besitzes und der Kenntniß desselben, rühmen, und die παράβασις d. h. Uebertretung (IV, 15. V, 14. al.) des Gesetzes einander entgegengestellt; doch würde der Gegensatz noch gewinnen, wenn ἐν θεῷ für ἐν νόμῳ stände, indem dadurch das καυχᾶσθαι und ἀτιμάζειν besser gegen einan-

der träten; wie P. die Sache gefaßt hat, steht der νόμος und dessen παράβασις einander gegenüber, das ἀτιμάζειν τ. Θ. ist nur die Wirkung der letzteren. ἀτιμάζειν τὸν θεόν, Gott entehren, schänden. Es ist eine stets wiederkehrende Beobachtung, daß die Menschen eine ihnen fremde Religion nach dem Einflusse zu beurtheilen pflegen, welchen sie auf die Sitten ihrer Bekenner übt. Eine Religion deren Bekenner unsittlich sind, hält man gern für schlecht und sittenverderblich. Von der Religion aber fällt der Schimpf weiter zurück auf ihren Stifter. Wer also den Forderungen einer reinen, sittlichen Religionslehre entgegen unsittlich lebt, der bringt auf ihren Stifter eine unverdiente Schmach, und raubt ihm die Ehre welche ein sittliches Leben in Uebung dieser Lehre auf ihn gebracht haben würde. Besonders mußte dies bei den Juden gelten. Ihr Haß und ihre Verachtung aller Völker machte Alle auf sie aufmerksam, ihr Prahlen mit dem Gesetz forderte Alle zur Prüfung heraus, wie ihr Leben denn beschaffen wäre. War nun dieses unsittlich, so brachten sie dadurch eine Schmach auf die Religion und ihren Stifter, die um so größer war als ihres Rühmens viel. Der Stifter aber war nicht Mose sondern Gott selbst, der dem Mose das Gesetz gegeben hatte. Also wurde durch die Uebertretung des Gesetzes Gott selbst beschimpft. Diese seine Behauptung aber wird V. 24. noch einmal so vorgetragen, daß man aus der Part. γὰρ erkennt, er will sie nicht sowohl wiederholen als beweisen, aus den Worten καθὼς γέγραπται aber, daß er die Stelle für eine Schriftstelle angesehn wissen will. Nun sagt er zwar nicht wo sie stehe, auch stimmt keine Stelle des A. T. in den Worten genau mit dieser Anführung überein, doch hat er wahrscheinlich Jes. LII, 5. im Sinne, wo es in der LXX heißt: δι' ὑμᾶς διαπαντὸς τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσι.

Betrachtet man den folgenden 25. Vers auch nur oberflächlich, so ergiebt sich doch sogleich, daß derselbe mit V. 24. in keiner Verbindung steht, eben so wenig mit irgend einem der Hauptsätze V. 21—23. Mit den Vordersätzen V. 17—20. kann er eben deßhalb weil sie Vordersätze sind, in keiner Verbindung stehn, obwohl einige Ausleger dies gewollt, z. B. S. Schmidt mit V. 17. Ἰουδ. ἐπονομάζῃ. Aber auch bloß fortschreitende Rede anzunehmen ist nicht möglich, denn diese würde durch δὲ, nicht aber durch γὰρ hereingeführt. So bleibt nur übrig, an einen ausgelassenen Gedanken anzuknüpfen. Dieser aber kann nur der seyn, der durch V. 17—24. lebendig ins Bewußtseyn eingetreten ist, daß die Juden sowohl Sünder seyen als die Heiden, und nicht besser als diese, woraus dann nach V. 1—16. weiter folgt, daß sie dem göttlichen Strafgerichte so

wenig entgehen können als die Heiden. Jetzt blieb ihnen Ein Bollwerk, sich dahinter zu verbergen, nehmlich die Beschneidung, das Zeichen des Bundes den Gott mit ihnen errichtet, und sie zu seinem Eigenthumsvolk gemacht, das Unterpfand also, wie sie meinen, der Gnade, die Vormauer gegen die Pfeile des göttlichen Zornes. Dies muß er ihnen wegnehmen, wenn er seinen Zweck, sie nackt und bloß wie die Heiden als verdammliche Sünder darzustellen, an ihnen erreichen will. περιτομὴ γὰρ ὠφελεῖ wird den Sinn haben müssen: die Beschneidung nehmlich, auf welche Ihr Trotz allem Sündigen Eure Hoffnung baut, nützt ꝛc. Unter περιτομὴ mit Beza u. A. das ganze Ceremonialgesetz zu verstehn ist so wenig nöthig, als es für eine bloße Metonymie anzusehn, durch welche der Judaismus überhaupt angedeutet werde. Die Beschneidung selbst war es, auf welche der Jude den hohen Werth legte; denn er betrachtete sie weniger wie ein Zeichen als wie das Wesen des Bundes selbst, vgl. Schöttgen. Die Weisheit mit welcher Paulus hier einen Nutzen der Beschneidung zugesteht, ohne sich weder darüber zu erklären, worin er bestehe und worauf sich beziehe, noch auch der Beschränkung zu vergessen: ἐὰν νόμον πράσσῃς, durch welche dem Trägen der nur die Beschn. selbst genießen will, aller Trost wieder genommen wird, ist von den Auslegern oft bemerkt — nur von Fritzsche geleugnet — worden. Zugleich aber bin ich überzeugt daß Paulus in dem Falle, daß der Jude wirklich das Gesetz erfüllte, ihm einen gewissen Vorzug zuerkennen würde; die Gleichheit der Juden und Heiden liegt ihm nur in der Verdienstlosigkeit, dem Mangel der δόξα τοῦ θεοῦ, III, 23. Das ὠφελεῖν, wie schon bemerkt, ist mit Absicht unbestimmt gelassen; an ein παρὰ τῷ θεῷ zu denken fordert der Zusammenhang. νόμον πράσσειν gleich ν. τελεῖν V. 27. und ν. ποιεῖν. Der Gegensatz ist παραβάτην εἶναι, und seine Folge Aufhebung der ὠφέλεια; deine Beschneidung ist Vorhaut geworden, d. h. sie gilt nichts besser als des Heiden Vorhaut, du, der Beschnittene hast keinen Vorzug vor dem Unbeschnittenen mehr, dein Judenthum und sein Nutzen ist dahin. Das Part. γέγονεν ist hier sehr passend; nicht es wird so, sondern es ist schon so geworden. In diesem Verse ist nun der Gedanke: es hängt von der Erfüllung des Gesetzes ab, ob der Mensch bei Gott die Geltung eines Juden haben soll oder nicht, schon klar genug ausgesprochen, um V. 26. in Gestalt einer Folgerung eintreten zu lassen. ἀκροβυστία bezeichnet nun hier im Vordersatze offenbar den Heiden welcher die ἀκροβ. trägt, δικαιώματα vgl. I, 32., φυλάσσειν entspricht dem hebr. שׁמר, beobachten, Gal. VI, 13.; οὐχὶ — λογισθήσεται; die Form der Frage ist hier sehr zweckmäßig, denn sie giebt es dem Leser selbst auf,

aus den gegebenen Prämissen diesen Schluß zu ziehn. Den Gebrauch des Verbi λογίζεσθαι als Akt. und Pass. wird uns das vierte Kapitel noch näher kennen lehren; es ist anrechnen, für etwas annehmen. Seine Vorhaut wird als Beschneidung angerechnet werden, d. h. er, obwohl unbeschnitten, wird von Gott betrachtet werden als wäre er beschnitten, Theilnehmer am Bunde Gottes mit seinem Volk. Die Frage ob dieser angenommene Fall möglich oder unmöglich sey, liegt hier ganz fern, und hätte den ältern Auslegern weniger Noth machen können*). Auch in Hinsicht auf den νόμος geben sie sich mit ihren Unterscheidungen des Ceremonial- und Sittengesetzes, wie mir scheint, meist unnöthige Mühe; sie können in den meisten Fällen ganz richtig seyn, nur daß im Gemüthe Pauli ein Bewußtseyn dieser Unterschiede gelegen habe, kann ich mich nicht überzeugen.

V. 27. schließt sich unmittelbar an V. 26. an, und wird am besten nur durch Komma geschieden, so daß das Fragezeichen erst nach παραβάτην νόμου zu stehen kommt; nicht aber, wie in manchen Ausgaben, nach λογισθήσεται und Punkt nach νόμου **). — Ἡ ἐκ φ. ἀκροβυστία ist der geborne Heide, der vermöge seiner Geburt und Abstammung die Vorhaut trägt***). τὸν νόμον τελοῦσα ist ein besonderes Participialglied: inwiefern er das Gesetz erfüllt. Das Gericht welches ein solcher Heide über den Juden verhängen soll, kann kein anderes seyn als ein sittliches, dessen Wesen darin besteht, daß der welcher bei geringern Mitteln mehr geleistet hat als der Andere der mehr Mittel hatte, diesem zur Beschämung gereicht, und einen Maßstab zu seiner Beurtheilung darbietet, nach welchem er nur verurtheilt werden kann. Mit Recht hat daher schon Beza auf Matth. XII, 41. f. hingewiesen. Im Feuer des Vortrags redet nun P. den Juden wieder selbst an; er wird dich richten, τὸν π. νόμον, der du das Gesetz übertrittst, διὰ γράμματος καὶ

*) In diesem ganzen Abschnitte konnten ihre zum Theil sehr mühevollen, weitläuftigen Untersuchungen fast gar nicht benutzt werden, da sie entweder nichts ausgezeichnetes darboten, oder von ihrem dogmatischen Standpunkte aus die Pflichten des Exegeten fast ganz bei Seite gesetzt haben. In allen solchen Dingen gelte in unserer Zeit der Griechen Sprichwort: μὴ κινεῖν τὸ κείμενον.

**) Meyer nimmt V. 27. als Antwort auf die Frage des vorigen V. und καὶ als Zeichen einer Steigerung: sogar richten wird u. s. w., was ich nicht anerkennen kann. Der obigen Vorstellung haben sich die übrigen Bearbeiter angeschlossen.

***) Die von Koppe und Olshausen geforderte Verbindung von ἐκ φύσεως mit τὸν νόμον τελοῦσα, welche Letzterer dadurch erzwingen will daß er ἀκροβ. τὸν ν. τελοῦσα in Einen Begriff verbindet, wird durch die Stellung der Worte unmöglich. Auch auf solche Hyperbata wie VIII, 18. und die dort anzuführenden wird man sich nicht berufen können.

περιτομῆς. Die Verbindung dieser Worte mit τὸν παραβάτην ist unbezweifelt *); nur γράμμα und die Präpos. fordern Erläuterung. γράμμα, Buchstabe, Schrift. Nun macht unser Ap. V. 29. den Gegensatz von γρ. und πνεῦμα, und daß derselbe ihm zur Charakterisirung des mosaischen Instituts im Gegensatze des christlichen überhaupt geläufig gewesen, geht daraus hervor daß er ihn auch VII, 6. 2 Kor. III, 6 f. macht. Man kann daher auf den Gedanken kommen ihn auch hier in seinem Gemüthe zu suchen. Doch nicht allein ist es nicht nöthig daß er das was er V. 29. ausspricht, hier schon denke (überhaupt ist der Schluß aus etwas folgendem auf das Vorhergehende immer nur mit großer Behutsamkeit zu machen, da die Vorstellungen die im Folg. erscheinen, leicht erst aus dem Vorhergehenden sich entwickeln, als dies geschrieben wurde, noch ganz schlummern konnten), sondern es war auch hier gar nicht der Ort davon zu reden, daß das was der Jude habe nur γράμμα und nicht πνεῦμα wäre, indem es dadurch herabgewürdigt wurde, während es hier noch als ein Vorzug den der Jude habe und nicht benutze, darzustellen war. Ich gebe daher die frühere Meinung auf, und fasse das Wort nur als geschriebenes Gesetz im Gegensatze gegen das ungeschriebene und daher minder klare, leichter verwischbare des Heiden. Nicht minder ist jeder Gedanke an ein ἐν διὰ δυοῖν in den Worten γρ. καὶ περιτ., den Calv., Pareus, Bengel, A. und früher auch ich gehabt, als unnöthig und durch nichts begründet wegzuwerfen. Vielmehr sind γρ. und περιτ., ein geschriebenes, mit klarem Sinne von Gott ertheiltes Gesetz als Richtschnur des Willens, und die Beschneidung als Bundeszeichen, die beiden Vorzüge die der Jude vor dem Heiden voraus hat, und deren Besitz erwarten ließe daß er den Willen Gottes weit besser befolgen werde, und da er dies nicht thut, ihn verdammlicher macht als jenen. διὰ ist von manchen Auslegern, z. B. Beza, instrumental gefaßt, also γρ. und περιτ. das εἶναι παραβάλην bewirkend gedacht worden, aber es fällt in die Augen daß erstlich, wenn gleich P. späterhin ähnliche Gedanken über das Gesetz vortragen wird, doch die Beschneidung unmöglich als die Uebertretung wirkend oder befördernd gedacht werden kann, und sodann daß hier gar nicht der Ort war des schädlichen Einflusses zu gedenken, den vermöge der Erfahrung das Gesetz gehabt, sondern nur dasselbe als ein Beförderungsmittel der Sittlichkeit das der Jude vor dem Heiden voraus habe, zu bezeichnen war. Auch Köllner hält die instrum. Bedeutung fest, will aber Gesetz und Beschneidung nur als

*) Doch wollte Carpzov sie für falsch erklären, und die Worte mit κρινεῖ verknüpfen, was ihre Stellung auf keine Weise erlaubt.

Mittel der Darstellung des Juden als Uebertreters angesehen wissen; doch auch hier treten die oben angegebenen zwei Gegengründe hindernd ein. διὰ wird im Griech. oft gebraucht, um einen Zustand zu bezeichnen, in welchem, oder Umstände unter denen eine Handlung vollbracht worden ist, wobei es dann vom jedesmaligen Zusammenhange abhängt, ob dieser Zustand oder diese Umstände als fördernd oder hindernd oder bloß begleitend gedacht werden müssen, vgl. IV, 11. XIV, 20. 2 Kor. II, 4. (u. das. m. Comm.) III, 11. So ists auch hier, der Zusammenhang aber bezeichnet γρ. und περιτ. als Dinge welche das καταβ. εἶναι hätten verhindern sollen, das Verhältniß ist also concessiv, und man kann übersetzen: Trotz Gesetz und Beschneidung, aber auch in gleichem Sinne: bei Ges. und Beschn., oder im Besitz von G. und B. Diese, wie ich überzeugt bin, einzig richtige Erklärung hat bei den neusten Auslegern mit Ausnahme Köllners durchgängig Platz gefunden, nur daß Meyer (wie ich früher, aber in anderer Art) das Verhältniß aus der Bedeutung der Präp. herleiten zu müssen versucht hat, was weder nöthig noch an allen Stellen auf gleiche Art möglich ist.

Die in den letzten Versen ausgesprochenen Gedanken ruhen alle auf dem Grunde der Ueberzeugung, das Wesen des Juden d. h. des mit Gott verbundenen, seinem Volke zugehörigen Menschen, des wahren Nachkommen Abrahams, liege nicht in seiner Abstammung, nicht in der Beschneidung noch irgend einem äußern Dinge, sondern allein in der Beschaffenheit des Gemüthes. Habe dieß diejenigen Eigenschaften, in welchen der Charakter des wahren Juden enthalten sey, so sey der Mensch ein Jude, gleichviel ob er der äußern Gemeinschaft einverleibt sey oder nicht. Ausgesprochen ward dieser Gedanke bisher noch nicht, jetzt aber, am Schlusse der Darstellung, stellt ihn Paulus als Grund- und Schluß-Stein des Ganzen mit großer Bestimmtheit und Klarheit hin. V. 28. besteht aus zwei selbstständigen Sätzen, denn Grotius Construktion: οὐ γὰρ ὁ — Ἰουδαῖος — γράμματι ἐστιν, οὗ ὁ ἔπαινος κ. τ. λ. Nicht der offenbare Jude, noch —, sondern — ist es, dessen Lob ꝛc. hat durchaus nichts für sich. In beiden Sätzen ist das Subjekt unvollständig, und fehlt im ersten Ἰουδαῖος, im zweiten περιτομή, aus den Prädikaten, welche vollständig sind, zu suppliren. ὁ ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖος; der offenbare Jude, d. h. dasjenige an der Person des Juden was man mit Augen sieht, das, sagt er, ist nicht der Jude d. h. das Wesen dessen welcher den Namen des Juden mit Recht und in höherem Sinne führen soll, besteht nicht in der äußerlich sichtbaren Person welche diesen Namen zu führen pflegt. Auch ἡ ἐν τῷ φ. περιτομὴ ist eben so zu nehmen, und wird noch überdieß durch das ganz wörtlich zu fassende ἐν σαρκὶ erklärt. Willst

du wissen was περιτομὴ sey? Such ihr Wesen nicht in dem äußerlichen Zeichen an des Menschen Leibe!

V. 29. soll und muß den affirmativen Gegensatz enthalten. Dem ersten Satze: nicht der offenbare, äußerlich sichtbare Jude ist der wahre Jude, kann nur der Satz entgegenstehn: sondern der verborgene Jude ist ein wahrer Jude. Dieser kann in den Worten: ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος so enthalten seyn, daß ὁ — κρυπτῷ eben so das ganze Subjekt enthalte wie V. 28. ὁ ἐν τῷ φανερῷ, und hier wie dort Ἰουδαῖος Prädikat sey, und hätten wir nur diesen einen Satz, so würde ich mich nicht bedenken mit Paulus, Meyer, Fritzsche so zu construiren. Dem zweiten aber: nicht die sichtbare, am Leibe geschehene Beschneidung ist eine wahre Beschneidung, steht nur der Satz richtig entgegen: sondern die Beschneidung des Herzens ist eine wahre Beschneidung. Construirt man nun wie die Genannten, so muß in den Worten des Ap. περιτομὴ καρδίας Subjekt seyn, wie auch Meyer und Fr. wirklich annehmen, denn Paulus Constr. καὶ περιτ. ἐστιν καρδίας, würde nur dann Statt finden können, wenn geschrieben wäre: καὶ καρδίας (ἐστὶν) ἡ περιτομή. Damit aber geht der Gegensatz verloren, und anstatt zu sagen, welches die wahre Beschneidung sey, berichtet uns P. wie die Beschneidung des Herzens erfolge, und wir können nur noch etwa den Gedanken (mit Fritzsche) einschalten: welche die wahre Beschneidung ist. Es war aber hier gar nicht der Ort zu sagen, wie die wahre Beschneidung geschehe, sondern welches dieselbe sey. Entweder also, wir müssen der Grammatik zu Liebe den richtigen Gegensatz fahren lassen, oder um diesen festzuhalten, uns der Annahme hingeben, die auch Köllner, Reiche, de Wette, A. beibehalten haben, daß P. grammatisch ungenau verfahre, und im Streben nach sententiöser Kürze das aus dem Zusammenhange leicht zu ergänzende Prädicat ausgelassen, in den Worten καὶ περιτομὴ καρδίας nur das Subj. ausgesprochen habe, was dann aber freilich auf den ersten Satz in der Art zurückwirkt, daß wir auch dort ὁ — Ἰουδαῖος als Subj. nehmen, und das Präd. ergänzen müssen. Sonderbar ist ein solches Verfahren, das ist unbezweifelt, aber wo nur die Wahl ist zwischen richtigem Gedanken bei unrichtiger Ausdrucksweise, oder richtiger Construktion mit unrichtigem Gedanken, da werde ich immer geneigter seyn jenes zu ergreifen als dieses, und halte darum auch hier die Auslegung der ersten Aufl. noch fest, obwohl ich nicht den Muth besitze zu behaupten, P. habe wirklich und wahrhaftig so gedacht, wie er denken sollte. Der Ausdruck: der verborgene Jude, ist ähnlich dem 1 Petr. III, 4. vorkommenden: ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος, oder ὁ ἔσω Ἰουδαῖος, d. h. die im Innern verborgene ächt jüdische, eines Juden im idealen Sinne würdige Gesinnung

und Richtung des Gemüths. Ausdrücke, wie der neue Menſch, der innere Menſch und dergl. ſind ja bekannt genug. περιτομὴ καρδίας, die Beſchneidung des Herzens. Die bildliche Vorſtellung von Beſchneidung des Gemüths wird ſchon aus Deut. X, 16. Jerem. IV, 4. nachgewieſen, und obwohl man ſich vor allzuängſtlicher Deutung des Bildes zu hüten hat, wird doch die letzte Stelle lehren können, daß vornehmlich die Läuterung der Geſinnung durch Ablegung Gott mißfälliger Triebe (Vorhaut des Herzens) darunter zu denken ſey. Zu genauerer Beſchreibung dieſer Art der Beſchneidung ſollen nun auch die Worte ἐν πνεύματι, οὐ γράμματι dienen, welche eben ſo hinzugeſetzt ſind wie V. 28. ἐν σαρκί. Nach Fritzſche's Erkl. wird γίνεται hinzugedacht, nach der andern dem Sinne nach γινομένη, obwohl ich nicht behaupten will, daß P. es gedacht, vielmehr ließe ſich wohl annehmen, er habe ſie nur adjektiviſch gefaßt, den Artikel aber darum nicht vorgeſetzt, weil er ſie dadurch zu ſehr beſtimmt, als eine wirklich geſchehene dargeſtellt hätte, während er ſie hier nur in abstracto denken konnte. Der Gegenſatz von γράμμα und πνεῦμα findet ſich noch VII, 6. 2 Kor. III, 6 f. An der erſten dieſer Stellen bezeichnet παλαιότης γράμματος den alten (für den Chriſten nicht mehr vorhandenen) Zuſtand deſſen, der, unter dem Geſetze ſtehend, zur Richtſchnur und inſofern zum Princip ſeines Lebens nichts hat als γράμμα, d. h. außer ihm beſtehende, auf Tafeln oder Pergament geſchriebene Vorſchrift, ohne innere Lebenskraft, καινότης πνεύματος aber den neuen (für den Chriſten wirklich vorhandenen) Zuſtand eines Menſchen, welcher das πνεῦμα beſitzt, d. h. in welchem das göttliche πνεῦμα ein neues Lebensprincip geweckt hat, durch welches wahrer Dienſt Gottes möglich wird. In der zweiten heißt das moſaiſche Inſtitut eine διαθήκη γράμματος wiefern es auf γρ. ruht, dem Menſchen nur γρ. bringt, d. h. nichts weiter als das geſchriebene Wort das keine Kraft hat ihn zum heiligen Leben zu führen, und daher nur κατάκρισιν und θάνατον wirken kann; dagegen das chriſtliche eine διαθ. πνεύματος, wiefern es dem Menſchen das πν. bringt, ihn in den Beſitz des neuen Lebensprincipes ſetzt, das, durch Gottes Geiſt gewirkt, ſelbſt πν. heißt und ihn zum πνευματικὸς macht. Daß P. an unſerer Stelle die Ausdrücke nichts weſentlich verſchiedenes andeuten ſollen, iſt eine Vorausſetzung, welcher wir uns wohl hingeben dürfen, da ſich nicht annehmen läßt, daß P. unter dieſen für ihn als charakteriſtiſch geltenden Wörtern da wo ſie einander gegenüber ſtehn, bald dies bald jenes gedacht haben werde. Zwar ſcheint ein Unterſchied dadurch bedingt zu werden daß er hier nicht Chriſtenthum und Judenthum, ſondern wahres und falſches Judenthum einander entgegenſtellt;

aber wir dürfen auch nicht vergeſſen, einmal daß der Prophetengeiſt ſchon eine Zeit geahnet hatte wo durch Gottes Geiſt eine höhere, geiſtige Entwickelung des Judenthums eintreten würde, und ſodann daß der ideale Jude von welchem er hier ſpricht, vom Chriſten in nichts weſentlichem verſchieden, ja vielmehr nur der Chriſt ihm ein ſolcher wahrer Jude in concreto iſt, da das Geſetz ihn nicht hervorzubringen vermag. Nun faſſe ich ἐν als Bezeichnung der Vermittelung, und demnach wird er lehren, die Beſchneidung des Herzens erfolge nicht durch die Vermittelung des γράμμα, das ſie ja nicht zu Wege bringen kann, weil es nur γρ. iſt und aller Kraft zur Heiligung des Menſchen ermangelt, ſondern durch die Vermittelung des πνεῦμα, d. h. des neuen, göttlichen Lebensprincips das die Propheten ſchon verheißen hatten, das in concreto zwar nur der Chriſt beſitzt, von ihm aber hier nur in abstracto als ein durch Gottes Geiſt zu erzeugendes, ohne alle Rückſicht auf die wirkliche Erſcheinung aufgefaßt iſt. Dieſer meiner jetzigen Auffaſſungsart ſtehn meine Vorgänger und Nachfolger Theils näher Theils ferner. Eine Darſtellung ihrer Erklärungen möchte ich gern geben, aber es würde unmöglich ſeyn, ſie in wenige Worte einzuſchließen, da ſie nur in ihrer Ganzheit begriffen werden können; ſie mögen mirs daher zu Gute halten, wenn ich den Leſer dem die meinige nicht genügt, bloß auf ihre eigenen Schriften hinweiſe. Für ganz verwerflich erklären muß ich die von Beza u. A.: dem Geiſte, nicht dem Buchſtaben nach, weil ſie nicht nur tautologiſch wäre, ſondern auch mit den andern Stellen nicht in Harmonie zu bringen iſt, desgl. die adverbiale Faſſung Tholucks: auf eine geiſtige, nicht buchſtäbliche Weiſe, weil ſie weder philologiſch erweislich noch mit dem Sinne des Ap. harmoniſch iſt. Eine dritte: durch den heiligen Geiſt, nicht durch das geſchr. Geſetz, der zuletzt Fritzſche ſich ergeben hat, enthält zwar Wahres, aber die beiden andern Stellen zeigen doch, daß πν. nicht den Geiſt Gottes ſelbſt, ſondern das von ihm im Menſchen gewirkte neue Lebensprincip bezeichnet, welches P. auch ſonſt πν. nennt. Die Schlußworte haben wenig Schwierigkeit. Οὗ zieht nur Cramer gegen allen Sinn auf γράμμα, Koppe, Tholuck, Meyer auf den innern Juden und die innere Beſchneidung zugleich, und faſſen es als Neutrum, Schott, ebenfalls als Neutrum, auf die περιτ. καρδίας, alle übrigen bloß auf den Ἰουδαῖος, was ich für richtig anſehe. Bei ἔπαινος, Lob, iſt nicht nöthig an Belohnung von Seiten des göttlichen Richters zu denken, wie von Morus, Roſenm., Koppe geſchehen iſt, auch XIII, 3. 1 Kor. IV, 5. zwingen nicht dazu. Die Sache iſt dieſe: Der Vorzug des bloß gebornen Juden war ein bloß äußerlicher, die Würde die er hatte, beſtand nur in ſei-

ner eignen und fremder Meinung, vor Gott wurde er durch sein Gesetz und seine Beschneidung nicht besser; er hatte also zwar ἔπαινον, aber nur von Menschen, nicht von Gott. Dagegen der wahre Jude ist, weil er das Gesetz erfüllt, nach V. 13. δίκαιος παρὰ τῷ θεῷ, wird von Gott als δ. anerkannt. Dies ist sein ἔπαινος, und dieses nicht ein menschliches, sondern ein von Gott gespendetes, wobei die Möglichkeit daß er auch von Menschen eins erlange, nicht ausgeschlossen ist. Nur dieses wahre wird ihm nicht von Menschen, sondern von Gott.

Hiermit ist diese Verhandlung geschlossen; es ist gezeigt, der Jude ist ein Sünder wie der Heide, und seine Beschneidung hilft ihm nichts und giebt ihm keinen Vorzug. Er könnte zu den Folgerungen übergehn, wenn nicht zuvor noch einige Einwendungen beseitigt werden müßten.

Drittes Kapitel.

Der Zweck der ganzen Darstellung im vorigen Kapitel war zu zeigen, daß auch die Juden Trotz Gesetz und Beschneidung, nicht besser seyen als die Heiden, da sie das Gesetz ja nicht gehalten, ohne dessen Erfüllung auch die Beschneidung fruchtlos sey. Dies konnte nun leicht einen ungünstigen Eindruck machen; der redliche Jude konnte in Zweifel gerathen, ob denn am Ende die ganze als göttlich dargestellte, und ihm bis daher so theure Anstalt gar keinen Werth besitze noch Vortheil gewähre; der Heidenchrist konnte hierin einen Anlaß finden den Juden und das Judenthum zu verachten; der hartnäckige Gegner aber hier einen Anhaltspunkt ergreifen, um den Apostel als einen Feind und Verächter der göttlichen Veranstaltung zu verlästern. Und soviel als Paulus bereits in seinem Berufe zu streiten gehabt, ist es sehr wahrscheinlich, daß er als er diesen Brief abfaßte, von dem allen Manches schon erfahren hatte. Dies veranlaßt ihn denn hier, nach Beendigung der Hauptmaterie in Bezug auf die Juden noch einige Augenblicke damit hinzubringen, daß er durch eigene Erklärung über diesen Punkt allen möglichen Einwendungen vorbeuge. Ehe wir zur Betrachtung dieser Erklärungen übergehn, ist der Leser nur noch auf die Form aufmerksam zu machen, in welcher dieselben hereintreten, nehmlich als wahre Disputation, mit Frage und Antwort; eine Form die wohl vornehmlich aus der Lebendigkeit und dem Feuer hervorgeht, mit welchem P. seinen Stoff behandelt, und die zur Belebung seiner Argumentation nicht wenig beiträgt. In der Frage nun V. 1. τί οὖν — περιτομῆς; ist περισσὸς überhaupt Ausdruck eines Ueberschreitens des gewöhnlichen Maßes, auch im N. T. in verschiedener Hinsicht; bedeutet also groß, vorzüglich, ausgezeichnet, s. Matth. V, 47. XXIII, 14. 1 Kor. XII, 23., τὸ περισσὸν also eigentlich das Große, Ausgezeichnete, Vorzüg-

liche; daher der Vorzug. Man vergleicht Ekkles. VI, 11. τί περισσὸν τῷ ἀνθρώπῳ; hebr. מַה־יֹּתֵר לָאָדָם; und Vers 8. מַה־יֹּתֵר לֶחָכָם מִן־הַכְּסִיל, wo LXX τίς περισσεία hat. Von einem innern, sittlichen Vorzug, wobei der Jude besser sey, kann nach Obigem nicht mehr die Rede seyn, sondern nur von einer Auszeichnung die er voraus habe vor den Heiden; und insofern ist τὸ περισσὸν ziemlich gleichbedeutend mit ἡ ὠφέλεια im zweiten Gliede, wie denn auch von mehrern Auslegern bemerkt wird, es enthalte dieß nichts neues, sondern nur bestimmtere Angabe dessen was das erste allgemeiner und unbestimmter angedeutet habe. περιτομὴ hier mit Morus als Tropus für ὁ Ἰουδαῖος zu nehmen ist nicht nothwendig. Den Zusammenhang mit dem vorigen Kapitel zeigt οὖν. Wenn es sich also so verhält wie dort gesagt ist, daß der Jude durch Geburt und Beschneidung und Besitz des Gesetzes nicht besser vor Gott wird, was hat denn nun dann das Judenthum noch für einen Werth? So gewährt es wohl gar keinen Vortheil? So faßte es Chrysost., so Grotius und A. Nur Calov. stellt den Vordersatz so: Wenn also beide Theile gleich verdammlich sind. Aber dieser Gedanke liegt ferner als der oben angegebene. Fragt man endlich, in wessen Namen diese Frage aufgeworfen werde, so urtheilt Semler, in P. eigenem, als Schlußfolge aus dem Obigen in Frageform, mit verneinendem Sinne, wegen V. 9., und nimmt dann V. 2. als eine von ihm selbst aufgestellte Einrede: **Intelligo vero illud adhuc mihi opponi posse.** Was V. 9. hier für Einfluß haben könne, muß jetzt unentschieden bleiben; doch kann man in der Regel es als gültige Vorschrift annehmen, eine klare Stelle um einer folgenden willen nicht anders zu deuten, indem dieselbe nicht nothwendig schon im Gemüthe des Verfassers liegen mußte, als er die frühere schrieb; an sich selbst aber wird die Betrachtung von V. 2. als Einwendung nicht zu empfehlen seyn. Seb. Schmidt läßt die Frage von Heidenchristen aufgeworfen werden, welche begierig jeden Grund erhaschen, einen Tadel gegen Juden und Judenthum auszusprechen, und Ch. Schmidt scheint eben dahin geneigt. Die Gründe, weil Paulus aus der zweiten in die dritte Person übergehe, weil V. 8. offenbar gegen Ankläger der Juden gerichtet sey, genügen nicht diese Ansicht festzustellen. Die gewöhnlichste Ansicht legt diese Worte unbekehrten Juden in den Mund; mir scheint das Beste, weder Diesen noch Jenen, sondern sie als P. eigene Worte anzunehmen, mit denen er möglichen Einreden, von welcher Seite sie kommen mögen, begegnen wolle, und eben so urtheilen jetzt die Ausleger insgesammt.

V. 2. enthält die Antwort. πολύ bezieht sich auf τί τὸ περισσόν; ohne weitere Rücksicht auf das zweite Glied der Frage

zu nehmen *). κατὰ πάντα τρόπον, in jeder Art, in jeder Hinsicht, man mag die Sache betrachten wie man will. Beisp. b. Wetst. Die Bedeutung „allerdings, ohne Zweifel", die einige Ausleger dem Ausdruck haben geben wollen, ist nur aus der Wahrnehmung hervorgegangen, daß P. im Folg. nur Einen Vorzug nennt, aber weder erweislich noch selbst für den Fall nothwendig, daß er in der That an gegenwärtiger Stelle nur Einen anführen wollte. πρῶτον — τοῦ θεοῦ. Das Subjekt sind οἱ Ἰουδαῖοι, obwohl Uebergang aus Sing. in Plural angenommen werden muß. Die Sprachform nach welcher der Dativ des akt. Verbi beim Passiv zum Nomin. wird, der Akkus. aber bleibt, ist so bekannt (vgl. Matth. Gr. §. 424.), ihr Vorhandenseyn bei Paulus aus 1 Kor. IX, 17. Gal. II, 7. 1 Thess. II, 4. so sicher, und der aus dieser Fassung hervorgehende Sinn: die λ. sind ihnen anvertraut (sie mit den λ. betraut) worden, so gut und passend, daß man sich wohl wundern mag, wie noch Koppe und Cramer vermocht haben τὰ λ. als Subjekt zu nehmen, und zu übersetzen: die λ. sind ihnen zugesichert worden, was, abgesehn von dem auch bei P. nur seltenen Plural beim Neutro, doch, wie Fritzsche richtig bemerkt hat, nicht durch ἐπιστεύθησαν, sondern ἐπιστώθησαν auszudrücken gewesen wäre. Die nach Hombergk von Schulz (vom Glauben S. 86.) aufgestellte Erkl.: die λ. sind geglaubt worden, haben sich Glauben verschafft, ist von Meyer dadurch richtig widerlegt worden, daß hier nicht von dem Glauben der Juden an die λ. sondern von ihrer Verheißung zu reden war, indem nur diese ihren Vorzug begründete, der Glaube von ihr erst eine Folge war. λόγια sind im Gr. Götterspruche oder Orakel, vgl. Arist. Equ. 120 ff.; in der LXX. λόγια θεοῦ Num. XXIV, 4. für אִמְרֵי־אֵל, im N. T. Apg. VII, 38. von dem Gesetze das Gott Mose gab, Hebr. V, 12. 1 Petr. IV, 11. Die Ausleger streiten, ob sie an unserer Stelle nur (wie Semler) die Gebote selbst, oder das Ganze des Gesetzes (Theod., Calvin, Beza, A.), oder das ganze A. T. mit seinen Geboten und Verheißungen (Hunn., Weller, Brenz, Baldwin, S. Schmidt, Böhme, Rosenmüller, Glöckl., Olsh.), oder die Verheißungen vorzugsweise, wo nicht allein (Grotius, Koppe, Flatt, Tholuck, Klee, Reiche, Köllner, Meyer, Fritzsche) dabei verstehen sollen. Ist die Frage noch Wortbedeutung und Uebersetzung, so ist die Allgemeinheit festzu-

*) Meyers Gegenbemerkung daß P., wenn er nicht abgesprungen wäre, auch der ὠφελ. τ. περιτ. noch erwähnt haben würde, hebt diese Vorstellung nicht auf, da πολὺ immer nur auf die erste Frage bezogen werden kann.

halten, fragt man aber welches die Λόγια seien, auf welche sich V. 3. bezieht, so wird freilich nur an die Verheißungen zu denken seyn. P. sagt also, dem jüdischen Volke seien die göttlichen Offenbarungen anvertraut (in dem Worte mag Einiges wohl zu viel), denkt aber dabei vornehmlich an die Verheißungen als diejenigen Offenbarungen, welche unter allen für sie die höchste Wichtigkeit besaßen. Wenn nun dieser Satz mit πρῶτον μὲν γὰρ*) ὅτι eingeführt ist, so liegt in dem γὰρ eine Nöthigung, dies πρῶτον nicht als Adverb. zu κεῖται, sondern mit Supplirung von ἐστὶν als ein eigenes Prädikat zu nehmen, πρῶτον μὲν γὰρ τοῦτό ἐστιν ὅτι u. s. f. Man erwartet nun daß P. die verschiedenen Vorzüge des Volks — deren er leicht eine Menge auffinden konnte — nach einander herzählen werde; dies geschieht aber nicht, nirgends folgt ein ἔπειτα, nirgends auch, etwa in anderer Form, ein zweiter Vorzug. Ueber die sonst fast allgemeine Vorstellung, P. habe das gar nicht gewollt, sondern πρῶτον bedeute primarium, praecipuum oder dergl. und seine Absicht sei, Einen, den vorzüglichsten, Statt aller und mit Uebergehung aller andern vorzutragen; eine Ansicht von der Sache gegen die sich nichts einwenden lassen würde, wenn nur diese Bed. von πρῶτον fester stände als sie steht, denn I. 16. II, 9. 10. ists doch eine ganz andere Sache. Die Art freilich, wie Orig. die eig. Bedeutung festhielt, indem er πρ. mit ἔπειτα verband und temporal faßte, konnte keinen großen Beifall finden (nur Hombergk und S. Schmidt haben sie gebilligt, und die Meinung von Grotius, daß die Aufzählung IX. 4. fortgesetzt werde, hat wohl ihr Urheber selbst nicht so verstanden, als finde ein wahrer Zusammenhang zwischen beiden Stellen Statt, wodurch alles zwischenliegende zur bloßen Parenthese würde. Mit Recht sind alle neueren Ausleger darüber einig, daß P. wirklich mehrere Vorzüge im Sinne gehabt, aber von einer Aufzählung durch die nächstfolgenden Gedanken abgehalten worden sey, gerade wie I, 8. ihm Aehnliches widerfahren ist.

V. 3. wird nun wieder fast durchgängig als Einwendung betrachtet, ja Heumann will gar, IX, 15. vergleichend, in der Part. γὰρ ein sicheres Zeichen davon finden. Mir, um es kurz zu sagen, scheint eben darin das sicherste Zeichen zu liegen, daß wir keinen Einwurf haben, sondern V. 2. eine Behauptung, daß der Jude in dem Empfange der göttlichen Verheißungen einen hohen Vorzug besitze, begründen, diesen Vorzug als einen immer noch geltenden darstellen, und gegen den möglichen Einwand, daß nach seiner eigenen Lehre er ihnen

*) γὰρ fehlt in BDEG, und ist daher wenigstens sehr verdächtig. Lachmann hat es eingeworfen, Fritzsche eingeschlossen.

nichts genützt habe, beschützen wolle. τί γάρ; denn wie? εἰ ἠπίστησάν τινες. Hier fällt in die Augen daß P. das τινὲς absichtlich brauche, um die Sache geringer erscheinen zu lassen als sie ist. Eben dazu dient die Fassung des Vordersatzes, daß er das Geschehene nicht durch ὅτι als reines, zweifelloses Faktum, sondern durch εἰ als etwas zwar als wirklich angenommenes, aber doch immer nur als etwas angenommenes erscheinen läßt. Das Verbum ἀπιστεῖν ist zwar bei unserm Ap. so seltenen Gebrauches (nur noch 2 Tim. II, 13.), daß von einem Sprachgebrauche desselben gar nicht geredet werden kann; doch da die Wörter ἄπιστος und ἀπιστία. wo sie vorkommen (s. d. Lexica), Bezeichnungen des Unglaubens sind, von welchem das Verbum auch an Timoth. gebraucht ist, wie der Zusammenhang lehrt, so können wir wohl mit Sicherheit annehmen, daß es in seinem Munde nur „ungläubig seyn" bezeichne, und wenn die λόγια V. 2. die göttlichen Verheißungen waren, so wird es auch hier etwas anderes nicht bedeuten können. Die Annahme daß es — ἀπειθεῖν sey (was Cod. A. darbietet), ruht Theils auf der Annahme daß die λόγια an jener Stelle das Gesetz bezeichnen, Theils auf der — früher auch von mir gehegten — irrigen Meinung, P. könne, weil er in der bisherigen Hauptverhandlung nicht von der christlichen Zeit gesprochen hat, auch hier wo er Einwendungen vorbeugt, derselben nicht gedenken. Dies aber ist nicht der Fall, vielmehr verhält sich die Sache so: Was Kap. II. gesagt worden, schien jeden Vorzug der Juden aufzuheben. Diesen Schein zu entfernen, hat. P. auf die Verheißungen hingewiesen, die ihnen, nicht den Heiden, anvertraut worden — der hierin begründete Vorzug ist XV, 8 f. sehr deutlich ausgesprochen —; nun aber ließ sich sagen: Aber diese Verheißungen nützen ihnen nichts, da sie ihnen nicht geglaubt, den verheißenen Messias nicht anerkannt haben, und hierauf antwortet nun P. in diesen Worten, indem er zeigt daß der Unglaube eines Theils die göttliche πίστις nicht aufheben könne; woraus denn folgt, daß der V. 2. angegebene Vorzug für den Juden in der That und immer noch besteht. Unter solchen Umständen kann ich nicht umhin mich der Ansicht völlig anzuschließen, die, älterer Ausll. nicht zu gedenken, neuerlich von Tholuck, Reiche, Olshausen, Meyer, Fritzsche, aufgestellt worden ist, und die frühere, von Köllner, de Wette, A. festgehaltene, daß P. von früherer Untreue des Volks sprach, aufzugeben. καταργεῖν, eig. durch Trägheit versäumen, bei Paulus immer zu Nichte machen. πίστις, fides, von Seiten dessen der ein Versprechen gegeben hat, Treue, Wahrhaftigkeit, Gal. V, 22. Tit. II, 10.*). Μὴ wird im N. T. allen Gattungen der Fra-

*) Dies die gewöhnliche im Zusammenhange einzig begründete Erklä-

gen vorgesetzt, kann daher nie für sich allein zur Bestimmung des Sinnes einer Frage dienen. Die unsrige ist diese: Denn wie? wenn ein Theil des Volks den Verheißungen nicht geglaubt hat, sollte ihr Unglaube Ursache werden, daß Gott sein Wort bräche? Daß hierauf nur eine negative Antwort folgen könne, liegt am Tage, und wir würden dieselbe auch dann in seinem Sinne geben, wenn er selbst sie nicht nachfolgen ließe. Doch thut er dies sogleich.

V. 4. ist zuerst μὴ γένοιτο, eine in den paulinischen Briefen häufige Formel, dem hebr. חָלִילָה entsprechend, eine starke, mit einer Art von Abscheu verbundene Verneinung des zuvor gesprochenen Satzes; s. zu Gal. II, 17. wo der ganze Gebrauch der Formel bei unserm Ap. entwickelt, und nur die Stelle 1 Kor. VI, 15. nachzutragen ist. In dem hierauf folgenden Satze kann das μὴ γένοιτο allerdings, wie von Einigen, zuletzt Meyer, Fritzsche, bemerkt wird, die Ursache enthalten, warum hier nicht εἶναι, sondern das minder passende γίνεσθαι gesetzt wurde; doch auch die Imperativform der Rede, welche die Sache immer — wenigstens scheinbar — als noch zukünftig darstellt, konnte dazu beitragen*). Der Imperativ ist verschieden gedeutet worden. Herzog (über die Interpunkt. im V. an d. R. bei Wolf) setzt Kolon nach δέ, und will daß es heiße: vielmehr werde erfüllt was geschrieben steht Ps. CXVI, 11. Allein erstlich steht dort nur die Hälfte πᾶς ἄ. ψ., sodann kann ohne einen Beisatz das bloße γενέσθω dies wirklich nicht bedeuten, wie auch Wolf schon gezeigt. Dafür will Koppe bei gleicher Interpunktion den Sinn: Vielmehr so sey es; aber richtig bemerken Tholuck u. A., daß dann ein ὥδε oder τοῦτο fehle und die ganze Art so zu interpungieren, ist ungriechisch und unhebräisch, obwohl der Sinn, wie er für uns am klarsten würde, sich so ausdrücken ließe**). Ich nehme (der Hauptsache nach mit Meyer und Fritzsche) den Imperativ nur für eine durch das μὴ γέν. hervorgelockte Form starker Assertion, wie wir sagen würden: Nein, vielmehr Gott muß wahrhaft seyn, d. h. von diesem Gedanken kann nichts abgelassen werden, auch keine Erscheinung der Erfahrung darf uns darin irre machen. Das zweite Glied, bei dem P. an Ps. CXVI, 11. ge-

---

rung. Paulus, Schrader, Schulz (vom Glauben S. 87.) nehmen den Genit. τοῦ θεοῦ objektiv, und verstehn die π. τ. θ. als Vertrauen gegen Gott, was nur für unrichtig angesehn werden kann.

*) Köllner und de Wette haben γίνεσθαι als „erscheinen, sich erweisen" verstanden, aber nicht nur bedeutet es das nicht, sondern es kann auch hier nur von dem die Rede seyn, was ist, nicht von dessen Erscheinung oder Anerkennung.

**) Bengel dachte an das Weltgericht, gegen allen Zusammenhang.

dacht haben kann, ist im Grunde unwesentlich, da die Antwort auf V. 5. dieses Beisatzes nicht bedarf; also bloß durch den Gegensatz hervorgerufen, und aus diesem zu erklären. ψεύστης, ein Lügner, ist offenbar um des ἀληθὴς willen gesetzt, und soll einen trüglichen, unzuverlässigen Menschen bezeichnen. Der Ap. wollte wohl einen Gedanken aussprechen wie diesen: eher soll zugegeben werden daß alle Menschen Lügner seyn als daß Gott sein Wort nicht halte, und dies hat auch wohl Grot. mit seiner Erklärung: **Appareat deus constans in promissis, etiamsi vel omnes homines fidem fallant**, nur gemeint — Benecke spricht es bestimmter aus —, denn die Worte selbst freilich enthalten dieses nicht. Sie sind Ausdruck eines durch das Unwürdige des V. 3. ausgesprochenen Verdachts aufgeregten Gemüthes, und daher weniger nach ihrem buchstäblichen Sinne als nach dem zu beurtheilen, was der Schreibende hier denken mußte. Daß auch P. selbst wenig Nachdruck auf dies Glied gelegt habe, erhellt auch daraus, daß er sein nur auf Gott bezügliches Citat aus Psalm LI, 6. durch καθὼς γέγραπται herein führt, als wäre dies zweite Glied nicht da. Die Stelle ist ganz nach der LXX gegeben, ohne alle Rücksicht auf ursprünglichen Sinn und Zusammenhang. δικαιοῦσθαι, hebr. תִּצְדָּק, gerecht seyn und erscheinen. ἐν τοῖς λόγοις σου, hebr. בְּדָבְרְךָ (Inf.), wenn du sprichst. Im ursprüngl. Zusammenhange ist die Rede von den Urtheilssprüchen Gottes; P. aber scheint die λόγους von göttlichen Aussprüchen überhaupt, und daher in diesem Zusammenhange von den Verheißungen Gottes verstanden zu haben. νικήσῃς. Der hebr. Text ist תִּזְכֶּה, rein seyst oder erscheinest, wofür der Uebersetzer, זכה und das syr. ܙܟܐ, wie Fritzsche bemerkt, verwechselnd, letzteres übersetzt hat, wo nun νικᾶν ein gewöhnliches Wort ist, um den Gewinn eines Rechtshandels zu bezeichnen. ἐν τῷ κρίνεσθαί σε, hebr. בְּשָׁפְטֶךָ, dort offenbar aktiv: wenn du richtest. Auch hier haben es daher Beza u. A. transitiv in der Form des Mediums genommen, was freilich besser passen würde; allein der alex. Uebersetzer hat den Fehler gemacht, und Paulus die Stelle wörtlich citirt, man muß sie daher als Passiv nehmen, wie auch die neuern Ausleger ziemlich alle gethan; an ein Medium in der allerdings oft vorkommenden Bedeutung: rechten, mit Bengel, Tholuck, Klee, A. zu denken, halte ich nicht für gerathen, da es nicht erwiesen werden kann, und paulinische Citate nicht nach dem besten Sinne gedeutet werden dürfen. Einen Beweis übrigens für Gottes Wahrhaftigkeit enthält die Stelle gar nicht; wohl aber kann sie den Gedanken, daß durch menschliches Sündigen die göttliche Heiligkeit nur desto stärker hervortrete, lebhafter anregen.

V. 5. Ἀδικία ist hier offenbar eben jene ἀνομία, deren V. 3. Erwähnung geschehen ist, nur hier mit Absicht unter den weitern Begriff der Sünde gestellt. Denn daß das Wort nicht nur Ungerechtigkeit in unserm Sinne, sondern überhaupt Untugend, Unsittlichkeit bezeichne, ist als gewiß anzunehmen. συνιστάναι eigentlich zusammen stellen. Stelle ich eine Person mit einer andern zusammen, so kann dies darum geschehen, um sie in die Bekanntschaft von dieser einzuführen, die ihr nützlich werden soll; es ist daher vorstellen, in welcher Bedeutung es nicht selten vorkommt, mit dem Zwecke der Empfehlung, dann empfehlen überhaupt (XVI, 1.), oder zu empfehlen suchen, und daher loben (2 Kor. III, 1. X, 12.) Stelle ich aber verschiedene Dinge oder Begriffe zusammen, so geschieht es um ihre Natur kennen zu lehren, oder Schlüsse abzuleiten, daher bedeutet es auch darstellen, zeigen, erweisen, als etwas gutes oder schlechtes. So Gal. II, 18. 2 Kor. VI, 4. VII, 11. Röm. V, 8. und an unserer Stelle. Unsre Untugend stellt Gottes δικαιοσύνην dar, nehmlich in ihrer ganzen Größe, macht sie evident, und dient somit zu ihrer Verherrlichung. δικαιοσύνη θεοῦ, der ἀδ. ἡμῶν entgegen kann ganz allgemein die göttliche Heiligkeit bezeichnen und dann ist der Sinn: unser Sündigen hat den Erfolg, daß Gottes Heiligkeit desto stärker, herrlicher, hervortritt. Und diesen Gedanken fordert V. 4., und mit Recht haben die neuesten Ausll. jeden Versuch die göttliche Güte hier zu finden, als unstatthaft abgewiesen. Zwar könnte P. auch sagen, die Sünde der Menschen verherrliche die göttliche Gnade, ja wir werden ähnlichen Gedanken in unserem Briefe noch begegnen, aber nicht nur bedeutet δικ. eigentlich nie Güte oder Gnade, sondern es liegt auch dem Zusammenhange unsrer Stelle jede Erwähnung derselben fern. τί ἐροῦμεν; was sollen wir sagen, nehmlich in diesem Falle, d. h. welche Folgerung läßt sich daraus ziehn? Wir werden die Formel, die Tholuck ohne Noth bloß der rabbinischen Dialektik zuschreibt, noch weiter kennen lernen. Die Worte μὴ — ὀργήν; enthalten die Folgerung, in welcher μὴ ziemlich mit nonne gleichbedeutend ist, wiefern der Fragende bejahende Antwort erwartet. Dem Ausdruck ἐπιφέρειν ὀργήν sind ähnlich ἐπιφ. θλῖψιν Phil. I, 16. κρίσιν Judä 9. Die ὀργή ist die schon I, 18. II, 8. angedrohte, und hierin liegt der Grund des Artikels vor dem Substantiv. Nun konnte P. sagen: ἐπιφ. τ. ὀργήν, ohne Artikel, wodurch der Satz zum Hauptsatze in ein caussales oder conditionales Verhältniß trat: ist nicht Gott ungerecht, wenn oder indem er den Zorn verhängt? Mit dem Artikel wird er ein reiner Relativsatz, das ἐπιφ. τ. ὀργ. wird — nach der Versicherung des Ap. — als ausgemacht angenommen und als das Merkmal bezeichnet, worin seine Ungerechtigkeit sich zeige.

Wessen aber ist dieser Gedanke? Nicht des Apostels, wie er selbst durch die Worte κατὰ ἄνθρωπον λέγω bezeugt. Diese Formel, über die sich neustens Reiche und Fritzsche am umständlichsten verbreitet haben, bedeutet an sich selbst nichts weiter als: nach Art eines Menschen, also weder Gutes noch Böses, weder Hohes noch Erhabenes, aber P. braucht sie nie ohne die Absicht, eine Sache entweder zu tadeln oder doch neben etwas Höherem herabzusetzen, denkt folglich ἄνθρωπος in dieser Formel immer mit einer Nebenvorstellung, im Gegensatze entweder gegen Gott, oder gegen etwas höheres überhaupt. So in der Frage 1 Kor. IX, 8. μὴ κ. ἀ. ταῦτα λαλῶ; ἢ καὶ ὁ νόμος ταῦτα οὐ λέγει; tritt, da was der νόμος sagt, von Gott gesprochen ist, das λ. κ. ἄ. offenbar dem λ. κατὰ θεὸν entgegen; P. versichert das Gesprochene nicht nur nach dem unter den Menschen gewöhnlichen Vorstellen und Gebrauch — wobei es falsch seyn könnte —, sondern auf dem Grunde göttlicher Gesetzgebung hingestellt zu haben. Aehnlich Gal. III, 15. wo der Apostel daraus daß schon im gemeinen Menschenleben ein einmal bestätigtes Testament unumstößlich zu seyn pflege, den Schluß ziehn will daß noch weit mehr die göttliche Anordnung und Verheißung unerschüttert fest stehen müsse. Dagegen 1 Kor. III, 3. wird ἄνθρωπος dem Wesen nach = σαρκικὸς gesetzt, wie besonders V. 4. das auf so mächtiger Auktorität ruhende ἄνθρωποι beweist und περιπατεῖν κ. ἄ. bedeutet: so wandeln wie der Mensch nicht in seiner geistigen, durch den göttlichen Geist erhobenen Eigenschaft, sondern im gemeinen irdischen und selbstsüchtigen Sinne und Wesen zu wandeln pflegt. So wird also auch hier, wenn P. sagt, er spreche das Gesagte κατὰ ἄνθρ., seine Meinung seyn, er stehe dabei nicht auf dem Standpunkte eines Apostels, der κατὰ θεὸν denkt und redet, sondern auf dem eines gemeinen, in Irrthum und Fleischlichkeit befangenen Menschen, wird also offenbar den Zweck haben sich damit zu entschuldigen des aufgestellten Satzes wegen, daß er nicht seine sondern fremde Meinung ausspreche. Und dies ist auch wohl die Meinung Theodorets (οὐκ ἐγὼ ταῦτα λέγω, ἀλλὰ τοὺς τῶν ἄλλων τέθεικα λογισμούς) und aller derer welche sich ihm angeschlossen haben. Eben hiermit ist nun aber auch klar, was wir in diesem Verse haben, nehmlich einen Einwurf, den ein Uebelwollender ihm machen könnte in Form einer Folgerung aus V. 4. Paulus hat angedeutet, wie der Unglaube, den er hier als Sünde aufgefaßt hat, nicht nur die göttliche πίστις nicht aufhebe, sondern sogar dazu diene, sie und überhaupt die Heiligkeit Gottes mehr zu verherrlichen. Daraus will nun der fleischliche Sinn sich ein Verdienst machen. Gott will ja, spricht er, daß der Mensch seine Ehre fördere; wird also durch Sündigen Got-

tes Ehre größer, so thut der Mensch indem er sündigt, was Gott haben will; da darf ihn Gott nicht strafen, oder wenn ers thut, ist er ungerecht. Diese an und für sich absurde, dem fleischlichen Sinne aber, zumal bei den rohen sittlichen Begriffen des Alterthums, keinesweges fremde Folgerung konnte wohl dem Ap. von seinen Gegnern schon entgegen gestellt worden seyn, und er hält es daher für nöthig, sie hier aufzuführen und abzufertigen, zugleich aber auch durch die Worte κ. ἄνθ. λέγω jeden Verdacht als mache er sie selbst, von sich abzuwenden.

V. 6. Voll Unwillen über eine so frevelhafte Vorstellung als die seyn würde daß Gott ungerecht sey, indem er den Sünder strafe, beantwortet P. die Frage des vorigen Verses wieder durch μὴ γένοιτο, worauf er in den Worten ἐπεὶ — κόσμον; einen Widerlegungsgrund hinzufügt. Darüber daß sie einen solchen enthalten, ist man auch gegenwärtig völlig einverstanden, und ἐπεὶ in seiner Eigenschaft als Einführerin eines Grundes gegen eine unrichtige Annahme (vergl. XI, 6. 1 Kor. V, 10. VII, 14.) erlaubt auch keine andere Auffassung. Wenn nun Schrader, Reiche, Olshausen nach dem Vorgange verschiedener Aelterer ὁ κόσμος von der Heidenwelt verstanden wissen wollen, welche den V. 5. unter ἡμεῖς zu verstehenden Juden entgegen gestellt sey, so kann ich erstlich den von Reiche angeführten Sprachgebrauch nicht anerkennen, denn weder III, 19., wo vielmehr die Juden nothwendig als Mitbestandtheil des κόσμος gedacht werden müssen, oder 1 Kor. XI, 32., wo ὁ κόσμος nur den Gegensatz der Christen enthält — von diesen zwei St. leugnet ihn Olsh. selbst —, noch XI, 12. oder 1 Kor. I, 21. erweisen einen solchen Sprachgebrauch. Sodann kann ich die Bestätigung dieser Annahme in den Worten ἁμαρτωλὸς und ψεῦσμα V. 7. nicht erkennen. Endlich aber, was auch Meyer und Fritzsche dagegen bemerkt haben, würde eine Gegensetzung dieser Art die Stellung von τὸν κόσμον vor κρινεῖ erfordern, während es an seinem jetzigen Platze gar keinen Nachdruck hat, also gewiß nicht der Hauptbegriff des Argumentes ist, welcher nur im Verbo liegen kann. Daher kann auch das Argument des Apostels nicht das von Jenen aufgestellte seyn: wenn Gott ungerecht handelte, indem er den Juden verurtheilt, so dürfte er auch die Heidenwelt nicht richten, deren Sündigen den nehmlichen Erfolg hat wie das der Juden. Nun aber wird das Gerichtüben der Heiden allgemein als gerecht anerkannt, also muß auch das über die Juden gerecht seyn. In der Annahme daß πῶς mit dem Ind. des Fut. die Unmöglichkeit ausspreche, daß Gott unter jener Voraussetzung die Welt richten könne, vereinigen sich wieder die Ausleger fast ohne Ausnahme, wie denn der ächt griechische Sprachgebrauch durchaus für dieselbe

ſpricht*), und wir können demnach als anerkannten Sinn der Worte dieſen annehmen: Wäre Gott ungerecht, ſo könnte er nicht Weltrichter ſeyn. Nur darüber, auf welcher Grundlage dieſer Satz ſtehe, ſind die Meinungen noch getheilt. Eine Anſicht der Sache iſt vorhin bereits abgewieſen worden, alle übrigen Ausleger ſeit Origenes, unter den neuſten namentlich Köllner, de Wette, Meyer, ſtimmen mehr oder minder deutlich mit derjenigen überein, welche Fritzſche, um ſie zu widerlegen, mir allein zuſchreibt**), daß nehmlich Paulus, feſtſtehend auf der allgemeinen Annahme, daß Gott Weltrichter ſey, aus der Idee eines Richters ſo argumentire: Wer Richter ſein ſoll, muß gerecht, darf nicht ungerecht ſeyn. Nun iſt Gott anerkannter Maßen Weltrichter; alſo muß er gerecht, kann nicht ungerecht ſeyn; denn jede Ungerechtigkeit höbe ſeine Befähigung zum Richter auf. Daß dieſe Argumentation ſchwach, ſehr ſchwach ſey, iſt zuzugeſtehn, und von mir, wie von Köllner und de Wette zugeſtanden worden. Aber nicht alle Argumentationen unſers Ap. können wir für ſtark annehmen, dieſe gegenwärtige aber konnte ihm auf ſeinem idealen Standpunkte und bei ſeiner hohen Frömmigkeit leicht ſtärker erſcheinen als ſie iſt, wiefern er ſo durchdrungen war von der Heiligkeit des Weltrichters, daß jeder Gedanke des Gegentheils in Bezug auf beſtimmten Fall ihm eben ſo ſehr ein ungeheurer Widerſinn als ein ſtrafbarer Frevel erſchien; ob V. 7. 8. einen Widerſpruch enthalten, wird ſich weiterhin erſt zeigen können. Doch wenn uns eine beſſere, haltbarere Argumentation dargeboten wird, wollen wir nicht ſo eigenſinnig an der unſrigen feſthalten, um ſie nicht mit Freuden gegen jene zu vertauſchen. Als ſolche bietet nun Fritzſche die folgende, die ich mit ſeinen eignen Worten wiedergeben will: **Nempe idcirco deus homines judicio submittet, ut puniantur improbi, praemiis ornentur probi cf. II, 6. sq. Iam si injuriam faciat deus pravos homines puniens, quia ejus sanctitatem in clariore luce posuerint peccando, nullum esse poterit dei de hominibus judicium. Nam hoc pacto improbis hominibus, quum suae majestati consuluerint, praemia persolvere, probis viris, quum suae famae bene faciendo offecerint, poenas imponere de-**

*) Nur Glöckler nimmt πῶς in der Bedeutung quo modo? und die ganze Frage als eine Berufung an das allgemeine Bewußtſein, daß Gott nicht nach dem Erfolge, ſondern nach dem innern Prinzip der Handlung richte, woraus dann die Abſurdität der Frage V. 5. folge. Aber ein ſolches Bewußtſeyn fand ſich im Alterthume nicht, und weder ἐπεί noch πῶς und das Futur. begünſtigen dieſe Erklärung.

**) Ich ſchäme mich nicht ſie inſofern als die meinige gelten zu laſſen, als ich ſie gewonnen hatte ehe ich wußte wie verbreitet ſie ſey; aber da ſie dies iſt, warum mich allein ihr Gutes oder Schlechtes tragen laſſen?

beat, quum iudicii div. rationes contrarium poscere constet. Itaque aliena est argumentatio vs. 5., quoniam ex ea necessario sequitur absurda sententia, fore ut nullum deus de hominibus judicium habeat, h. e. neque probos homines praemiis ornet neque improbos poenis mulctet. Hier will ich es der Erklärung nicht zum Vorwurf machen, daß sie Gedanken aufstellt von denen nichts im Texte steht, denn das muß hier, wo P. gar nichts bietet, jede andere Erklärung auch, so daß unser Aller Forschen nichts als Vermuthen ist; aber das muß wohl gefordert werden, daß die zu ergänzenden Gedanken nahe liegen, und, da die andere Erklärung wegen der Schwäche des Arguments verworfen wird, daß gegen diese nichts mehr eingewendet werden könne. Nun, ob die unsrige nahe liege oder fern, darüber entscheide die große Uebereinstimmung der Ausleger, die doch gewiß nicht nur Einer dem Andern nachgebetet haben; der vorliegenden kann ich dieß nicht nachsagen. Denn hier müssen Gedanken ergänzt werden, die weder allgemein anerkannte Wahrheiten noch in der Idee Gottes begründet sind, und an welche so leicht kein Leser gedacht haben möchte. Was aber die Bündigkeit der Schlußfolge anlangt, so glaube ich erstlich daß die Nothwendigkeit die Frommen zu bestrafen, aus der Behauptung, Gott sey ungerecht weil er den Sünder strafe, gar nicht folge, denn für den Ungerechten giebt es keine Nothwendigkeit mehr, und wenn Gott in Bestrafung der Sünder willkürlich verfährt, so kann er eben so willkürlich auch die Frommen belohnen. Sodann, wollte man auch eine solche Consequenz annehmen, daß er selbstsüchtiger Weise handelnd, darum strafe, weil man seine Ehre mindre — was der Einwendende V. 5. ihm gar nicht Schuld gegeben hat —, so würde er darum doch noch nicht den Frommen strafen, der ja seine Ehre nicht mindert, sondern durch sein Thun auf direkte Weise fördert, was Jener nur auf indirekte thut. Endlich daß Gott bei solchem Verfahren gar nicht richten könne, wird nur dann folgen, wenn man denselben Satz von der Nothwendigkeit daß der Richter gerecht sey, zum Grunde legt, auf welchem nach unserer Ansicht seine Behauptung ruht. Wer diesen nicht annimmt, der wird hier antworten können: Er sollte freilich nicht, aber das ist ja eben das worüber wir klagen, daß er's dennoch thut, nicht als gerechter Richter, sondern als Tyrann. Liegen aber die von Fr. entwickelten Gedanken nicht näher als die von uns, und schneiden sie eben so wenig dem Gegner jede Erwiderung ab, so ist auch kein Grund vorhanden sie unbedingt anzunehmen; sondern vielmehr einzugestehn daß wir alle nicht wissen wie P. geschlossen habe, die Ergänzung aber, welche seinem Geiste angemessener sey, in solchem Falle vorzuziehn sey. Welche dieß sey, darüber entscheide nun der Leser. Was die folgenden zwei Verse

zur Entscheidung bieten, wird hierauf weiter zu untersuchen seyn.

V. 7. 8. Suchen wir zuerst den Wortsinn dieser zwei eng zusammenhangenden, und daher auch nur durch ein Komma zu trennenden Verse durch Betrachtung ihrer einzelen Theile so klar als möglich zu construiren, und dann erst zu den Fragen über die sprechende Person und den Zusammenhang mit dem was vorangeht, vorzuschreiten. ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ, die göttliche Wahrheit oder Wahrhaftigkeit, deren V. 3 f. gedacht worden ist, so daß der Ap. nachdem er dieselbe V. 5. unter den allgemeineren Begriff der δικαιοσύνη gebracht hat, hier durch das Wort selbst auf den Punkt zurückweist, von welchem die gegenwärtige Abschweifung ausgegangen ist. Diejenigen welche hier einen Heiden reden lassen (s. unten), übersetzen entweder **vera majestas dei** (Koppe) oder die wahre Religion (Reiche), religiöse Wahrheit (Schrader bei anderer Annahme), mit Berufung auf I, 25. (K.) oder I, 18. (R.). An der letzten Stelle steht nicht einmal τοῦ θεοῦ dabei, immer steht der enge Zusammenhang entgegen, welcher mit V. 4. Statt findet. Eben so wenig wird sich mit denselben ψεῦσμα vom Götzendienste verstehen lassen, denn erstlich bedeutet auch im A. T. ψεῦδος an den Stellen auf die man sich beruft, Jes. XLIV, 20. (שֶׁקֶר, ψεῦδος) Ps. XL, 5. (שְׁטֵי כָזָב, μανίας ψευδεῖς) — Jes. LVII, 11. LIX, 13. lassen sich gar nicht hierher ziehen —, wie Fritzsche richtig bemerkt, nicht den Götzendienst sondern den Götzen selbst, und sodann werden wir auch durch dieß Wort so bestimmt auf V. 4. zurückgewiesen, daß wir in dem ψεῦσμα nichts erkennen werden als die Handelweise dessen der dort ψεύστης hieß, wofür V. 5. die allgemeinere ἀδικία eingetreten war. περισσεύειν = περισσὸν γενέσθαι, groß, herrlich, überschwenglich werden, oder so erscheinen, 2 Kor. III, 9. VIII, 2. εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ, diese δόξα ist die Folge welche aus dem περ. hervorgegangen ist, und zwar ἐν τῷ ἐμῷ ψ., durch meine Lüge. Also der ganze Vordersatz: wenn Gottes Wahrhaftigkeit durch meine Lüge herrlich geworden ist (sich als herrlich gezeigt hat) zu seiner Ehre, d. h. wenn meine Lüge beigetragen hat zur Verherrlichung der göttlichen Wahrhaftigkeit; was mit andern Worten ganz derselbe Gedanke ist den wir V. 5. gelesen haben *). Im Nachsatze ist die Lostrennung des καὶ von κἀγώ, um es als Zeichen des Unwillens mit κρίνομαι zu verbinden, allerdings nicht

*) Glöckler übersetzt: wenn sie größer, herrlicher würde; aber erstlich mußte dann das Imperf. ἐπερίσσευεν stehn, und sodann erfordert der Zusammenhang durchaus daß das περισσ. als wirklich geschehen aufgefaßt werde.

rathsam, nicht daß nicht manchmal eine Partikel an unrechtem Platze stände, aber wegen ihrer Verschmelzung mit ἐγώ, Meyers Erklärung: gerade ich, möchte sich auf Herm. z. Vig. S. 837. kaum stützen lassen; aber man kann mit de Wette erklären: auch ich, wie Andere, wobei es nur noch darauf ankommen wird die sprechende Person zu bestimmen. ἔτι, immer noch, d. h. Trotz dem daß mein ψεῦσμα jenen Erfolg gehabt hat. κρίνομαι werden wir nach dem was vorangeht, wenig geneigt seyn können von einem andern als dem göttlichen Gerichte zu verstehn; thun wir aber dieß, so haben wir im Nachsatze dem Wesen nach dieselbe Frage wie V. 5. μὴ ἄδικος — ὀργήν; nur etwas trotziger ausgesprochen; denn wer sich darüber beschwert — und das thut der Sprechende gewiß —, daß er Gottes Urtheil erfährt, erklärt dasselbe unleugbar für ungerecht. V. 8. will ich mich, was das Grammatische anlangt, bei den mancherlei wunderlichen Erklärungen nicht aufhalten, welche sich bei den älteren Erklärern über die Partikeln μὴ und ὅτι so wie über die Struktur des V. überhaupt vorfinden, nachdem ja die von mir gegebene Entwickelung die geltende geworden ist. Die Frage geht noch fort, indem eine neue Consequenz gezogen wird, und die Part. τί der ersten Frage gehört auch zu der zweiten. Nun sollte die Rede eig. so fortgehn: καὶ (τί) μὴ ποιήσω (Conj. Aor.) τὰ κακὰ κ. τ. λ. und warum sollte ich nicht das Böse thun u. s. w.*)? Der Fragende zieht also aus dem als wirklich angenommenen Faktum, daß Gottes Wahrhaftigkeit durch seine Lüge verherrlicht werde, die Folgerung, daß nicht nur Gott Unrecht thue, wenn er ihn als Sünder behandele, sondern vielmehr eine Aufforderung für ihn darin enthalten sey das Böse zu thun, damit das Gute komme. Dieß Gute aber wird in diesem Zusammenhange nur die Verherrlichung Gottes seyn können. Die oben angegebene genaue Form aber hat der Satz nicht erhalten, indem der Ap. die Relativsätze καθώς — λέγειν eingeschoben, dann aber das Ende im eigenen Nomen vorgetragen, daher durch ὅτι mit λέγειν verbunden, und den Plur. für den Sing. ergriffen hat. Ohne ὅτι hätten wir eine Parenthese, jetzt aber keine, sondern ein Anakoluth, aus Attraction entstanden, vgl. Matthiä gr. Gr. S. 1297 f. Daß in den Relativsätzen P. von sich selbst, und nicht nach Glöcklers Meinung bloß sich selbst einschließend von den Juden spreche, scheint so offenbar daß es keines Beweises bedarf. Auch wenn wir darauf achten, in welcher Zeit der Ap. schrieb, nehmlich nachdem er die Streitigkeiten mit sei-

*) Diesen nicht ausgesprochenen Conjunktiv nenne ich deliberativ, weil der Fragende zu wissen begehrt was er thun oder nicht thun solle oder dürfe; der nach dem Zwischensatze wirklich erscheinende dagegen ist adhortativ.

nen korinth. Gegnern — der früheren nicht zu gedenken — durchgekämpft, noch an demselben Orte wo sie vorgefallen waren und in der Erinnerung an die von ihnen erlittenen Verunglimpfungen, so werden wir weder zweifeln daß ihm Aehnliches wirklich vorgeworfen worden, noch uns verwundern daß ihm eine Seitenbemerkung dieser Art entschlüpft. Zu βλασφημούμεθα wird von Fritzsche mit Recht ποιεῖν hinzugedacht. Des Ap. Thun wurde als ein solches bezeichnet, das durch Sündigen — die Auflehnung gegen das mos. Gesetz — Gottes Ehre fördern wolle, seine Predigt als eine Aufforderung zur Sünde, ἵνα ὑπερπερισσεύσῃ ἡ χάρις (V, 20.). Beweise haben wir freilich in der Apg. keine von solcher Lästerung und Mißdeutung seiner Lehre, aber genug von grimmigem Hasse der Juden, und lesen wir die Korintherbriefe, so werden wir nicht mehr zweifeln daß die Gegner sich auch solche Verdrehungen seiner Worte erlaubt haben mögen. Im letzten Satze dient das Relat. ὧν zugleich der Satzverbindung, zu deren Herstellung unsre Sprache einer adversativen Partikel bedürfen wird. Die Frage, auf wen das Pron. gerichtet sey, ist dahin zu beantworten, daß es natürlich auf die gehe welche sagen τί μὴ ποιήσωμεν —; daß er aber bei diesen zugleich auf seine Gegner und Verleumder ziele, wiefern eben diese es waren welche die gehässige Consequenz aus seiner Lehre zogen. Der Einwand, daß er diesen doch nicht göttliche Strafe androhen werde, kann nicht gelten, da er sie für Diener des Satans ansieht, ὧν τὸ τέλος ἔσται κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν (2 Kor. XI, 15.); κρίμα kann hier nur Verdammniß und Strafe seyn, εὔδικον aber (τὸ ἐν δίκῃ ὄν oder γιγνόμενον) bedeutet gerecht, vgl. Soph. Ant. 208. Oed. Tyr. 1151. Philokt. 914. 372. Der Sinn: doch solche Menschen verdienen die Verdammniß die sie treffen wird. — Wir kommen zu der Frage, wer die Person sey, welche die in beiden Versen enthaltene Frage ausspricht? Denn daß in beiden eine und dieselbe Person spreche, ist zu klar um eines Beweises zu bedürfen. Es giebt drei Hauptmeinungen, es sey ein Heide (Flatt, Reiche, nicht Koppe), es sey Paulus selbst (Koppe, Schrader, Meyer, Fritzsche), es sey dieselbe gedachte Person welche V. 5. gesprochen hat (Calvin, Wolf, Paulus, Köllner, de Wette)*). Die welche den Heiden reden lassen, betrachten die Rede als eine Widerlegung des Juden durch die Consequenz, daß wenn das Argument V. 5. für diesen gelten sollte, auch die Strafbarkeit des Heiden, dessen Handeln gleichen Erfolg habe, dadurch

*) Ich nenne nur einige Namen für jede Hauptmeinung, weil auf die Zahl derselben nichts ankommt, bemerke aber daß eine jede außer den Genannten noch mehr oder weniger Anhänger gefunden hat.

aufgehoben würde. Da nun der Jude dieſe ſchlechterdings behaupte, ſo müſſe er auch die eigene in gleichem Falle zugeſtehn. Daß eine ſolche Argumentation auf einen Juden Eindruck machen mußte, iſt zuzugeſtehn; aber erſtlich ruht dieſe Annahme auf der ſchon zurückgewieſenen Anſicht von V. 6., ohne welche ſie nicht beſtehen kann; ſodann iſt bei den Wörtern ἀλήθεια und ψεῦσμα ſchon gezeigt worden, daß ſie das gar nicht bedeuten was ſie zum Behuf dieſer Meinung bedeuten müßten; drittens wird von de Wette richtig bemerkt, durch den Götzendienſt ſey die wahre Gottesverehrung nicht verherrlicht worden; viertens waren es gewiß nicht Heiden, ſondern jüdiſche oder jüdiſch geſinnte Gegner, welche die V. 8. angezeigte Mißdeutung der paul. Lehre unternahmen; endlich fünftens hätte P., wenigſtens wenn er verſtanden werden wollte, irgend wodurch anzeigen müſſen daß er hier einen Heiden ſprechen laſſe. Daher kann ich dieſe Vorſtellung nicht zu der meinigen machen. Diejenigen Ausleger welche die Fragen dem Ap. ſelbſt zuſchreiben, thun dieß in verſchiedener Art. Koppe läßt den Ap. auf ſich übertragen, was eigentlich nur der Heide ſagen könnte, für gleichen Zweck wie die welche den Heiden ſelbſt ſprechen laſſen, ſeine Erklärung wird alſo durch dieſelben Gründe widerlegt, wie jene, hat aber noch den beſondern Fehler, daß ſie Paulus, den gebornen Juden, Dinge auf ſich übertragen läßt, die ihm als ſolchen völlig fremd waren. Meyer nimmt als die Tendenz dieſer zwei Verſe die Widerlegung der Prämiſſe an: durch menſchliches Sündigen kann Gott verherrlicht werden, weil nehmlich dann 1) jeder Grund wegfalle als Sünder gerichtet zu werden, 2) die ſtrafwürdige Maxime gelte, das Böſe zu thun damit das Gute komme. Auch hier ſpricht P. zwar der Form nach in eigener Perſon, dem Weſen nach aber ganz allgemein; aber erſtlich würde dann, was auch M. ſelbſt erkannt hat, nicht γάρ, ſondern δὲ erfordert werden, da nicht V. 6. erwieſen, ſondern der Vorderſatz von V. 5. widerlegt werden ſoll; zweitens würde dann unſer Vorderſatz in dem Sinne gefaßt werden müſſen — obwohl M. es nicht thut —: wenn es ſo wäre, dazu aber, wie oben bemerkt worden, das Imperf. erfordert werden; drittens kann ich mich nicht überzeugen, daß der Ap. die Prämiſſe für unrichtig halte, da an andern Stellen wirklich ſolche Gedanken von ihm vorgetragen werden, nur daß er darum den Menſchen nicht für ſchuldlos anſieht, weil ſein böſes Thun in Gottes Händen zu Vermehrung ſeiner Ehre ausſchlägt (vgl. IX, 22 f. XI. al.). Ich kann daher auch hier nicht beiſtimmen. Fritzſche's Erklärung (der die von Schrader ähnlich iſt) unterſcheidet ſich von jener dadurch, daß 1) die beiden Verſe bloß als Beweis von V. 6. und 2) κρίνεσθαι von menſchlicher Beurtheilung genom-

men wird. Das Letztere kann man in dieſem Zuſammenhange nicht anerkennen, Erſteres, da ich in ſeine Betrachtungsart von V. 6. nicht habe einſtimmen können, kann mir nicht als richtig erſcheinen. Eine Nöthigung aber um dieſer Auslegung willen meine Anſicht von V. 6. aufzugeben, vermag ich nicht zu entdecken. Die dritte Anſicht endlich, daß V. 7. 8. dieſelbe gedachte Perſon ſpreche wie V. 5., und zwar für den Zweck das dort Geſagte durch Aenderung einiger Ausdrücke und Hinzufügung einiger neuen Vorſtellungen zu erläutern und ſcheinbarer zu machen — nicht eigentlich zu erweiſen —, hat für ſich die weſentliche Gleichheit ſowohl in den Vorderſätzen, wo nur das συνιστάναι τὴν δικαιοσύνην durch das Hinzutreten des wichtigen Merkmals εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ beſſer ins Licht geſtellt, das Ganze aber durch Zurückführung der Ausdrücke auf V. 4. als wirkliche Folgerung aus des Ap. eigner Lehre blendender gemacht wird, als auch in den Nachſätzen, wo das trotzige τί ἔτι κἀγὼ (ich wie ein andrer Sünder) κρίνομαι die göttliche Ungerechtigkeit, wenn er den Ungläubigen ſtrafen wollte wie einen Heiden, recht augenſcheinlich machen ſoll; im Verhältniß beider Theile, das einerſeits faſt unmöglich macht ſie verſchiedenen Perſonen in den Mund zu legen, andrerſeits aber auch den Vorwurf fern erhält, als ſey bei dieſer Annahme die zweite Frage nichts weiter als eine nutzloſe Wiederholung der erſten. Nicht minder rechne ich zur Empfehlung dieſer Anſicht die Aehnlichkeit in den Antworten, welche darin beſteht, daß beide Male der Ap. nicht ſowohl die aufgeſtellten Conſequenzen widerlegt, als vielmehr mit dem Ausdrucke des Unwillens den ſie in ſeinem Gemüth anregen mußten, ſie von ſich ſtößt und durch einen Machtſpruch niederſchlägt. Gegen dieſe Auffaſſungsart wird eingewendet: 1) V. 7. könne nicht der Jude fortfahren, da V. 5. ein Solcher nicht geſprochen, ſondern P. ſelbſt einen möglichen Einwurf hingeſtellt habe. Aber wenn ich mir ſelbſt einen Einwurf mache, denke ich immer eine Perſon die ihn machen könne, wenn ich auch nicht jedes Mal dazu ſetze: hier könnte Einer ſagen; V. 5. alſo hat P. eine ſolche Perſon denken müſſen, die dann freilich nur ein Jude ſeyn kann, weil die V. 3. gerügte ἀπιστία ſich nur bei den Juden fand; dieſe gedachte Perſon muß alſo auch noch weiter ſprechen, d. h. P. ſeinen Einwurf noch weiter ausführen und ausſchmücken können. 2) Bei unſerer Anſicht müßte der Sprechende nicht mit γάρ, ſondern mit ἀλλὰ fortfahren. Das müßte er freilich dann, wenn er gegen V. 6. eine Widerlegung bringen wollte, muß es aber nicht, wenn er nur ſeinen Satz V. 5. erläutern will. 3) (Meyer) Es ſey eigenmächtig bei der Beziehung von γάρ V. 6. ganz zu überſpringen. Allerdings wird bei unſrer Annahme die Rede

des Einwerfenden durch V. 6. unterbrochen, und dieser V. steht gewissermaßen parenthetisch mitten inne, aber es erklärt sich dieß aus dem großen Unwillen, den dem Ap. der ihm im wirklichen Leben gewiß oft entgegen getretene Fehlschluß verursacht, so daß er ihm, noch ehe er völlig durchgeführt ist, schon antworten muß, und solches Verfahren ist bei ihm nicht ohne Beispiel (vgl. Gal. III, 3. 4. 2 Kor. X, 1. 2.). 4) Der Einwerfende hätte nicht bloß seinen ersten Satz befestigen, sondern auch V. 6. widerlegen müssen. Freilich in einer geregelten Disputation, aber diese finden wir nicht, weil sie nicht Statt findet. 5) Eben so hätte P. seinen letzten Satz so ausdrücken müssen: ἀλλ' ἔνδικόν σου τὸ κρίμα. Das hätte er auch vielleicht gethan, wenn er die Frage in schulgerechter Form vollendet hätte; nachdem er aber durch Anknüpfung der Worte ποιήσωμεν — ἀγαθά an den Zwischensatz καλῶς — λέγειν (durch ὅτι) diese als eine ihm Schuld gegebene Aufforderung dargestellt hat, konnte er nicht mehr den Fragenden anreden, die relative Form aber enthält, wie unzählig oft, die adversative Verbindung mit in sich. 6) P. hätte dann in den Zwischensätzen nicht die erste Person brauchen, sondern seinen Namen setzen müssen. Davon sehe ich den Grund nicht ein, denn für die Verständlichkeit ist durch den Numerus hinlänglich gesorgt, und warum sollte er dann nicht schreiben können: warum werde ich noch gerichtet, und sollte nicht — wie Manche behaupten daß ich lehre — das Böse thun ꝛc.? Da braucht man wahrlich nicht erst sich einen leidenschaftlichen und halb wahnsinnigen P. zu erschaffen, der sich und die Person mit der er streite, nicht mehr unterscheiden könne. Und so bin ich denn freilich nicht im Stande den Gegengründen das Gewicht beizulegen, das sie haben müßten, wenn ich von meiner frühern Ansicht zurücktreten sollte, sondern bleibe derselben mit den oben genannten Gelehrten treu.

V. 9. Was hier zuerst die Lesart betrifft, so hat die bei einem Theile unsrer Zeugen (D*G. Syr. Erp. Chrys. ms.) und bei Theodoret sich findende τί οὖν προκατέχομεν (κατέχ. Theod.) περισσόν; γτιασάμεθα κ. τ. λ. weder starke Auktorität noch den Sinn für sich, und die der Ausgg. ist ohne Zweifel beizubehalten. Noch weniger wird die Auslassung von γάρ (D*), für welche Koppe sich erklärt, gebilligt werden können, s. Fritzsche z. St. Die Interpunktion anlangend, ist die von Heumann, Ernesti, Morus, Koppe versuchte Verbindung τί οὖν προεχόμεθα um der Antwort οὐ πάντως willen schlechthin zu verwerfen, indem sonst οὐδέν hätte geantwortet werden müssen; wir müssen daher die gewöhnliche Trennung τί οὖν; προεχόμεθα; beibehalten und zu erklären suchen. Die Schwierigkeit dieses V. ist anerkannt, sie liegt vornehmlich in

προεχόμεθα. Wir wenden uns zuerſt zu deſſen leichteren Umgebungen. τί οὖν; wie alſo? d. h. was findet nach dem Geſagten Statt? was folgt daraus? Was aber das Geſagte ſey, woraus die Folgerung abgeleitet werden ſolle, ob was unmittelbar vorhergeht, oder etwas früheres, darüber kann aus der Part. οὖν kein Schluß gezogen werden, wie Köllner (S. 112. Anm.) mit Recht bemerkt hat. αἰτιᾶσθαι, anklagen, beſchuldigen, mit Akk. der Perſon und Inf. der Schuld wie Plat. Krat. S. 396. D. καὶ αἰτιῶμαί γε μάλιστα αὐτὴν ἀπὸ Εὐθύφρονος προσπεπτωκέναι μοι, und ſonſt *). Der Ap. ſcheint dieß Verbum abſichtlich und in dem Bewußtſeyn geſetzt zu haben, daß er einen Beweis, der überdieß unmöglich war, nicht gegeben, nur die Anklage ausgeſprochen habe. προητιασάμεθα, ich habe vorhin (oben) angeklagt, vgl. Eph. III, 3. Das Komma nach γὰρ in den Ausgg. iſt zu tilgen, wie Lachm. und Fritzſche bereits gethan haben. πάντας iſt in ſeiner vollen Bedeutung zu nehmen, nicht mit Grot. in plerosque zu verwandeln, wie das Ganze der paul. Lehre, und ſogleich V. 10 ff. lehrt. ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι, der Sünde, die hier gleichſam perſonificirt erſcheint, unterworfen und zum Dienſte hingegeben ſeyn. Aehnlich ὑπὸ νόμον εἶναι und γενέσθαι (VI, 14. 15. Gal. IV, 4.). P. ſagt alſo: ich habe im Obigen über Alle, über Juden wie über Heiden, die Anklage ausgeſprochen, daß ſie der Sünde unterworfen ſeyen. Dieß knüpft er durch γὰρ an den vorhergehenden Satz, und beweiſt die Behauptung im Folgenden aus der Schrift, und zwar, wie V. 19. lehrt, in Bezug auf die Juden ins Beſondere. Daß οὐ πάντως eben ſowohl keineswegs, ganz und gar nicht, als nicht durchaus, nicht in jeder Hinſicht bedeuten könne, wird von Winer (Gr. S. 457.), Meyer, Fritzſche zugegeben; 1 Kor. V, 10. wird es von Denſelben in letzterer Bed. verſtanden, von mir in der erſteren, möge es aber ſo oder anders zu faſſen ſeyn, ein paul. Sprachgebrauch erwächſt daraus in keinem Falle, und dieſe Unſicherheit erhöht das Schwierige in der Erkl. des προεχόμεθα, das großen Theils gehoben wäre, wenn wir wüßten, ob daſſelbe unbedingt oder bedingt geleugnet werde. — Das Akt. προέχειν bedeutet tranſitiv vorhalten, intranſitiv eig. hervorſtehn, überragen, uneig. übertreffen. Die intr. Bed. erlaubt, a priori zu urtheilen, weder Paſſiv noch Medium, doch findet ſich ein Paſſiv in der Bed.

*) Die Bedeutung überführen (convincere) hat das Verbum nicht, und Polyb. III, 108. διὸ καὶ τὸν μὲν Φάβιον (den Cunctator) ἠτιῶντο καὶ κατεμέμφοντο πάντες ὡς ἀτόλμως χρώμενον τοῖς καιροῖς (Reiche. Xen. Mem. II, 4. 7. ſteht das Verbum gar nicht), kann dieſelbe wahrlich nicht erweiſen, da jenes αἰτιᾶσθαι ganz irrig iſt.

übertroffen werden von Chryſippus bei Plut. de stoic. repugn. p. 1038. D. gebraucht. Das Med. bedeutet Etwas vor ſich hin halten, ſey es um es bloß zu zeigen, ſich damit zu brüſten, prae se ferre (Thuk. I, 140.), oder um es einem Andern zu reichen (Thuk. II, 68.), oder um ſich damit zu ſchützen, z. B. den Schild, woraus dann die trop. Bedeutung: vorwenden, vorſchützen, mit Akk. der vorgeſchützten Sache (Soph. Ant. 80.), fließt. Die letzte Bed. iſt von Hemſterh. Venema*), Erneſti, Koppe, Morus, Schott, Wahl, Benecke, Meyer, Fritzſche, angenommen worden, aber auf ſehr verſchiedene Art. Ern., Koppe, Wahl, verbinden τί οὖν προεχόμεθα; quid igitur praetendimus s. praetendemus? Was wollen wir alſo vorwenden? eine Verbindung die, wie ſchon oben bemerkt worden, wegen οὐ πάντως nicht möglich iſt, wenn man nicht mit Koppe γὰρ auslaſſen, und ſchreiben will: τί οὖν πρ.; οὐ πάντως προητιασάμεθα κ. τ. λ.; Morus, Schott, Benecke, Meyer, geben dem Worte die Bedeutung: einen Vorwand, Vorſchutz, d. h. Grund der Entſchuldigung haben, weichen aber hierin offenbar von der erweislichen, praetexere, praetendere, zu einer andern ab, welche weder mit Beiſpielen belegt noch, wie ich glaube, richtig iſt. Denn da προέχεσθαί τι bedeutet: ſich Etwas vorhalten in der Abſicht ſich damit zu decken, ſo kann es nicht bedeuten: dieſe Abſicht erreicht haben, Etwas beſitzen womit man ſich decken könne, und wenn es könnte, nicht ohne einen dabei ſtehenden Akkuſativ, der hier weder vorhanden iſt, noch irgend woher ergänzt werden kann. Möchte alſo ihre Erklärung noch ſo paſſend ſeyn, ſie könnte doch nicht angenommen werden. Fritzſche endlich läßt zwar dem Verbo ſeine Bed., indem er überſetzt: praetextu uti, Vorwand brauchen, in dem Sinne: unſre Sünden beſchönigen; doch auch hier bleiben mir große Bedenken wiefern ich mich Theils nicht überzeugen kann, daß προέχ. ohne Akk. ſo gebraucht werden könne, da es nicht ſowohl bedeutet: Vorwand ſuchen oder brauchen, als vielmehr Etwas als Schutzmittel vor ſich halten, und daher mit προφαίζεσθαι, wo der Begriff der πρόφασις im Worte ſelbſt liegt, nicht verglichen werden kann, Theils wenn dieß zugegeben werden müßte, die Bedeutung: ſeine Sünden beſchönigen, noch weiter von der urſprünglichen Bedeutung abgehn würde. Dazu kommt daß ich den Sinn: ne speciosos titulos peccatis praetexere animum inducamus, quod frustra sane conaremur, quoniam — omnes peccatores esse — libri sacri testantur, nicht anerkennen kann. Denn 1) iſt der Unterſchied zwiſchen προεχό-

*) Von dieſen Beiden habe ich die Erklärung nicht ſelbſt geſehn, kann alſo nicht ſagen wie ſie es eigentlich gefaßt.

μεθα; ſuchen wir Vorwände? und προεχόμεθα; ſollen wir es thun? größer als ihn Fr. darzuſtellen ſucht, um jenes im Sinne von dieſem zu erklären; 2) könnte P., wenn ſeine Frage ſich auf das bezöge was geſchehen ſolle, in der Antwort nicht οὔ, ſondern nur μή gebrauchen (z. B. μηδαμῶς oder μὴ γένοιτο), und daß er οὔ gebraucht hat, lehrt uns daß die Frage dieſen Sinn nicht hatte; 3) iſt der Gedanke, daß ein ſolches Streben fruchtlos ſeyn würde, wenigſtens durch gar nichts angedeutet. Nach dieſem allen aber kann ich es nicht über mich gewinnen von dieſer Auffaſſung des Verbi das wahre Heil für unſre Stelle zu erwarten. Die paſſive (übertroffen werden) iſt von Oekumenius, Wetſtein, Cramer, Storr, dann von mir, Reiche, Olshauſen, ergriffen worden, ebenfalls auf verſchiedne Art. Oekumenius*) dachte ſich einen Heiden, welcher frage, ob denn — wegen V. 1 f. — die Heiden von den Juden übertroffen würden; was deßhalb nicht möglich erſcheint, weil nirgends eine Spur zu finden iſt, daß der Ap. hier mit Heiden rede, auch eine ſolche Frage in Bezug auf V. 1. 2. überflüſſig, auf V. 5—8 übel angebracht ſeyn würde. Wetſt. erklärt: Si vera sunt quae dicis, gravius nos peccamus quam gentes aliae, iisque pejores sumus. illaene ergo nobis praestant, populo dei electo? Und auch meine Meinung war nur dieſe. Hier alſo fragt ein Jude, dem das Bisherige den Verdacht erregt hat, P. halte wohl ſein Volk noch für ſchlimmer als die Heiden, da er ſo ernſte Worte über daſſelbe geſprochen habe, und P. leugnet dies, und ſucht das Gegentheil aus der Schrift zu beweiſen. Von Seiten der Sprache fände hier kein Bedenken Statt, wohl aber iſt den von Köllner, de Wette, Fritzſche aufgeſtellten Gegengründen, daß weder im Vorhergehenden eine Veranlaſſung zu ſolchem Verdachte liege, noch das Folgende, der Beweis, nicht daß die Heiden ſowohl als die Juden, ſondern daß die Juden ſowohl als die Heiden Sünder ſind, dieſe Vorſtellung geſtatte, ein ſo ſtarkes Gewicht zuzugeſtehn, daß ich dieſe Erkl. nicht zu ſchirmen weiß, ſondern aufgeben zu müſſen glaube. Reiche und Olshauſen wollen die Bedeutung: vorgezogen werden, geltend machen, aber de Wette und Meyer haben ſchon bemerkt, daß ſie ſich mit Unrecht auf die oben angef. Stelle bei Plutarch berufen, und wir müſſen auch dieſe Erkl. abweiſen. Nun iſt noch eine übrig, die verbreitetſte von allen, der neuerlich Scholz, Paulus, Schrader, Glöckler, Köllner, de Wette gefolgt ſind, und deren Weſen darin beſteht, προέχ. als Medium zu nehmen und ihm die intr. Bedeutung des Akt.

*) Ich habe ſeine Erkl. nicht ſelbſt zur Hand gehabt, und referire nur nach Fritzſche.

(voraus haben, Vorzug haben) beizulegen. Nimmt man dies an, so zieht P., von den Juden sprechend, doch sich als Juden mit einschließend, in diesem und den folgenden Versen das Endresultat der seit II, 1. in Bezug auf den Juden gegebenen Darstellung, und τί οὖν verbindet weder mit V. 5—8. noch mit irgend etwas einzelen, sondern ist nur das Zeichen des nun beginnenden Schlusses. Er fragt dann, ob der Jude besser sey als der Heide (eig. über ihn hervorrage d. h. vorzüglicher sey, nicht eig. einen Vorzug habe, wiefern man darunter gewöhnlich etwas von außen her erhaltenes zu denken pflegt), leugnet dieses schlechthin (so de Wette, während Köllner nur eine beschränkte Leugnung annimmt) und führt dann den Beweis davon aus der Schrift. Ein περισσόν, einen Vorzug, gesteht er den Juden zu, nicht aber eine Vorzüglichkeit, ein προέχειν, hebt also auch hier nicht auf, was er V. 1. 2. behauptet hat, sondern spricht mit anderm Worte von etwas ganz anderem. Daß diese Erklärung, so gefaßt, sowohl dem Punkte wo die Darstellung angekommen ist, völlig angemessen, als auch mit dem was V. 10—20. nachfolgt ganz harmonisch sey, wird kaum geleugnet werden können; die Sprache steht insofern entgegen, als uns nicht nur jedes Beispiel eines ähnlichen Gebrauches fehlt, sondern auch die Medialform für diese Bedeutung der innern Wahrscheinlichkeit entbehrt; indeß auf der einen Seite muß zugegeben werden, daß der Mangel von Beispielen auch bloß zufällig seyn kann (Köll n.), und daß sich nicht nur in den geringern Dialekten, sondern selbst in der besten Sprache manche Beispiele finden, daß der Gebrauch dies oder jenes ganz anders darbiete als die Theorie es a priori zu gestatten scheint; auf der andern Seite haben wir nach dem bisher Gesagten doch nur die Wahl zwischen dieser Erklärung, die sprachlich unsicher, aber dem Zwecke und Zusammenhange völlig angemessen ist, und andern, die entwedr eine innere Unmöglichkeit in sich tragen oder mit dem Zusammenhange unvereinbar sind, in solchem Falle aber kann die Entscheidung nur zu Gunsten der erstern ausfallen; ich schließe mich daher, in Ermangelung einer in jeder Hinsicht genügenden dieser Erklärung an und übersetze: Wie nun also? Sind wir (Juden) besser? Keinesweges, denn, wie ich schon oben erklärt habe, Juden sowohl als Heiden sind sämmtlich der Sünde unterthan.

V. 10—18. Die zuletzt vorgetragene Behauptung belegt nun der Ap. mit einer Anzahl Schriftstellen, die mit wenigen Anmerkungen begleitet werden sollen; ihre genauere Erklärung gehört den Stellen wo sie stehn. V. 10—12. sind aus Ps. XIV, 1—3. mit einigen Aenderungen. V. 10. ist aus den Worten V. 1. אֵין עֹשֵׂה־טוֹב, LXX. οὐκ ἔστι ποιῶν χρηστότητα, οὐκ ἔστιν

ἕως ἑνός*). Dann heißt es V. 2. Jehova ſehe vom Himmel herab auf das Thun der Menſchen, um zu ſehn, הֲיֵשׁ מַשְׂכִּיל דֹּרֵשׁ אֶת־אֱלֹהִים, LXX. τοῦ ἰδεῖν εἰ ἔστι συνιῶν ἢ ἐκζητῶν τὸν θεόν, ob jemand verſtändig ſey und nach Gott frage. Die Annahme der verneinenden Antwort hat dem Ap. zur Umänderung Veranlaſſung gegeben. Die Form συνιῶν ſtatt συνιεὶς fließt aus der Eigenheit dieſes Idioms, nicht die Verba in μι, ſondern die Contrakta auf έω, άω, zu gebrauchen. V. 12. ſtimmt ganz mit V. 3. des Pſalmens in der LXX. ἐκκλίνειν, hebr. סוּר, zurücktreten, ſich entfernen, nehmlich von Gott, abfallen. ἀχρειοῦσθαι, unnütz, unbrauchbar werden; hebr. נֶאֱלָחוּ, ſind verdorben. χρηστότης, hebr. טוֹב οὐκ — ἑνός. hebr. אֵין־גַּם־אֶחָד, auch nicht Einer. V. 13. bis ἐδολιοῦσαν iſt aus Pſ. V, 10. ganz nach LXX. Das Bild: Ihr Rachen iſt ein offnes Grab, würde ich nicht ſo gern vom Peſthauch ihrer Rede, als von der Bosheit verſtehn, mit der ſie alles gleichſam verſchlingen. ταῖς γλ. αὐτ. ἐδολ. hebr. לְשׁוֹנָם יְחַלִּיקוּן ihre Zunge glätten ſie; die Form ἐδολιοῦσαν die bekannte Endung der hiſt. Tempora im alex. Dialekt, für ἐδολίουν. Die zweite Hälfte ſteht Pſ. CXL, 4. ganz nach LXX übergetragen. V. 14. aber iſt Pſ. X, 7.; im Hebr. ſteht אָלָה פִיהוּ וּמִרְמוֹת וְתֹךְ, ſein Mund iſt voll Verwünſchung, Trug und Gewaltthätigkeit. LXX. οὗ ἀρᾶς τὸ στόμα αὐτοῦ γέμει καὶ πικρίας καὶ δόλου. V. 15—17. iſt aus Jeſ. LIX, 7. 8. mit einigen Auslaſſungen; LXX. hat οἱ πόδες αὐτῶν ἐπὶ πονηρίαν τρέχουσι, ταχινοὶ ἐκχέαι αἷμα ἀναίτιον, καὶ οἱ διαλογισμοὶ αὐτῶν διαλογισμοὶ ἀφρόνων, σύντριμμα κ. τ. λ. das Uebrige bis ἔγνωσαν unverkürzt. σύντριμμα iſt Zerſtörung. vergl. Jeſ. XXX, 14. Endlich V. 18. ſteht Pſ. XXXVI, 2. wörtlich in der LXX. — Dieſe Stellen ſind nun freilich keineswegs allgemeine Ausſprüche, um von einer ſtrengern, den Sinn und Zuſammenhang bibliſcher Worte abwägenden Dogmatik dazu gebraucht werden zu können, die allgemeine Sündhaftigkeit aus der Schrift zu belegen; allein von einer ſolchen Genauigkeit wußte die damalige Zeit noch gar nichts, wie eine Menge von Anführungen bibliſcher Stellen im N. T. beweiſt, und ſelbſt von Gegnern durfte Paulus nicht beſorgen, daß ſie ihm das Unpaſſende dieſer Citate entgegenſtellen würden, ſondern konnte von dieſer Seite her völlig ſicher ſeyn. Eins aber mußte er befürchten, daß die Juden in ihrem Heiligkeitsdünkel ihm entgegneten, es ſey das alles nicht von ihnen geſagt, ſo treffend und wahr es in Bezug auf die Heiden ſey, gehe es doch ſie nicht an. Dies zu verhüten giebt er ihnen

*) Michaelis, Tholuck, Köllner, Fritzſche, A. faſſen dieſe Worte als das allgemeine Thema, welches ſodann durch die folgenden Schriftworte erläutert werde. Mit Recht aber bemerkt dagegen Meyer: Es iſt ganz wider die Allegationsweiſe Pauli, nach der Allegationsformel erſt den ſummariſchen Inhalt der Schriftworte dieſen voranzuſchicken.

V. 19. eine Belehrung, welche dazu dienen soll sie zu überführen, wie alles dies gerade ihnen gelte, ihre Sündhaftigkeit recht eigentlich in solchen Stellen ausgesprochen sey. Auch die meisten bisherigen Ausleger haben unsern Vers aus diesem Gesichtspunkte gefaßt*). οἴδαμεν δέ, wir wissen aber, oder: nun aber wissen wir (vergl. zu II, 2.) so daß der Schluß von selbst vor Augen tritt: also gelten diese Beschuldigungen gerade den Juden. ὁ νόμος wird von den meisten in weiterer Bedeutung genommen, so daß das A. T. überhaupt darunter verstanden werde; und da er sich hier nothwendig auf die eben angeführten Stellen bezieht, und zeigen will, sie leiden ihre Anwendung vornehmlich auf die Juden, von diesen Stellen aber keine einzige im Pentateuch, alle in Psalmen und Propheten stehn, so wird diese Annahme durch die Sache selbst hinlänglich gerechtfertigt (vgl. 1 Kor. XIV, 21.). Abzuweisen ist also, was Hunnius, Balduin, S. Schmidt hier beibringen, es sey das Gesetz, der Complex göttlicher Vorschriften, im Gegensatze gegen das Evangelium zu verstehn, wozu auch der Zusammenhang gar keine Veranlassung darbietet. Auch Ammon, mit dem in diesem Punkte Glöckler übereinstimmt, will hier ὅ ν. in engerem Sinne gefaßt wissen; erstlich beziehe sich hier νόμος gar nicht auf die vorangestellten Aussprüche von der Verdorbenheit des Volks, sodann sey ἔργα νόμου V. 20. nicht die Beachtung der Vorschriften des A. T. überhaupt, sondern die Erfüllung der positiven Gebote des mosaischen Gesetzes, indem sonst aller Unterschied zwischen ἔργ. ν. und guten Werken aufgehoben werde. Was den ersten Grund anlangt, so scheint mir ganz unmöglich, die Worte ὅσα ὁ ν. λέγει anders zu verstehn als sie gewöhnlich verstanden werden, ohne den Zusammenhang gänzlich zu verkennen; der zweite wird bei V. 20. zu beleuchten seyn. οἱ ἐν τῷ νόμῳ sind aus II, 12. bereits bekannt; es sind die welche in den Schranken des Gesetzes befindlich sind, die Besitzer desselben, die Glieder der jüdischen Verfassung**). Anstatt nun hieran den Schluß: also ist nach dem Zeugnisse der Schrift das jüdische Volk nicht minder sündig und verdammlich als die Heiden, in solchen klaren und einfachen Worten anzuknüpfen,

*) Glöcklers Vorstellung, V. 19. hange mit V. 9. ohne Rücksicht auf die zwischenliegenden Schriftstellen als Fortsetzung eines dort begonnenen Beweises zusammen, kann man wohl nur mit Meyer „den Zusammenhang verwirrend" nennen.

**) Der Unterschied von λέγειν und λαλεῖν, daß jenes sagen, dieses reden oder sprechen bedeutet — vergl. Tittmann de synon. p. 79. sq. Lücke zu Joh. VIII, 42 f. de Wette in den theol. Stud. und Krit. 1834. S. 927. findet allerdings Statt; daß aber P. hier eine bewußte Unterscheidung mache, wie de Wette a. a. O. (nicht im Comm.) und Meyer anzunehmen scheinen, ist mir um so unwahrscheinlicher als er wenigstens eben so gut auch an der zweiten Stelle λέγει setzen konnte.

läßt Paulus die Worte nachfolgen: ἵνα—τῷ θεῷ, deren Sinn zwar auf den nehmlichen Gedanken hinausläuft, deren Fassung aber von der Art ist, daß dieser Sinn nicht sogleich erscheint. Ob ἵνα hier final oder consequutiv gefaßt werden solle, ist noch immer streitig unter den Auslegern. Die erstere Fassung hat in der neuesten Zeit wieder bei Paulus, Glöckler, Schrader, de Wette, Meyer, Olshausen, Fritzsche, Winer (Gr. S. 384.) Platz gegriffen, die letztere ist von Theodoret und den meisten Ausll., neuestens von Scholz, Benecke, Reiche, Köllner, festgehalten worden. Daß die Part. nie consequ. Bedeutung habe — die Literatur des Streites s. b. Winer S. 382. —, ist zu viel behauptet (vgl. meine Bem. zu 2 Kor. VII, 9.), aber ohne Noth ist diese Bed. freilich nirgends einzuführen. An unsrer Stelle würden wir Neuere den ausgesprochenen Erfolg zwar wohl nur als Erfolg, nicht als Zweck betrachten, aber P. auf seinem Standpunkte konnte ihn wohl als Zweck denken, weßhalb jene Aussprüche in der Schrift enthalten wären, ohne, wie er einmal die Schrift ansah, nach Reiche's Meinung etwas absurdes auszusprechen: hier ist folglich keine Noth vorhanden, und wir bleiben bei der finalen Auffassung stehn. Das Bild vom Stopfen des Mundes versteht sich leicht von Wegnahme aller Entschuldigung, oder alles Vermögens zu seiner Vertheidigung etwas vorzubringen. ὑπόδικος soviel als ὑπὸ τὴν δίκην, der δίκη, d. h. dem Gericht und der Strafe unterworfen. Den Dativ τῷ θεῷ haben Meyer und Fritzsche mit Recht als zur Struktur des Adj. gehörig erklärt. πᾶς ὁ κόσμος, die ganze Menschheit, auch die Juden nicht ausgenommen. Eben dahin gelangt auch Fritzsche S. 178. Zwar hat er S. 176. gesagt: id agit P. ut V. T. locis v. 11—18., quae Judaeos pravitatis convincant, gentilium quoque perversitatem probari doceat, und S. 178. der gewöhnlichen Auffassung unsers Verses die Gründe entgegen gestellt, daß 1) wenig glaublich sey, daß die Juden jene in vollster Allgemeinheit ausgesprochenen Urtheile nur auf die Heiden anwenden würden — was man indeß nach dem was Eisenmenger (entd. Judenth. Th. I. K. 14.) über ihren Dünkel gesammelt hat, kaum bezweifeln wird —, 2) P. dann hätte schreiben müssen: ἵνα αὐτῶν τὸ στόμα φραγῇ καὶ ὑπόδικοι γένωνται τ. θ. — was nur dann gelten würde, wenn er im Zwecksatze bloß die Juden meinte —; erklärt aber nachher doch die letzten Worte so: ut omnes (i. e. non modo gentiles — verum etiam Judaei —) obmutescant et obnoxios esse deo omnes homines (ne Judaeis quidem exceptis) appareat. An dieser Stelle ist nun die Frage aufgeworfen und neuerdings von Flatt sehr ausführlich beantwortet worden, inwiefern denn das zuvor Gesagte von allen

Menschen, auch den besseren, kurz allen Individuen gelten könne? Ich glaube, um mich einer Prüfung jener weitläuftigen Untersuchung entschlagen zu dürfen, nicht besser thun zu können, als meine Ansicht einfach vorzutragen. Zuerst, was oben (zu II, 14.) schon bemerkt worden ist, hat Paulus es in seinen Untersuchungen mit den Individuen gar nicht zu thun, sondern mit den idealen Personen, dem Juden, dem Heiden, und läßt daher alles bloß individuelle auf seinem Wege an der Seite liegen; so gewiß er also glaubt daß die ganze Menschheit in allen ihren Individuen vor Gott strafwürdig sey, so wenig ist es doch hier seine Absicht gewesen, über die Individuen als solche seine Meinung auszusprechen; sodann ist es auch nicht sein Zweck, aus den letzten Worten unmittelbar über die ganze Menschheit Etwas abzuleiten, sondern sein Gang ist dieser: Von den Heiden hat er schon K. I. vollständig erwiesen, wie sehr sie der göttlichen Strafe werth seyen, und hinsichtlich ihrer ist kein Zweifel mehr, am wenigsten bei den Juden mit denen er hier disputirt. Sobald also nun bewiesen ist, daß eben dies auch von den Juden gelte, so ist der Beweis in Bezug auf die ganze Menschheit vollständig geführt. Nun haben die letzten Verse dies dargethan, und die Worte οἴδαμεν — λαλεῖ den Beschluß gemacht; so ist also nun klar daß πᾶν στόμα gesperrt, πᾶς ὁ κόσμος Gottes Strafe heimgefallen sey; er lehrt also in den letzten Worten von den Heiden nichts, sondern nimmt bloß das von ihnen früher Erwiesene hier mit hinzu, um die Darstellung mit völliger Allgemeinheit seiner Urtheile zu schließen.

V. 20. Der Hebraismus πᾶσα σὰρξ οὐ δικ. mit dem Sinne οὐδεμία σ. oder οὐδεὶς δικ. ist im N. T. nicht ungewöhnlich; auch in σὰρξ ist kein besonderer Sinn zu suchen, wie von Origenes bis auf die neuste Zeit sehr oft geschehen ist, sondern es heißt ganz einfach: kein Mensch, d. h. Niemand, vergl. Matth. XXIV, 22. Joel III, 1. Daß dem Schreibenden Psalm CXLIII, 2. (ὅτι οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν) vorgeschwebt habe, wie Reiche und Fritzsche bemerken, ist nicht unwahrscheinlich. Eben daher erklärt sich denn auch wohl das aus der LXX. herüber gekommene Futur., so daß dem Ap. beim Gebrauch desselben wahrscheinlich gar keine Absicht bewußt gewesen ist. δικαιωθήσεται ἐν. αὐτοῦ. Niemand erlangt die δικαιοσύνην, wird δίκαιος (über diesen Begriff s. zu I, 17.), und zwar ἐνώπιον τ. θεοῦ = παρὰ τῷ θεῷ II, 13., bei Gott, vor Gott, in Gottes Augen, d. h. kommt dahin daß er von Gott als δίκαιος anerkannt werden kann. Wiefern hier nur die negative Antwort auf die Frage gegeben wird: wie wird der Mensch δίκαιος? tritt die Bedeutung des Passivs minder stark hervor, wiefern aber die ἔργα νόμου als die

(nicht) bewirkende Kraft zu betrachten sind, liegt sie doch im Verbo. Wenn nun P. sagt, Niemand erlange die δικαιοσύνην, δικαιωθήσεται ἐν. αὐτοῦ, ἐξ ἔργων νόμου, durch Gesetzwerke, Erfüllung des Gesetzes*), so kann er zweierlei ausdrücken wollen, entweder die wirkliche Erfüllung des Gesetzes, wenn sie auch Statt finde, führe dennoch die δικαιοσύνη nicht herbei, sie sey also völlig einflußlos auf die Erlangung der δικ.; oder die δικαιοσύνη erfolge darum nicht durch die Erfüllung des Gesetzes, weil diese Erfüllung nicht Statt finde in der Menschheit. Der erste Satz hat einen doppelten Sinn, je nachdem man ἔργα νόμου von Erfüllung des Moral- oder Ritual-Gesetzes nimmt. Im ersten Falle würde P. lehren, Sittlichkeit helfe dem Menschen, ob sie auch vollkommen wäre, zum Eintritt in den Genuß der göttlichen Gnade nichts, und diese Behauptung findet sich bei einigen Auslegern, die ihr theologisches System zu solch einer Ansicht führte; daß aber P. dieß nicht meine, dafür zeugt uns nicht allein sein sittlicher Geist überhaupt, sondern auch sein bestimmter Ausspruch II, 13. Wir können ihn daher nicht annehmen. Im zweiten Falle sagte P. dieß: Dem Menschen der einmal ein Sünder ist, hilft die Beachtung des Ceremonialgesetzes, der Reinigungen, Opfer ꝛc. nichts, ihn zu entsündigen. So nahms Cornel. a Lapide, Semler, Ammon**). Gegen diese Auffassung spricht aber Folgendes: 1) Eine Scheidung zwischen dem Moral- und Ceremonial-Gesetz wurde, wie auch Tholuck richtig anführt, weder bei den Juden irgend wann gemacht, denen die Beobachtung jedes ihrer Gesetze eine heilige Pflicht, jede Uebertretung eine Sünde war, noch läßt

*) Kein Ausleger hat die Fassung angemerkt, welche Benecke, Paulus, Schrader, dem Ausdrucke ἐξ ἔ. ν. geben wollen, daß nehmlich nicht νόμου von ἔργων, sondern ἔργ. von νόμου abhange, daher sie übersetzen: Gesetz des Handelns (Ben.) oder Werkegesetz (P., Schr.) Sie berufen sich, bes. Schr. auf V. 27., auf die Nichterwähnung der ἔργα, sondern bloß des νόμος im Folgenden, auf die größere Leichtigkeit der Erklärung, wenn man nur die Mangelhaftigkeit des Gesetzes, nicht die seiner Erfüllung als Ursache des μὴ δικαιωθῆναι annehme. Grammatische Widerlegung ist nicht möglich, da nirgends ἔργα τοῦ νόμου oder ein anderer Casus vorkommt, wo die Abhängigkeit entschieden sey, auch für sich allein betrachtet, hat die Sache einen gewissen Schein; aber nicht nur entsteht IX, 32. Gal. II, 16. III, 2. 5. 10. ein richtigerer Gegensatz wenn νόμου von ἔργων abhängig ist, als umgekehrt, sondern in völlige Harmonie tritt die Formel nur dann mit der übrigen Lehre, wenn wir die gewöhnliche Fassung beibehalten, da P. nicht sowohl lehren will, kein Werke-Gesetz, sondern nur ein Glaubens- oder Liebes-Gesetz (ein solches will Benecke), als nicht ἔργα sondern πίστις seyen Mittel der Rechtfertigung, vergl. IV, 2—6. IX, 11. XI, 6. Eph. II, 9., dieß aber in unsern Formeln nur sagt, wenn man sie in der gewöhnlichen Weise nimmt.

**) Tholuck giebts auch Koppe'n Schuld; allein in seinen Worten; Ἔργα νόμου sensu latissimo accipio: quicquid fit secundum praecepta divina in V. T. proposita, kann ich doch diesen Sinn fürwahr nicht finden.

ſich eine ſolche bei P. irgendwo nachweiſen, an unſerer Stelle findet ſich nicht die leiſeſte Spur davon. 2) Im Bisherigen war immer von wahrer Sündigkeit, alſo von Uebertretung des Sittengeſetzes, nie aber davon die Rede, wie der Sünder Erledigung von ſeiner Schuld erhalte. Der Gedanke an die Sühnmittel des alten Bundes würde hier ganz ungehörig ſeyn. 3) Wollte man, ἔ. ν. in dieſem eingeſchränkten Sinne nehmen, ſo würde der Satz die Allgemeinheit wieder verlieren, welche ihm P. durch die ganze vorgängige Unterſuchung erworben hat; πᾶσα σάρξ könnte dann nur noch die Geſammtheit der Juden bezeichnen, indem ja die Heiden an dem Ceremonialgeſetz keinen Antheil hatten oder haben konnten. Endlich 4) auch die folgenden Worte διὰ γὰρ — ἁμαρτίας würden dann nicht paſſen, wie ihr bald zu entwickelnder Sinn zeigen wird. Ἔργα νόμου bedeutet alſo auf jeden Fall die Erfüllung des ſittlichen Geſetzes Gottes, oder überhaupt alles deſſen was Gott dem Menſchen als Geſetz auferlegt hat, und ſo faſſen es auch die meiſten Ausleger. Daraus aber geht hervor daß unſer Satz den Sinn nicht hat: Die ἔ. ν. finden zwar Statt, aber nützen nichts zur δικ. So bleibt nur übrig ihm den andern als möglich angezeigten beizulegen: Die Menſchheit gelangt darum nicht zur δικ. durch ἔ. ν., weil eine wahre, genügende, vollſtändige Erfüllung des Geſetzes nicht Statt findet. Es iſt kein Menſch vorhanden, welcher das Geſetz genügend erfülle, um δ. dadurch zu erlangen. Dieſer Gedanke aber ſtimmt mit dem Ganzen des pauliniſchen Syſtems, vornehmlich mit dem was bisher bereits von ihm vorgetragen worden, aufs Beſte überein. Nicht die Unmöglichkeit durch wirklich vorhandene Sittlichkeit Gottes Wohlgefallen zu erlangen, behauptet Paulus, ſondern das menſchliche Unvermögen eine wahre und genügende Sittlichkeit zu erwerben, um vor dem Richter getroſt erſcheinen zu können, und keiner Gnade zu bedürfen, zugleich aber auch das Unvermögen des Geſetzes, den Menſchen in einen beſſern Zuſtand zu verſetzen, von der alten Schuld zu löſen und einem neuen, gottgefälligen Leben zuzuführen (VIII, 3. Gal. III, 21 f.). Uebrigens iſt mit unſerer Stelle die Parallele Gal. II, 16. zu vergleichen. Aber hier entſteht die Frage, wie dieſer Satz mit dem was vorhergeht verbunden ſey? Zeichen der Verbindung iſt διότι, Cauſſalpartikel, weil, propterea quod, oder denn, ſ. zu I, 19. Dies ſcheint auf den erſten Blick nicht recht zu paſſen. Daher haben es Beza, Pareus, Hunnius, Balduin, Turretin, Morus, Roſenmüller, Scholz, Schrader, propterea überſetzt, und dieſe Worte als Schluß aus dem Vorhergehenden betrachtet. Dies erlaubt aber der Gebrauch von διότι nicht. Die Sache verhält ſich ſo: Der letzte Satz enthielt zwar eine

Folge aus dem Vorhergehenden, aber nicht die nächste, unmittelbare, sondern erst eine entferntere. Die nächste ist eben der Gedanke den wir jetzt betrachtet haben, der also zu jenem sich verhält wie Grund zur Folge. Nun ist es dem Apostel gerade darum zu thun, diese einleitende Untersuchung mit dem Hauptsatze selbst, durch δ. ν. kommt man nicht in den Genuß der göttlichen Gnade, zu schließen, daher holt er ihn hier erst nach, und dies kann des angezeigten Verhältnisses wegen nur durch eine caussale Partikel, die zugleich erklärend ist, geschehn. Doch noch Eins Frage bleibt zurück, wie nehmlich P. diesem Satze solche Allgemeinheit geben könne, ihn auf die gesammte Menschheit auszudehnen, da ja doch die Heiden das Gesetz gar nicht haben? Viele Ausleger, auch Usteri (Lehrbegr. S. 37.), Winer (Exc. 1. ad Gal.), suchen die Frage dadurch zu beantworten, daß sie νόμος nicht allein vom jüdischen, sondern vom Moral-Gesetz überhaupt, also auch dem des Gewissens, deuten, und ein bequemer Ausweg ist dies ohne Zweifel. Aber ich weiß nur nicht, ob sich dies als der Sinn Pauli leicht annehmen lasse, denn die Stelle II, 14 ff. genügt mir nicht als Beweis. Ich glaube daher eher daß er hier, obwohl die Heiden das Gesetz welches er allein als Gesetz Gottes anerkennt, nicht haben, doch daraus daß die Juden es nicht erfüllen können, den Schluß mache, auch den Heiden, wenn sie's hätten, würde die Erfüllung nicht gelingen, und in dieser Ueberzeugung seinem Satze diese Allgemeinheit gebe. — Auch die letzten Worte διὰ γὰρ — ἁμαρτίας werden verschieden gedeutet. ἐπίγνωσις ist Erkenntniß, wie aus Vergleichung der Stellen X, 2. Eph. I, 17. IV, 13. Phil. I, 9. al. genügend einleuchtet; hebr. דַּעַת Hos. IV, 1. so daß ich nicht sehe, warum Beza, Cornel. a Lapide, A. darauf dringen, es sey nicht cognitio, sondern agnitio. Der Satz: durch das Gesetz kommt Erkenntniß der Sünde, wird von den Meisten so gedeutet, das Gesetz wirke daß der Mensch, belehrt was er thun solle, und das Gegentheil thuend, seine eigene Sündhaftigkeit und Bedürftigkeit göttlicher Gnade erkennen lerne; und wenn Heumann, Ch. Schmidt, A. ein nur einschieben, so scheint ein besserer Sinn kaum denkbar. Durch Erfüllung des Gesetzes, sagt dann Paulus, wird kein Mensch Gott angenehm; denn das Gesetz wirkt nur daß der Mensch weiß, nicht aber daß er thut, was er thun soll. Eben dies ist es auch was als Resultat aus K. VII. hervorgeht. Fritzsche tadelt dies, und meint, P. hätte dann κακίας ἐπιγν. schreiben müssen; aber nicht allein ist κακία etwas ganz anderes als ἁμαρτία, sondern ἁμαρτία bezeichnet K. VII. fortwährend die innere Sünde die der Mensch durch das Widerstreben seines Willens gegen das Gesetz Gottes erkennen lernt. Seine eigene Erkl., die ἐπίγνωσις

ſey der ληθη entgegen geſetzt, hat vor Allem den Fehler daß ἐπίγν. und ληθη gar nicht Gegenſätze ſind, ſondern ἐπίγν. und ἄγνοια, ſodann daß P. eine ληθην gar nicht begehrt noch begehren kann, weil die ἁμαρτ. ſchon vor dem Geſetze da iſt, und nicht vergeſſen werden darf, ſondern getilgt werden ſoll. Doch finden ſich abweichende Erklärungen. Semler: **per omnem istam legem (per omnes V. T. libros) luculenter cognoscimus, a continua peccandi consuetudine jam isto tempore Israelitas non abfuisse.** Koppe: h. e. ἐκ νόμου ἐπιγινώσκομεν πάντας (Judaeos Gentesque) εἶναι ἁμαρτωλούς; er meint nehmlich, der Zuſammenhang erlaube die gewöhnliche Erklärung nicht. Aber, fragen wir, was ſollte denn das dem Menſchen, wo es gilt, wie man δίκαιος werde, zu erfahren, die Juden haben immer geſündigt, oder, alle Menſchen ſind Sünder? Auf jene Hauptfrage aber hat des Apoſtels Blick ſich nun ſchon deutlich hingewandt, und da paßt nur die gewöhnliche Erklärung. Auch kann Koppe die ſeinige nicht feſthalten, ohne von γὰρ zu ſagen, es ſey **mera formula transeundi: vicissim vero.** Erneſti's Erklärung: das Geſetz macht nur das Böſe in uns rege und wirkſam, und die Macht des Böſen fühlbar; und kann uns alſo nicht heilig machen, daß wir dadurch Gott gefallen könnten, enthält einen ſo wahren als pauliniſchen Gedanken, deſſen Nothwendigkeit aber, da die Worte nicht unmittelbar darauf leiten, ich nicht einſehe.

Jetzt iſt Paulus dahin gekommen, ſeinen I, 17. angekündigten Hauptſatz ausführen zu können. Die bisherige Verhandlung war dazu die Vorbereitung; ſie hat gezeigt, weder Juden noch Heiden haben eine eigene, ſelbſt erworbene δικαιοσύνην, um damit vor Gottes Gericht beſtehen zu können. So bleibt nichts übrig als daß ſie entweder gar keine haben, alſo der Verdammniß heimfallen, oder eine andere von Gott empfangen, d. h. von Gottes Gnade Erlaß ihrer Schuld und Wiederaufnahme erhalten müſſen. Daß nun eine ſolche wirklich dargeboten, und wie ſie gewonnen werde, lehrt er in den nächſten Verſen. Die Auslegung hat in denſelben bald hier bald dort gefehlt; doch iſt im Voraus zu bekennen daß die Mehrzahl der älteren Erklärer in den Hauptſachen das Richtige gegeben habe, dieſe freilich weniger durch richtige Interpretation als durch den Buchſtaben ihres kirchlichen Syſtems geleitet. Das Wichtigſte von dem was ſie an dieſer Hauptſtelle aufgeſtellt, ſoll gebührende Würdigung erhalten, Unbedeutendes oder rein Dogmatiſches, wie überall, übergangen werden.

V. 21. iſt νυνὶ ohne Zweifel reines Zeitadverb., obwohl einige Ausleger es mit δὲ verbinden, und nun aber überſetzen wollen, von den Neuern Koppe, Glöckler, Meyer, Fritz-

sche, wogegen aus neuster Zeit Scholz, Paulus, Schrader, Olsh., Reiche, Köllner, de Wette, Winzer (progr. I. über Röm. III, 21—28. Lips. 1829.), in der temporalen Fassung übereinstimmen. P. setzt den Zustand der jetzt eingetreten ist, dem früheren entgegen *). — δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται. Was unserer auf Betrachtung des paulin. Lehrbegriffs gegründeten Ansicht nach δ. θ. bedeute, ist bei I, 17. vollständig dargestellt worden; jeder unbefangene Leser wird erkennen, daß nach dem was der Apostel bis hieher verhandelt hat, jeder andere Begriff an dieser Stelle unstatthaft sey. Die falschen Vorstellungen von der δικ. bei einigen Ausll., die dort schon abgewiesen werden mußten, haben der Auslegung dieser Stelle manchen Nachtheil gebracht, waren aber hier nicht wieder zu erwähnen. πεφανέρωται im Sinne das Nehmliche, was ἀποκαλύπτεται I, 17. ist, nur mit dem Unterschiede daß das Perfekt gebraucht werden mußte, weil hier von der als Thatsache vollendeten Kundmachung der δικ., dort aber von der fortwährenden Verkündung derselben im Evang. die Rede ist. Die δικαιοσύνη und der Weg sie zu gewinnen, ist durch göttliche Veranstaltung offenkundig geworden. Unrichtig ist, wenn Morus (auch Flatt und Mehrere) sagt: patefacta est, nempe per doctrinam evangelii. Dann stände gewiß das Präsens. Das Mittel der φανέρωσις sind die Thatsachen des neuen Bundes **). Aber Chrys., Theod., von den Neuren Balduin, Klee u. A. deuten mit Recht darauf hin, wie diese δικ. hierdurch als etwas bei Gott schon immer bestandenes, nur bisher verborgenes dargestellt werde, vgl. XVI, 25. Eph. III, 9. χωρὶς νόμου ist mit πεφανέρωται, nicht, wie zuletzt Winzer und Reiche wollten, mit δικαιοσύνη zu verbinden, und bedeutet ohne Mitwirkung des Gesetzes, vgl. Joh. I, 3. 1 Kor.

*) Einen solchen Gegensatz der Zeiten leugnen Meyer und Fritzsche: und freilich, wenn man nur mit V. 20. verbinden wollte, würde er nicht angenommen werden können. Nun aber kann der hier beginnende neue Hauptabschnitt nicht nur mit den letzten Worten verbunden werden, sondern muß sich auf das Ganze der Darstellung von I, 18 — III, 20. beziehn, diese aber hat zum Zwecke die Beschreibung des Zustandes gehabt, in dem sich die Menschheit vor der φανέρωσις der Gottesgerechtigkeit befunden hat, und hier wird diese verkündigt als geschehen und erfüllt; da kann ich nicht den Untersatz eines Schlusses, sondern nur die Gegensetzung der Zeiten wie der Verhältnisse erkennen. Uebrigens finden sich die Stellen wo νυνὶ δὲ jetzt aber bedeutet, bei 1 Kor. V, 11. verzeichnet. Die Frage, ob νυνὶ im N. T. stärker als νῦν sey oder nicht (Fritzsche), mag hier unerörtert bleiben.

**) P. sagt dies zwar hier nicht, weil nicht der Ort war es zu sagen, aber Betrachtung seiner ganzen Lehre überzeugt mich, daß er diese als die Mittel denke.

IV, 8. νόμος ist nichts als das mosaische Gesetz (s. zu II, 12.), und der Zweck des Ap. die Erklärung, das Gesetz und die ganze Anstalt des Judenthums habe zur Verleihung der δ. nichts beigetragen, könne also auch ihrem Theilnehmer keinen Grund des Rühmens geben, vgl. V. 27. Die gewöhnliche Auffassung ist: ohne Rücksicht auf vorgängigen Besitz oder Erfüllung des Gesetzes, wiefern dasselbe Werke fordert, bei Carpz., Cramer, Morus, Böhme, Koppe, Rosenmüller, Flatt, Tholuck, Klee, Winzer, ausgesprochen *); aber dann müßte man mit δ. θεοῦ verbinden, und χ. ν. für χ. ἔργων νόμου nehmen, zu beidem aber hat man kein Recht, und verliert den für die Demonstration so wichtigen Gedanken, der νόμος, nur ἐπίγνωσιν ἁμαρτίας wirkend, habe zur δ. nichts beigetragen, den die Präp. χωρὶς so deutlich ausspricht. — Μαρτυρουμένη — προφητῶν. νομ. καὶ πρ. ist das A. T., und kein Grund mit Carpzov es für νόμος προφητικός zu nehmen. Chrys. verweist auf das Citat I, 17., und was K. IV. von Abraham und David geredet wird, Morus auf Exod. XXXIV, 6. 7. Ps. CIII, 8. Dan. IX, 18., Flatt auch auf Jes. LIII, 4—11. Andere anders. Im Allgemeinen kann man wohl mit Meyer an alle messianischen (oder dafür gehaltenen) Stellen des A. T. denken. Dieß also gesteht der Ap. dem νόμος zu, daß habe er auch selbst dem Menschen die δ. nicht verleihen, ja nicht einmal zur Erlangung mitwirken können, er doch die Menschheit im Voraus davon unterrichtet, und Zeugniß dafür abgelegt habe. Die von vielen älteren wie neueren Auslegern angenommene Absicht sich gegen den Verdacht einer Neuerung zu sichern, ist wenigstens nicht ausgesprochen; aber wichtig mußte es doch für den die Auktorität der altest. Offenbarung anerkennenden und bei seinen Lesern gleiche Anerkennung fordernden Ap. seyn, daß Gott im A. T. bereits Zeugniß gegeben habe von der neuen Heilsveranstaltung, in welcher das Wesen der neuen Verfassung beruht.

V. 22. nimmt die Part. δὲ bloß den schon dagewesenen Ausdruck δικ. θεοῦ, dessen Begriff übrigens unverändert bleibt, nach dem Zwischensatze wieder auf, und läßt sich sowohl durch inquam mit Beza, Corn. a Lap. und A. als auch durch unser und zwar, übersetzen. Vgl. 1 Kor. II, 6. Mit δ. θεοῦ ist nun aufs genaueste διὰ πίστεως I. X. zu verbinden, auch wenn der Vollständigkeit des Satzes wegen Jemand πεφανέρωται wiederholen wollte, was jedoch gar nicht nöthig ist, da P. offenbar nichts anders vorhat als das Subjekt des vorigen Sa-

*) Irrig schreibt Reiche mir diese Erklärung zu, an die ich nie gedacht.

tzes zu beſtimmen *). Die πίστις wird hier als das Mittel dargeſtellt, zur δ. Θ. zu gelangen, π. Ἰησοῦ Χριστοῦ aber iſt der Glaube an J. Ch., Beiſpiele des Genit. bei πίστις ſind Mark. XI, 22. Apg. III, 16. Gal. II, 20. III, 22. Eph. III, 12 al. und π. γραφῆς Plat. Phädr. p. 275. A. **). Ueber den Begriff der πίστις ſ. die Erörterung zu I, 17. εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας ***) τ. π. Das Partic. ſtellt das πιστεύειν als Bedingung dar, wie I, 16. Die Präpoſitionen ſind mit keinem vorhergehenden Worte zu verbinden — Fritzſche verbindet ſie mit dem von ihm ergänzten πεφανέρωται —, dienen zur Einführung der Empfänger der δικ., und den Sinn hat Luther für unſre Sprache durch ſein: welche kommt, richtig ausgedrückt. Die doppelte Präpoſition εἰς und ἐπὶ hat manchen Erklärungsverſuch erzeugt. Der von Theodoret: τὸ εἰς πάντας τοὺς Ἰουδαίους λέγει, ἐπὶ πάντας δὲ τοὺς ἐκ τῶν ἄλλων ἐθνῶν hat bei Chr. Schmidt, Bengel, Böhme, Beifall gefunden, ſo höchſt willkührlich er auch iſt. Völlig grundlos, und auf der falſchen Anſicht der δικαιοσύνη ruhend, iſt was Grotius ſagt: εἰς significat justitiam illam esse in credentibus, ἐπὶ, etiam apparere. Eher könnte man ſich gefallen laſſen, wie Corn. a Lap. erklärt, in omnes, dum sc. omnibus offertur, super omnes, dum sc. omnibus reipsa datur et desuper infunditur, womit S. Schmidt, der εἰς von der Bekanntmachung, ἐπὶ von der Applikation der δικ. faßt, im Weſen übereinſtimmt. Aber erweiſen läßt ſich alles dies ſo wenig, als Morus und Flatts Erklä-

---

*) Fritzſche beſtreitet dieſe Verbindung mit folgenden Gründen: 1) weil der Artikel nicht wiederholt ſey, 2) weil dann P. hätte ſchreiben müſſen: λέγω δὲ δικ. Θ. τὴν κ. τ. λ., 3) weil im Gedanken eine Verkehrtheit liege, indem nehmlich dann noch an einen andern Weg zur δικ. gedacht werden müßte, und P. doch nur den einen falſchen durch die ἔργα νόμου, und den andern wahren durch die πίστις anerkenne. Die beiden erſten Gründe verlieren ihr Gewicht durch die unleugbar häufige Auslaſſung des zu wiederholenden Artikels bei unſerm Ap., und durch die ganz ähnliche Stelle 1 Kor. II, 6.; was den dritten anlangt, kann ich jene Nothwendigkeit nicht entdecken, wohl aber ſehe ich daß dem Ap. darauf ankommen mußte, die einzig wahre δικαιοσ. im Gegenſatz gegen die fälſchlich ἐξ ἔργ. νόμου geſuchte durch die Worte διὰ π. χρ. zu charakteriſiren.

**) Nur Benecke und Paulus finden hier, Jener die Treue, unermüdet treue Wirkſamkeit, die Jeſus übte, dieſer die Ueberzeugungstreue die er hatte, und wodurch er Muſter für Alle geworden iſt. Daß hierin eine völlige Verkennung der wahren paul. Lehre liege, braucht kaum bemerkt zu werden.

***) καὶ ἐπὶ πάντας fehlt in ABC. Copt. Aeth. Arm. Erp. Codd. latt. Clem. (Paed. I, 8, p. 52. Sylb. 141. Pott. Or. Cyr. Aug. Lachmann hat es weggelaſſen, unſicher wird es wenigſtens durch die verdammenden Zeugniſſe.

rung, die τοὺς πιστεύοντας nur mit dem zweiten πάντας verbinden, mit diesem Sinne: Allen, und zwar allen Glaubenden, wogegen das spricht, daß kein Leser der Griechisch kann, von selbst auf solch eine Trennung fallen könnte. In der neusten Zeit neigen sich die Ausleger alle dahin, in der doppelten Präposition nichts weiter zu finden als Hervorhebung des Begriffs Alle; Alle ohne Ausnahme. So Cramer, Rosenm., Koppe, Ernesti, Tholuck, Klee, Reiche, Köllner, de Wette. Diese Ansicht ist die gefälligste; aber das Wahre an der Sache ist, daß wir durchaus keinen Entscheidungsgrund über die Frage haben, ob P. etwas Verschiedenes habe bezeichnen wollen oder nicht, da die Worte selbst hierüber keinen klaren Blick eröffnen. Daß ihm die Vorstellung „Alle" sehr angelegen habe, leidet keine Frage, und wird auch durch die nächstfolgenden Worte bestätigt, von denen οὐ γάρ ἐστι διαστολή eben dazu dienen sollen, den Weg zur δικ. durch den Glauben als den einzigen, für Alle geltenden, darzustellen; es ist kein Unterschied (διαστολή, X, 12. 1 Kor. XIV, 7.), entweder zwischen Heiden und Juden in dieser Hinsicht, oder auch ganz allgemein unter den Menschen, da wo es gilt, wie man δικ. erlange.

V. 23—26. hangen unter einander eng zusammen, und enthalten die ganze paulinische Erlösungslehre ins Kurze zusammen gedrängt. Wiefern nun der Zweck der bis V. 26. ununterbrochen fortlaufenden Reihe nicht ist, den unmittelbar vorangehenden bloß secundären Satz οὐκ ἔστιν διαστολή zu erläutern oder zu begründen, sondern vielmehr den V. 21 f. aufgestellten Hauptsatz von der Gottesgerechtigkeit die Allen ohne Unterschied zu Theil wird durch den Glauben, zu entwickeln, so glaube ich weder die Rechte der Sprache noch den Zusammenhang zu verkennen oder zu verletzen, wenn ich annehme, die Part. γὰρ verbinde nicht sowohl mit dem letzten Satze als mit dem ganzen Gedanken der vorangeht, gerade wie I, 18. sie nicht mit dem Satze καθὼς — ἐξήστασι, sondern mit dem Hauptthema V. 17. verbindet, dessen Entwickelung dort beginnt. Und wie nun dort als erster Theil die allgemeine Sündigkeit zu erweisen war, so wird hier, nachdem sie erwiesen ist, an die Spitze der Lehre von der Erlösung der nach dem Obigen fest stehende Satz gestellt, daß alle gesündigt haben. ἥμαρτον, Aorist, wie V, 12. weil durch dies Verbum nicht der aus der Sünde hervorgegangene Zustand, welchen der nächste Satz enthält, sondern nur das Faktum, nur das Sündigen selbst als etwas geschehenes dargestellt werden soll. — ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, die jetzt gegenwärtige Folge des Geschehenen. Die ursprüngliche Bedeutung des Verbums, Zurückbleiben, die im N. T. sehr selten ist (etwa Hebr. IV, 1. 2 Kor. XI, 5.), ist

in die des Ermangelns übergegangen, sowohl in aktiver Form (Matth. XIX, 20.) als vornehmlich in passiver (Luk. XV, 14. 2 Kor. XI, 8. Phil. IV, 12.), und der Genitiv kommt aus der Bedeutung. Auch die Erklärer habens meistens so gefaßt. ἡ δόξα τοῦ θεοῦ muß erstlich Etwas seyn, was der Mensch haben sollte und im nicht erlösten Zustande nicht hat, denn so allein paßt ὑστερεῖσθαι; ferner Etwas das er gegenwärtig haben sollte, und wenn die Sünde nicht wäre, haben würde, denn nicht allein ist keine Bezeichnung einer andern vergangnen oder künftigen Zeit vorhanden, sondern auch die Verbindung mit ἥμαρτον durch καὶ führt eben darauf; dann weiter muß es etwas gutes, großes seyn, um δόξα heißen zu können; endlich aber muß es etwas bekanntes oder bestimmtes, nichts unbekanntes, unbestimmtes, allgemein zu fassendes seyn, denn δόξα hat den Artikel. Nun hat δόξα im pauliniſchen — hier allein zu beachtenden — Sprachgebrauche die zwei, in einem allgemeineren Begriffe zusammenhangenden Bedeutungen: Ehre und Herrlichkeit oder Majestät; eine dritte, Lob, Beifall, kann ich in den von Bretschn. angeführten Stellen II, 7. 10. V, 2. IX, 4. nicht anerkennen, und daher an der unsrigen nicht wahrscheinlich finden. Der Gen. τοῦ θεοῦ kann, da in dem Subst. der Begriff einer Thätigkeit nicht enthalten ist, nur gen. subj. seyn, also δόξα τ. θεοῦ entweder die δόξα welche Gott hat oder empfängt, oder die welche er verleiht. Möglich wäre noch vermöge eines Gebrauchs der an Adjectiven armen hebr. Sprache, daß es für θεία δόξα stände, an eine δ. coram deo, kann, man nehme δ. in welcher Bedeutung man wolle, gar nicht gedacht werden, so wenig als δικαιοσύνη integritas oder justitia coram deo ist. Daher muß ich alle — unter sich ziemlich verschiedenen — Auslegungen welche diese Bedeutung des Genitivs annehmen (Calv., Benecke, Köllner, A.), mit Meyer u. A. unbedingt verwerfen, ganz besonders aber diejenigen, welche δόξα mit καύχημα verwechseln, und an ein Rühmen vor oder gegen Gott denken wollen, indem auch δόξα diese Bedeutung niemals hat, und überdieß dann vor δ. kein Artikel stehn könnte (hierher gehören die — ebenfalls sich nicht ganz gleichenden — Erklärungen von Erasmus, Luther, Hunnius, Heumann, Koppe, Tholuck, Winzer, A.). Da nun von einer δόξα die Gott habe oder empfange, hier nicht die Rede seyn kann *), so bleibt nur übrig, entweder an eine δόξαν zu denken welche Gott verleihe, oder die adjektiviſche Bedeutung

*) Wegen ὑστεροῦνται, das einen eigenen Mangel anzeigt, widrigenfalls man sonst daran denken möchte, daß sie Gott die gebührende Ehre (I, 21.) nicht erwiesen haben, und daher strafbar sind.

des Genit. anzunehmen. Das Erstere geschieht von vielen Auslegern, aber auf verschiedene Art. Grotius (approbatio hominis quae sit a deo, ut Joh. XII, 43.), Turretin, Cramer, Bolten, Flatt, Scholz, Reiche, de Wette, Meyer, Fritzsche, A. verstehn den Ausdruck von dem Beifall welchen Gott ertheilen solle. Dieser Erklärung, die von Seiten der Sprache weder im Artikel noch im Tempus des Verbi einen Anstoß findet, und einen guten und passenden Gedanken giebt, würde ich mich anschließen, wenn mir nicht das im Wege stände, daß P., so oft er auch das Wort δόξα braucht, es doch nie in dieser Bedeutung setzt, wofür wir oben II, 29. ἔπαινος gefunden haben. Bei einem seltneren Worte sollte mich dies nicht stören, aber bei diesem kann ich über einen solchen Anstoß nicht hinaus. Oekumenius, Beza, Pareus, Semler, Ch. Schmidt, Morus, Böhme, denken an die künftige, den Menschen bestimmte Herrlichkeit und Seligkeit. Diese wird δοξα, ja sogar δόξα τοῦ θεοῦ genannt (V, 2. 1 Thess. II, 12.), und soll das Ziel menschlichen Strebens seyn, so daß auch im Artikel kein Hinderniß liegen würde; aber ein unübersteigliches Hinderniß ist und bleibt mir das Verbum ὑστεροῦνται, das seine Grundbedeutung nicht so sehr abgelegt haben kann, daß es nicht anzeigen sollte, die Menschen sollten diese δόξαν jetzt schon haben, hätten sie aber nicht, wie denn auch der Zusammenhang der Stelle nur an einen gegenwärtigen, nicht künftigen Mangel zu denken gestattet. Fritzsche's Auskunft, die δόξαν als die Hoffnung derselben zu fassen, kann ich darum nicht für gültig ansehn, weil selbst die leiseste Andeutung einer Hoffnung unsrer Stelle fehlt. Wollen wir den Genit. als Bezeichnung des Urhebers oder Gebers festhalten, so muß der Begriff der δόξα allgemeiner gefaßt werden, wie dies von Glöckler (berauben sich der Herrlichkeit Gottes d. i. der Herrlichkeit welche Gott den Menschen bestimmt hat) geschehn zu seyn scheint, und wie ich selbst (1. Aufl. S. 147.) vorgeschlagen hatte: diejenige Herrlichkeit, welche wir von Gott empfangen haben und besitzen sollten. Daß P. angenommen habe, der Mensch habe ursprünglich eine δόξαν gehabt, welche er hätte behalten sollen, durch die Sünde aber verloren habe, und jetzt nicht erlangen könne, kann zwar aus keiner einzelen Stelle mit Bestimmtheit nachgewiesen werden, liegt aber in seiner Ansicht vom Sündenfalle und dessen Folgen so tief begründet, daß es mit Zuversicht behauptet werden kann. Daß er sehr passend sprechen würde, wenn er hier einer solchen erwähnte, glaube ich eben so bestimmt behaupten zu können, und kann mich daher von der Ansicht, daß er es wirklich thue, noch nicht trennen, obwohl dieselbe unter den neuern Ausll. nur bei Olshausen Beifall gefunden

Pelag., Ambr., Vatabl., Est., Wahl, Schrader, A. haben es als Maskulin genommen, Versöhner. Aber ein substantivischer Gebrauch des Mask. ist so unerweislich, daß man auch ohne gerade (mit Köllner) etwas widriges in der Vorstellung eines öffentlich vor Alle hingestellten Versöhners zu finden, sich ohne Noth nicht zu dessen Annahme entschließen wird. Winzer (progr. de Rom. III, 21—28. part. II, p. 11.) behält das Mask., nimmt aber ἱλαστήριος als Adj. = ἱλασκόμενος, was, da ein Substantivbegriff erfordert zu werden scheint, wohl am wenigsten gebilligt werden kann. Die meisten Ausll. erkennen das Neutrum an. Jetzt kann das Wort entweder schlechthin substantivisch gefaßt werden, oder so daß ursprünglich ein Subst. ergänzt wurde, an das aber die spätere Sprache nicht mehr dachte. Beides ist versucht worden. Syr. (ܟܦܪܐ) Vulg., Semler, Benecke, A. fassen die Bedeutung des Wortes als Versöhnung auf, also = ἱλασμός, dieß aber als Abstr. p. Concr. für ἱλαστής. Unmögliches liegt nichts darin, das Wort kann jene Bedeutung haben, so gut wie σωτήριον für σωτηρία gebraucht wird, die Vertauschung aber ist nicht härter, als wenn Christus Eph. II, 14. unsre Weisheit, Gerechtigkeit u. s. w. genannt wird. Nur der Gebrauch für ἱλασμός ist unerweislich, und daher diese Erklärung philologisch unbegründet, also zu unsicher. Ebenfalls schlechthin substantivisch, in der Bedeutung: Mittel der Versöhnung, fassen das Wort entschieden Pisc., Glöckler, Usteri, (Lehrb. S. 116.) unentschieden Calvin, Dähne (Lehrbegr. S. 159. f.). Bedeuten kann es dies seiner Form nach ohne Zweifel, und den Kern der Sache haben wir gewiß bei dieser Deutung, nur ob auch die Form unter welcher der Ap. sich dieselbe dachte, ist zweifelhaft. Das Unbestimmte dieser Auffassung hat ihr die Ungunst der neusten Ausll. zugezogen. Substantivisch durch ursprüngliche Ergänzung deutet die große Mehrzahl der Ausleger, auch hier wieder sich in zwei Theile spaltend. Clericus, Bos, Elsner, Heumann, Flatt, Klee, Reiche, Köllner, de Wette, Meyer, Fritzsche u. v. A. nehmlich fassen ἱλ. als Sühnopfer, also ursprl. ἱερόν, θῦμα oder dgl. zu ergänzen, eine Bedeutung die das Wort unstreitig hatte — Fritzsche citirt Hesych. ἱλαστ., καθάρσιον, Chrys. or. XI. I, 355. Reisk. Nonn. Dionys. XIII. p. 382. —, also auch hier haben kann, und die man ihm hier mit um so mehr Wahrscheinlichkeit beilegen darf, als die Auffassung des getödteten Jesus als Sühnopfer für die Sünden der Menschheit eine gewisse Analogie auf ihrer Seite hat (Joh. I, 29. 1 Petr. I, 19. Hebr. IX, 14. 29.), auch unserm Ap. nicht ganz fremd ist, obwohl die Stellen 1 Kor.

V, 7. Eph. V, 2. die Vorstellung des Sühn-Opfers nicht enthalten, für welche an unserer Stelle das folg. ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ zu sprechen scheint. Daß ich mich dieser Ansicht nicht mit voller Entschiedenheit hingebe, davon ist nichts Ursach als eine gewisse — vielleicht übertriebene — Vorsichtigkeit, die mich in einer so wichtigen Sache nicht gern Etwas als wirklich paulinische Auffassungsform aufstellen läßt, was, ob auch sehr wahrscheinlich, doch nicht mit unleugbarer Evidenz erwiesen werden kann. Andere, und auch ihrer eine große Zahl (Orig., Theod., Luth., Calv. (unentsch.), Hunn., Par., Grot., Beng., Benecke (unentsch.), A.), finden hier eine Hindeutung auf den Deckel der Bundeslade, כַּפֹּרֶת genannt (Exod. XXV, 17 ff. XXXI, 7. Num. VII, 89.), und von den LXX. wegen falscher Ableitung von כִּפֶּר durch ἱλαστήριον übersetzt, wodurch schon Philo irre geführt worden war. Sie meinen daher, jener Deckel werde von unserm Ap. als ein Typus Christi betrachtet, und Christus daher als das wahre ἱλαστήριον — nicht der wahre Deckel der Bundeslade, was nicht viel besser als Unsinn wäre, sondern der wahre Sitz der Versöhnung — dargestellt. Diese Ansicht ist schon längst mit so vielen und so haltbaren Gründen bestritten worden, daß es bald an der Zeit zu seyn scheint, sie mit Stillschweigen zu bedecken, oder höchstens als Ballast ihrer Sonderbarkeit wegen mit fortzuführen. Sie ist in den Worten nicht begründet, was nur dann seyn würde, wenn P. irgend wodurch auf jenen Deckel hingewiesen, oder etwa τὸ ἀληθινὸν ἱλαστ. geschrieben hätte, sie nöthigt, uns, da der Deckel der Bundeslade als Thron Gottes gedacht wurde, Jesum als Gottes Thron zu denken, während er doch auch von P. als zur Rechten Gottes sitzend vorgestellt wird, sie enthält, da das כַּפֹּרֶת der Ort war, wohin das Blut der Versöhnung gesprengt wurde, an unserer Stelle aber auch Jesu Blut erwähnt wird, den Widersinn, diesen zugleich als das Opfer und den Ort zu denken, an welchen sein eigenes Blut gesprengt werde, kurz je länger man sie betrachtet, desto grundloser und unpassender erscheint sie, so daß da alle Nöthigung zu ihrer Annahme in dem Worte des Textes fehlt, man ihr gewiß kein anderes als das Verdammungsurtheil sprechen kann, das ihr auch von den neusten Ausll. — s. vornehmlich Köllner, Reiche, Meyer, Fritzsche — gesprochen worden ist. Das Gewisse ist also in dem Worte, daß P. Christum als denjenigen denke, durch welchen die Sühnung der menschlichen Sünde zu Stande komme, das Wahrscheinliche, daß er ihn als Solchen unter dem Bilde eines Sühnopfers darstellen wolle. — Nun aber sagt P., ὁ θεὸς προέθετο αὐτὸν ἱλ. Das Verbum kommt außer unsrer Stelle im N. T. nur noch zwei Mal, ebenfalls im Med. vor, oben I, 13. Eph.

I, 9. an beiden Stellen mit der Bed. sich vornehmen, oder vorsetzen, und davon die προθεσις, VIII, 28. IX, 11. Eph. I, 11. III, 11. Daher haben auch Einige es an unsrer Stelle so gefaßt; Chrys.: ὁ μὲν πατὴρ προέθετο, ὁ δὲ χριστὸς ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι τὸ πᾶν κατώρθωσεν. Eben so Pareus, Heumann, Koppe, Böhme, Scholz, Fritzsche. Diese Erklärung möchte durch Ammons Bemerkung, daß dann nicht ein bloßer Akkus., sondern ein Inf. erfordert würde, freilich nicht widerlegt werden; wohl aber, wie ich glaube, durch die — auch von Winzer, Köllner, Reiche anerkannte — Betrachtung, daß hier wo der Ap. vorhat, die ἀπολύτρ. ἐν I. X. (V. 24.) in ihrem wahren Wesen darzustellen, entweder gar nicht der Ort war des von Ewigkeit her gefaßten göttlichen Rathschlusses zu erwähnen, oder, wenn der Ap. es thun wollte, er gewiß dieses Moment mit bestimmten Worten hervorgehoben haben würde, so daß die Unterlassung einer bestimmten Andeutung uns als ein Beweis dienen kann, daß er wirklich nicht daran gedacht habe. Was aber die von Fritzsche zur Begründung seiner und Widerlegung der andern Erklärung geltend gemachte Stelle des Verbums anlangt, so kann ich erstlich nicht unbemerkt lassen, daß es nur die gewöhnliche des Prädikatsverbi ist, und sodann daß ich keinen größern Nachdruck in dem Gedanken finden kann: Gott hat gewollt daß er wäre, als in dem andern: Gott hat ihn aufgestellt; kann also um dieses Grundes willen mich noch nicht anschließen. Nun aber heißt es in der ächten Gräcität προτίθεσθαί τι Etwas öffentlich (zur Schau) ausstellen, z. B. νεκρόν, Plat. Phäd. p. 115. E. Nähme man also das Verbum in dieser Bedeutung, so sagte der Ap.: Gott hat Jesum öffentlich und vor aller Welt als ἱλαστήριον, als das Mittel der Sühnung, dargestellt. Dieser Gedanke aber würde dem Zwecke des Ap. an unserer Stelle völlig angemessen sein, und die Worte εἰς ἔνδειξιν κ. τ. λ. sich sehr gut an ihn anfügen; ich kann daher nicht umhin, diese Erklärung mit den meisten Ausll. für die richtige anzusehn. Die Worte διὰ τῆς πίστεως*) will Reiche mit δικαιούμενοι V. 24. verbinden und ὃν—ἱλαστήριον als Zwischensatz betrachten; aber weder diese Worte

*) Ihre Auslassung in A. Chrys. bedarf keiner Beachtung, die des Artikels in CDEFG. Orig. (XII. in Mt. p. 167. Lomm. I. in Joh. p. 42. 75.) Eus. Bas. Cyr. Dam. Theoph., denen Lachmann gefolgt ist, macht denselben wenigstens sehr verdächtig, indem man wohl nicht genügenden Grund haben möchte, die Ursachen davon in V. 22. (Fritzsche) oder in dem Bestreben zu suchen, die Verbindung von ἐν—αἵματι mit der πίστις zu ermöglichen (Meyer), ein Bestreben das der Zeit welcher unsre Zeugen angehören, gewiß fremd war, wie so viele im Alterthume gewagte ungrammatische Verbindungen, die allerwärts vorkommen, uns belehren können.

eignen sich zu einem solchen, noch hat die ganze Verbindungsart irgend etwas Empfehlendes, und ist daher mit Recht von seinen Nachfolgern verworfen worden. Als einzig mögliche Verbindung zeigt sich die von den übrigen neueren und neusten Ausll. durchgängig angenommene mit ἱλαστήριον. Freilich ist nun Christus nicht ἱλαστήριον schlechthin, sondern nur durch den Glauben, und hierin liegt wohl die Ursache, weßhalb A. Chrys. die Worte auslassen, manche ältere Ausll. von ἱ. trennen wollten; es schien nehmlich — und so auch mir früher — als stimme dies nicht mit der a priori vorausgesetzten paulinischen Lehre von einer absolut erlösenden Kraft des Versöhnungstodes Christi. Aber der Ausleger darf diese nicht voraussetzen, und wenn P. selbst etwas anderes lehrt, so hat er es so von ihm anzunehmen wie er es giebt. Hier nun thut er dies in der That nach der grammatisch einzig möglichen Verbindung, und auch eine genauere Betrachtung der wichtigen Stelle 2 Kor. V, 18—21. lehrt uns daß er zwar die Versöhnungsthat Gottes in Christo als eine absolute That, nicht aber die Versöhnung der Menschheit als eine absolut geschehene betrachtet habe (vgl. m. Comm. zur St.), es findet sich also für den reinen Exegeten gar kein Grund von der grammatisch nothwendigen Verbindung abzugehn. Die nächsten Worte ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι verbindet Reiche als den vorigen coordinirt ebenfalls mit δικαιούμενοι, was aus gleichem Grunde zu verwerfen ist, Beneke und Paulus mit προέθετο: Gott hat ihn hingestellt in seinem Blute, in der bluttriefenden Gestalt eines Gekreuzigten, vergl. Gal. III, 1., eine Verbindung die, wenig begünstigt durch die Wortstellung, nur aus der eigenen dogmatischen Ansicht Beider hervorgegangen ist, bei der Ansicht von der Sache die der Ap. selbst hatte, diese Worte ziemlich gehaltlos lassen würde. Die früher gewöhnlichste Verbindung, der von den neusten Ausll. nur Scholz und Winzer treu geblieben sind, ist die mit den nächst voran gehenden Worten. Der (zuletzt von de Wette erhobene) Gegengrund von Seiten des fehlenden Artikels würde völlig gehoben seyn, wenn dieser unächt wäre (s. oben die Anm.), und ist deßhalb ungültig, weil dieser bei P. gar nicht selten fehlt; daß πίστις ἐν τινι πρ. nicht gesagt werden könne, wie Köllner und de Wette behaupten, ist ganz unrichtig, denn erstlich, da πιστεύειν unleugbar mit dieser Präp. construirt wird, so muß auch zum Subst. dieselbe gesetzt werden können, und sodann sind die Stellen Eph. I, 15. Kol. I, 4. 1 Tim. III, 13. faktische Beweise daß es geschehen sey, wenn man auch Gal. III, 26. anders deuten wollte. Daß π. ἐν τῷ αἵματι im N. T. nie vorkommt, ist ebenfalls kein Grund dagegen, da manches andere, ja das ἱλαστήριον selbst wenigstens bei Paulus nicht mehr vorkommt. Ueberflüssig ist

aber der Beisatz bei dieser Verbindung keineswegs; freilich wenn π. ἐν τ. αὐτ. αἵματι nur bedeutete: Das Glauben daß Christus gestorben sey (Fritzsche), so könnte man dies behaupten; aber es bedeutet: daß auf das Blut gegründete Vertrauen, dies Blut aber wird durch den Zusammenhang der Stelle so evident als Versöhnungsblut bezeichnet, daß auch Fritzsche's letzter Grund, P. hätte dann καθάρσιος oder τοῦ καθαρισμοῦ hinzufügen müssen, nicht als haltbar gelten kann. Verbindet man auf diese Weise, so lehrt P. in unserer Stelle, Gott habe Jesum (durch die Thatsachen seines Todes und Auferstehns, öffentlich dargestellt als das Sühnopfer (Mittler der Versöhnung) für die sündige Menschheit durch das Vertrauen auf sein Blut, d. h. als Versöhner unter der Bedingung, daß die Menschheit auf die durch sein Blut ihr erwirkte Versöhnung das Vertrauen setze, weches er unter der πίστις zu verstehen pflegt. Diesen Gedanken aber kann ich nur als harmonisch mit der Gesammtlehre des Ap., namentlich mit dem ansehn was er 2 Kor. V, 18 ff. lehrt. Darum sehe ich keinen Grund diese sich von selbst gebende Verbindung aufzugeben. Schrader, Glöckler, Köllner, Meyer, de Wette, Fritzsche, verbinden mit ἱλαστήριον, und fassen beide Glieder als coordinirt. Auch dagegen kann nichts gegründetes eingewendet werden, aber für nothwendig würde ich dies erst dann anerkennen, wenn ich die vorige Verbindung als unzulässig ansehen müßte.

Die nächsten Worte εἰς ἔνδειξιν — αὐτοῦ kündigen sicht durch die Präp. als Zweck dessen an, was im Hauptsatze gesag worden ist, Gott habe Jesum als ἱλαστήριον aufgestellt. ἔνδειξις (s. ἐνδείκνυσθαι II, 15.) ist Beweis oder Erweisung von Etwas, nehmlich vom Daseyn desselben. Διχαιοσύνη. Die Frage ist: ob δικ. hier Etwas in Gott, eine göttliche Eigenschaft, oder die uns von θ. θεοῦ bereits bekannte Bedeutung habe. Von einer Eigenschaft Gottes haben es die meisten Ausleger hier gefaßt, und da die Aufstellung des ἱλαστήριον eine Handlung Gottes war, so muß gestanden werden daß auch eine Eigenschaft Gottes sich in diesem Handeln offenbaren konnte. Sehr Viele stimmen nun für Güte und Barmherzigkeit (Theodoret [ἀγαθότης], Grot., Brenz, Semler, Morus, Koppe, Reiche, mit Berufung auf den Gebrauch von צְדָקָה im A. T. und auf 2 Kor. IX, 10. So wahr es aber ist, daß in der hier besprochenen Thathandlung Gottes ein Beweis der göttlichen Güte liege, und von P. selbst anerkannt werde, so ist doch schon Kap. I, 17. gezeigt worden daß die Berufung auf das Hebräische auf einem Irrthume beruht, und das Wort bei P. diese Bedeutung niemals hat, wie denn auch in der Korintherstelle es nicht Güte, sondern Tugend überhaupt bezeichnet;

und so können wir diese Deutung ohne Ungerechtigkeit von vorn herein abweisen. Andre verstehn es von der göttlichen Wahrhaftigkeit in Haltung seiner Verheißungen; so Ambros., Beza, Turret., Böhme, mit Berufung auf III, 5., ohne zu bedenken, daß dort die göttliche πίστις zwar gemeint, aber aus gutem Grunde durch den Gattungsbegriff bezeichnet war, an und für sich aber δικ. dies nie bedeuten kann, wozu noch kommt, daß hier im Zusammenhange der Stelle jeder Gedanke an Verheißungen entfernt liegt. Cramer denkt an das Recht der Begnadigung, wofür sich gar nichts sagen läßt. Mehrere fassen es von der göttlichen Strafgerechtigkeit, in Opferung des schuldlosen Sohnes für die Sünder ausgeübt, und der Verbindung derselben mit der Barmherzigkeit, wiefern im Tode Christi Gott zugleich die Sünde strafe und der Sünder sich erbarme. So Orig., Hunn., Baldwin, Calov., Seb. Schmidt, Flatt, Tholuck, Klee, Usteri (Lehrb. S. 115.), mehr oder minder bestimmt. Auch läßt sich nicht leugnen, daß die Ansicht Pauli vom Tode Christi als Versöhnungsopfer diesen Gedanken zulasse: Gott habe Christum der Menschheit als Sühnung dargeboten, um ihr sowohl seine heilige Gerechtigkeit und seinen Sündenhaß, als auch zugleich seine Erbarmung gegen den Sünder zu erweisen oder thatsächlich zu offenbaren. V. 21 f. steht dieser Erklärung nicht entgegen, denn da er hier nicht denselben Gegenstand wie dort behandelt, sondern das Wesen der ἀπολύτρωσις beschreibt, durch welche die dort erwähnte δικαίωσις erfolgt, δικ. θεοῦ aber Gerechtigkeit Gottes bedeutet, so mußte er es auch hier von dieser sagen können, wenn gleich zuzugestehen ist, daß er klarer geworden wäre, wenn er jenen Gebrauch des Ausdrucks beachtend, hier einen andern gewählt hätte. Wenn Köllner an dieser Erklärung die Beimischung des Merkmals der Güte tadelt, so bemerke ich nur daß, da der Begriff δίκαιος unstreitig weiter ist als der unsrige: gerecht, und sittliche Vollkommenheit überhaupt, also in Gott Heiligkeit bezeichnet, wir mit der Ausschließung der Güte weiter zu gehen scheinen als wir dürfen. Bloß von der (richterlichen) Gerechtigkeit verstehn ihn Köllner, de Wette, Meyer; Fritzsche setzt sanctitas. Dies die Hauptmeinungen Derer welche eine göttliche Eigenschaft hier finden. Nur die letzte, von Gerechtigkeit oder Heiligkeit, scheint im Gebrauche des Ap. begründet genug, um noch weiter geprüft werden zu können. Auf dem sonstigen, bei I, 17. erläuterten Begriff der vor Gott geltenden oder von Gott geschenkten Gerechtigkeit führen Luther, Elsner, Wolf, Heumann, Winzer, A. den Ausdruck direkt, Chrysost., August., Anselm, Corn. a Lap., Melanchth., Pareus, A. aber indirekt zurück, indem sie ihn von der Gerech-

tigkeit Gottes faſſen, durch welche Gott den Menſchen gerecht mache oder für gerecht erkläre. Was die letztere Erklärung anlangt, ſo iſt dieſe ſo genannte Gerechtigkeit entweder Allmacht, wenn Gott wirklich ἐξαίφνης δικαίους ποιεῖ (Chryſ.), oder Gnade, und in dieſer Form wird ſie ſich gar nicht halten können; gegen die erſtere aber wäre inſofern wohl nichts einzuwenden, als P. wohl ſagen könnte, Gott habe Chriſtum als ἱλαστ. hingeſtellt, um der Menſchheit den Weg zur Gerechtigkeit zu zeigen, welche ſie (von ihm) erlangen ſollen; doch wird ſchon hier das ihr ungünſtig ſeyn, daß er nicht von einer ἀποκάλυψις oder φανέρωσις derſelben ſpricht, ſondern von einer ἔνδειξις, d. h. einer Erweiſung des Vorhandenſeyns der δικ., was mehr für die Annahme einer göttlichen Eigenſchaft zu ſprechen ſcheint. Wegen des ſo häufigen Gebrauches von δικ. in dieſer Bedeutung indeß muß auch dieſe Anſicht einer fernern Prüfung unterworfen werden, und mit der Gewißheit, P. ſpreche hier entweder von der göttlichen Gerechtigkeit (Heiligkeit) oder von der dem Menſchen zu ertheilenden, gehn wir an die Betrachtung deſſen was er nun weiter ſagt. διὰ τὴν πάρεσιν. πάρεσις von παρίημι, vorbei laſſen, übergehen, kommt im N. T. nicht weiter vor; ſeine vom Akt. herkommende Bedeutung aber — die vom Paſſ. abgeleitete, Erſchlaffung, kann hier nicht in Rückſicht kommen, obwohl Chryſ. ſie annehmen wollte — iſt: transmissio, praetermissio, neglectio, Uebergehung, Nichtbeachtung. πάρ. τῶν ἁμαρτημάτων haben Viele (Orig., Calv., Par., Schrad., A.) mit ἄφεσις gleichbedeutend, alſo als Vergebung angenommen. Aber erſtlich würde man ſich dann billig fragen, wie es käme daß P. nicht das ihm und ſeiner Zeit geläufige Wort gebraucht hätte, wenn er doch denſelben Begriff bezeichnen wollte, ſodann, obwohl die Begriffe verwandt ſeyn müſſen, ſind ſie doch nicht wirklich gleich, und auch die Beiſpiele die man angeführt hat, zeigen dies. So Dion. Halic. A. R. VII. p. 446. Sylb.: τὴν μὲν ὁλοσχερῆ πάρεσιν οὐχ εὗροντο, τὴν δὲ εἰς χρόνον ὅσον ἠξίουν ἀναβολὴν ἔλαβον, läßt die ὁλοσχ. πάρ. im Gegenſatz der ἀναβολὴ εἰς χρόνον bloß als gänzliche Aufgebung, Beſeitigung einer Sache erkennen; II. p. 103. παρεῖμεν αὐτοῖς τὴν ἁμαρτάδα ἀζήμιον bedeutet: wir laſſen ungeſtraft hingehn. Eben ſo Xen. Hipparch. 7, 10. ἁμαρτήματα παρεῖναι ἀπόλαστα, Sirach XXIII, 2. Wollte man aber doch πάρεσις = ἄφεσις ſetzen, ſo müßte man διὰ mit Calvin und Pareus als Andeutung des Zweckes nehmen, was es eigentlich nicht iſt, oder mit den übrigen Freunden dieſer Auslegung διὰ τὴν π. = διὰ τῆς παρέσεως ſetzen, wozu man noch weniger berechtigt iſt. Denn obwohl διά mit Akk. bisweilen dasjenige, eigentlich nur die Perſon, bezeichnet, durch deren Wirkung Etwas iſt oder geſchieht, wie in der

Stelle Joh. VI, 57. ζῶ διὰ τὸν πατέρα, so wird es doch nie rein instrumental gebraucht, und auch die paul. Sprache bietet kein entgegen stehendes Beispiel dar. Diejenigen freilich, welche die δικαιοσ. von der Güte oder von der Justification verstehn, müssen zu einer solchen Vertauschung ihre Zuflucht nehmen, aber eben hierin zeigt sich ein neuer Grund gegen diese Auslegung. Nimmt man διὰ in seiner gewöhnlichen caussalen Bedeutung (mit Theod., Grot., Bengel, Ch. Schmidt, Böhme, Tholuck, Bretschn., Benecke, Schrader, Glöckler, de Wette, Olshausen, Meyer, Fritzsche), so ist die πάρεσις der Grund, warum die ἔνδειξις eintreten sollte, ging also dieser voran, die πάρεσις kann nicht mehr Vergebung, sondern nur Uebersehung, aber auch die δικ. nicht mehr die von Gott gegebene der Menschen, sondern nur noch eine Eigenschaft, und zwar, da wir die Güte schon abweisen mußten, die Heiligkeit Gottes seyn. τὰ προγεγονότα ἁμαρτήματα sind in dem Zusammenhange in dem sie genannt werden, nicht die Versündigungen einzeler Menschen in irgend einer Periode ihres Lebens, sondern die vor der Aufstellung Christi als ἱλαστήριον von der Menschheit überhaupt begangenen, nicht daß P. lehrte, es werde nach dieser Zeit keine Sünde mehr vergeben, oder es nütze der Versöhnungstod Christi nur den Menschen welche vor ihm und mit ihm gelebt, und den folgenden Geschlechtern nicht (s. m. Bem. zu 2 Kor. V, 19.), sondern weil hier gar nicht der Ort war Untersuchungen über diese Punkte anzustellen oder Erklärungen darüber abzugeben. Nun wird P. sagen, Gott habe mit der Aufstellung Christi als Sühnopfer das bezweckt, seine Heiligkeit der Menschheit kund zu thun wegen der Nichtbeachtung, Uebersehung der bis dahin begangenen Sünden. Der Sinn davon wird nur dieser seyn können: Gott habe, indem er in der bisher vergangenen Zeit die Sünden der Menschen ungestraft gelassen (so daß sie wohl hätten urtheilen können, er achte ihrer nicht, wolle und werde sie nicht bestrafen, sey also der heilige und gerechte Richter nicht, für welchen ihn die Schrift, d. h. er selbst sich ausgebe), jetzt in der letzten Zeit — denn diese ist nach Paulus — Jesum als Sühnopfer dargestellt, um, indem er diesen die vergangenen Sünden (stellvertretend 2 Kor. V, 14. 21.) büßen ließ, allen denen aber welche in dieser Zeit sich ihm durch die πίστις anschließen würden, die δικαιοσύνην ertheilte, einen augenscheinlichen Thatbeweis von seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit zu geben. Der gegen diese Auffassung aufgestellte Einwand wegen V. 21 f. ist oben schon abgewiesen worden, über Hebr. IX, 15. hat Köllner bereits gegen Ulteri gezeigt, daß die Stelle uns erstlich nichts angehe, da sie nicht denselben Verfasser habe, und zweitens, weit entfernt ihr zu widersprechen, sie viel-

mehr bestätige; was aber die Besorgniß anlangt, die auch ich früher hatte, daß der Gedanke vielleicht nicht paulinisch sey, so hat dieselbe keinen Grund. Freilich steht in keiner Stelle seiner Briefe ein ähnlicher Gedanke, und auf Apg. XVII, 30. kann man sich nicht mit vollem Recht berufen; aber erstlich handelt P. überhaupt den Gegenstand nirgends wieder in ähnlicher Weise ab, und es ist daher kein Wunder daß auch diese eine Vorstellung nicht mehr erscheint, wir müssen also das was er hier bietet, so von ihm annehmen, wie grammatische Erforschung uns den Sinn seiner Worte erkennen läßt; zweitens findet sich nirgends eine Stelle welche dieser Ansicht von der Sache direkt oder indirekt widerspreche; drittens endlich hat Köllner richtig gezeigt, daß er nur durch eine solche Vorstellung den Schwierigkeiten entgehe, welche seine Erlösungstheorie außerdem haben würde, also jene Vorstellung durch diese bedingt erscheine. Wir können uns daher dieser Erkl. mit den neusten Ausll. unbedenklich hingeben. — Die letzten Worte: ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ wurden schon früher von manchen Ausll. (Chrys., Ch. Schmidt, Morus, Böhme, A.), und werden jetzt fast durchgängig mit πάρεσιν verbunden, und die ἀνοχὴ τ. θ., die Langmuth Gottes, als der Grund von jener angesehn, die Verbindung mit τῶν προγεγ. ἁμαρτ. aber (Luther, C. Schmidt, S. Schmidt, Heumann, Cramer, Tholuck,) unbedingt verworfen. Man nimmt demnach ἀνοχὴ von der göttlichen Eigenschaft, was wohl geschehen kann, obgleich es eigentlich nicht diese selbst, sondern die Uebung derselben, das Verziehen mit der Strafe, τὸ ἀνέχεσθαι bezeichnet; man achtet auch nicht weiter darauf daß es eigentlich heißen sollte: τὴν ἐν τῇ ἀν. τ. θ. (γενομένην), und kann auch dazu vielleicht berechtigt seyn, weil wie wir wissen P. die Widerholung des Art. nicht selten unterläßt. Aber so ganz verwerflich kann mir die andere Verbindung doch nicht scheinen; zwar weiß ich und habe es (meines Erinnerns zuerst) gesagt, daß es dann eigentlich heißen sollte: τῶν ἁμαρτ. τῶν προγεγ. ἐν τ. ἀν τ. θ., aber da auch bei der andern Verbindung eine grammatische Ungenauigkeit angenommen werden muß, und das den zweiten Art. aufhebende Hyperbaton am Ende nicht unerträglicher ist als das VIII, 18. (s. zur St.) unleugbar Statt findende, so hebt sich von grammatischer Seite vielleicht ein Tadel gegen den andern auf, und was den Sinn anlangt, so konnte P. wohl von einer Nichtahndung der Sünden sprechen, welche früher geschehen sey bei oder unter der Geduld Gottes (= ἐν τῷ ἀνέχεσθαι τὸν θεόν), d. h. in der Zeit als Gott Geduld übte, und wir erhielten so den Gewinn daß das Wort seine eig. Bed. ganz und gar behielte, wozu noch ein zweiter kommen wird, daß V. 26. eine bessere Bedeutung empfinge als

bei der jetzt gewöhnlichen Erklärung (s. sogleich). Ohne daher diese Verbindung für die einzig wahre und mögliche erklären zu wollen, kann ich doch in ihre völlige Verwerfung nicht einstimmen, muß vielmehr bekennen, daß sie mir als die bessere erscheine. Da übrigens P. nicht ἐν τ. ἀν. αὐτοῦ, sondern τοῦ θεοῦ geschrieben hat, so ist er offenbar von der bisherigen Darstellung vom Standpunkte Gottes aus, unvermerkt wie es scheint, wieder ganz auf den eignen zurückgekehrt.

V. 26. Die herrschende Meinung ist, in den Worten πρὸς ἔνδειξιν — αὐτοῦ *) sey nur eine Wiederaufnahme dessen was V. 25. schon ausgesprochen worden, und wirklich, bei der gewöhnlichen Erklärung der Worte ἐν τ. ἀν. τ. θεοῦ wird kaum eine andre Ansicht möglich seyn. Wundern wird man sich nun wohl, warum denn das wieder aufgenommen werde, was eigentlich gar nicht abgebrochen worden, eine bloße nichtssagende Wiederholung derselben Worte wird man nicht gern annehmen, und doch weder durch Köllners und de Wette's Bemerkung, daß dieselbe verstärkend zu denken sey, noch durch die von Reiche und Fritzsche, daß doch ein neues Merkmal, ἐν τῷ νῦν καιρῷ, hinzutrete, sich befriedigt erkennen können. Nähme man aber von jenen Worten die Verbindung und Erklärung an, die ich so eben zu vertheidigen gesucht, so würde es möglich die vorliegenden mit διὰ τὴν — θεοῦ als neuen Zweckſatz zu verbinden, und P. sagte: Gott habe Christum als ἱλαστ. aufgestellt, zur Beurkundung seiner Heiligkeit, wegen der Nichtahndung der Sünden welche früher unter der Geduld Gottes begangen seyn, um in der gegenwärtigen Zeit seine Heiligkeit (um so evidenter) zu beurkunden. Dann bliebe P. seiner gewöhnlichen Weise Zweckſätze an Zweckſätze zu knüpfen, treu, er stellte jene Nichtachtung dar als für bestimmten Zweck, die Kundmachung seiner Heiligkeit in einer spätern Zeit, von Gott veranstaltet, ein Gedanke der mit der paul. Ansicht von der Planmäßigkeit dessen was vor der Zeit Christi geschehen ist, und namentlich von der in der Zulassung oder Verhängung der allgemeinen Sündigkeit, als Mittel zu einstiger Verherrlichung Gottes und der göttlichen Gnade, liegenden Absichtlichkeit (vgl. V, 20. IX, 22 f. XI, 32.), sehr wohl harmonirt; und spräche hier von der göttlichen Heiligkeit einen Gedanken aus, ganz ähnlich dem was er Eph. III, 9 f. von dem göttlichen Mysterion sagt. Aus diesem Grunde glaube ich von der herrschenden Ansicht abgehn, und mich dieser neuen Vorstellung hingeben zu müssen **). — εἰς τὸ εἶναι

*) πρὸς τὴν ἔνδ. ACD. Clem. (Paed. I, 8. p. 52. Sylb. 141. Pott.) Cyr. Lachm.

**) Es ist nicht dieselbe wie die in der ersten Aufl. vorgetragene, die

π. τ. λ. ſo daß er ꝛc. Das Endergebniß des Ganzen: Gott iſt Alles in Allen, er iſt (allein) heilig und gerecht (und wird durch die getroffene Veranſtaltung dafür erkannt), und Er iſt's auch welcher dem ſündigen Menſchen eine Gerechtigkeit verleiht, die dieſer ſich ſelbſt zu geben nicht vermag. ὁ ἐκ πίστεως ganz wie II, 8. οἱ ἐξ ἐριθείας.

V. 27. Nun aber iſt die Hauptlehre ausgeſprochen, der große Gedanke den der Ap. I, 17. als die Summe und den Kern des Evangeliums bezeichnet hatte, hat ſein ganzes Licht erhalten, die inhaltſchweren Worte: χωρὶς νόμου, πάντες οἱ πιστεύοντες, und vor Allem das δωρεάν, τῇ αὐτοῦ χάριτι, ſtehn da, und ſind begründet; da kann er nicht mehr ſäumen Folgerungen aus dem Gefundenen zu ziehen für den Zweck, die Einbildung der Juden auf ihre angebornen Vorzüge und ihr Geſetz zu ſtürzen. Daher auch die Form der Rede im Folgenden; wie triumphirend ſtellt er kurze, abgebrochene Fragen hin, denen er eben ſo kurze Antworten folgen läßt, bis er mit Anfang des vierten Kap. wieder in eine ruhigere Form der Rede und ausführliche Darſtellung übergeht. ποῦ οὖν ἡ καύχησις; ἐξεκλείσθη. Die lat. Handſchriften, welche tua zur Frage hinzuſetzen, bezeichnen den Sinn ganz richtig; der Ap. redet die Juden an, deren Dünkel er bannen will *). ποῦ, wo iſt ſie hin? wird richtig von Bengel als part. victoriosa bezeichnet, und 1 Kor. I, 20. V, 55. verglichen. καύχησις erklärt Theod. τὸ ὑψηλὸν τῶν Ἰουδαίων φρόνημα. Auch Reiche, de Wette, A. ſetzen καύχησις = καύχημα. Es iſt wahr daß die Frage genauer ſeyn würde, wenn er καύχημα geſagt hätte, Gegenſtand des Rühmens oder Stolzes; aber daß er es nicht ſo gedacht, zeigt ἐξεκλείσθη (Theod. οὐκ ἔτι χώραν ἔχει, und ähnlich Chryſ.), und die Farbe der triumphirenden Rede wird lebendiger durch das was er ſagt. Und wirklich, wenn das wahr war was P. ſo eben gelehrt, ſo hatte der Jude nicht mehr womit er prahlen konnte, ſo mußte vor dieſer erkannten Wahrheit ſein Rühmen verſtummen. Abſtammung, Geſetz, Geſetzeswerke, alles

---

freilich nicht haltbar war. Aber deßhalb waren auch die Gegengründe, welche nur gegen jene gerichtet ſind, hier nicht weiter zu widerlegen.

*) Fritzſche leugnet dies, und will die Frage ganz allgemein gefaßt wiſſen; allein man ſehe nun auf die Form der Darſtellung, ſo wird man die polemiſche Richtung des Ganzen gegen den Juden allenthalben wahrnehmen; oder auf die hiſtoriſch gegebene Sachlage, ſo hatten die Heiden, τὰ μὴ ζητοῦντα δικαιοσύνην (Röm. IX, 30.), auch keine καύχησις in Bezug auf dieſelbe je gehabt, ſondern bloß die Juden, und nur mit ihnen hat er, was dieſen Punkt anlangt, wie im Leben, ſo auch hier im Briefe zu kämpfen; warum da nicht annehmen, daß er auch in dieſen Worten eben ſie im Sinne habe?

hilft ihm nichts, wenn die δικαιοσύνη aus Gnaden, und umsonst, und Allen, gegeben wird. Bei der nächsten Frage: διὰ ποίου νόμου; wird insgemein ἐξεκλείσθη hinzugedacht, und die Frage dem Ap. selbst in den Mund gelegt. Nur S. Schmidt weicht (nach Pelag. Vorgang) im letzten Punkte ab, legt sie den Gegnern bei, und findet den Sinn der Rede bis νόμου πίστεως: Durch welche im A. T. enthaltene Schrift sollte diese Ausschließung erfolgen? durch die welche Werke fordert, welches der einzige Inhalt des A. T. ist? Diese kann sie nicht hervorbringen. Nein, antworte nun der Ap., sondern durch die Schrift des N. T., welche den Glauben an Christum lehrt. Ob aber gleich dieser Gedanke von P. vorgetragen werden könnte, so ist doch diese Fassung des Ganzen zu weit hergeholt, um der einfacheren vorgezogen zu werden. Dabei aber behält das hinzugedachte ἐξεκλείσθη seine Schwierigkeit. So richtig es nehmlich ist, daß durch die Veranstaltung des N. T. die καύχ. ausgeschlossen ist, so wenig scheint doch P. sagen zu können, daß durch das Gesetz dieselbe nicht ausgeschlossen werde. Den Grund des Rühmens auf den Heumann hinweist, nehmlich den Dünkel der Gesetzerfüllung bei den Individuen selbst, erkennt er ja nicht an; im Gegentheil, da er lehrt, das Gesetz gebe nur Erkenntniß der Sünde (III, 20.), wecke die schlafende im Herzen auf (K. VII.), gebe keine δικαιοσύνη, und sey bloß παιδαγωγὸς auf Christum, so scheint er gar nicht anders zu können als behaupten daß das Gesetz auf die Ausschließung aller καύχησις vorbereitet habe, und wer nur dies habe, sich nicht rühmen könne. Daher einige andere Erklärungsversuche. Kypke denkt ἐστιν ἡ καύχησις herein. Das Gesetz, ist dann die Meinung, tilgt alle καύχ.; also ist durch das Gesetz keine; die neue Heilsanstalt ist es, durch welche allein ein wahres Rühmen kommt. Der Gedanke wäre gut; aber erstlich ist es schwer dieses ἐστιν ἡ καύχ. hinzuzudenken, und sodann, da P. ohne Beschränkung gesagt hat, das Rühmen sey ausgeschlossen, scheint dieser Gedanke auch nicht recht in die Reihe zu passen. Semler faßt die Frage so: Durch welches andere Gesetz kann Jemand, mit Verachtung des Evangeliums, Gottes Wohlwollen zu erlangen hoffen? Aber wie fern dieser Gedanke liege, und wie wenig darauf die Antwort passe, sieht Jeder ein. Erasmus schiebt nach der ersten Frage den Gedanken ein: auch den Heiden wird Heil und Gerechtigkeit mitgetheilt, auf welchen dann die neue Frage διὰ π. ν. sich bezieht. Aehnlich Bengel, wie seine Glosse lehrt: subaudi: ἐξεκλ. ἡ καύχ., vel potius: per quam legem res perficitur? Aber es bleibt doch immer zu gewagt, solche durch nichts indicirte Gedanken einzuschieben, und darnach ein ganz anderes Verbum als das des vorigen Satzes zu ergänzen, und nur die gewöhnliche

Annahme kann den philologischen Verstand befriedigen; sie muß also festgehalten werden. Aber auch das wird man nicht wagen dürfen, die ganze Frage mit ihrer verneinenden Antwort mit de Wette „als eine bloße rhetorische, fast gedankenlose Figur, zur Hebung der Affirmative διὰ — πίστεως dienend, anzusehn." Vielmehr wird zu fragen seyn, wie doch P. ohne sich zu widersprechen sagen könne, daß das Rühmen durch das Gesetz der Werke nicht ausgeschlossen sey? Die Antwort welche Melanchthon giebt: **gloriatio cessat, non per legem, quia si legem doceremus, certe non cessaret gloriatio, jure contenderent Judaei sua opera et suas virtutes esse justitiam** (ähnlich Calv., Par., Schrad.), scheint zu fern zu liegen, wiefern P. nicht von dem spricht was er predige, sondern von dem Gesetze welches das Rühmen ausschließe. Näher liegt die Annahme, er denke nicht an das was das Gesetz wirken könne und solle, sondern was es der Erfahrung zufolge bei den Juden gewirkt habe, nehmlich die falsche, grundlose καύχησις, den Stolz auf eingebildete Vorzüge, den er auch anderwärts bekämpft (1 Kor. I, 29. 2 Kor. V, 12. Eph. II, 9.). Diesen hatte das Gesetz allerdings nicht aufgehoben, sondern dies wurde erst, durch das Christenthum wie er es verkündigte bewirkt. So auch Scholz, Meyer, Fritzsche. So wie er nun den Mosaismus, den Geist der ganzen Anstalt ins Auge fassend, νόμον τῶν ἔργων nennt, d. h. ein Gesetz oder eine Verfassung welche ἔργα fordere, so im Gegensatz das Christenthum νόμον πίστεως, eine Verfassung welche πίστις fordere. Daß er das Wort νόμος hier nur brauche, um beide einander entgegenstehende Verfassungen unter einen gemeinsamen Gattungsbegriff zu ordnen, und den Gegensatz in beider Tendenz und Geist desto deutlicher hervorzuheben, liegt vor Augen, denn an und für sich ist das Christenthum ihm gar nicht νόμος, sondern Gegensatz und Aufhebung desselben. Aber er konnte es insofern νόμος nennen, als die Christenthumsanstalt wirklich die Forderung der πίστις an die Menschheit stellte, so wie er Gal. VI, 2. die Uebung der Liebe eine Erfüllung des Gesetzes Christi nennt, und wir haben durchaus nicht nöthig mit vielen Ausll. dem Worte die Bedeutung „Lehre" zu leihen, die es niemals hat, und schon darum bei unserm Ap. nicht haben kann, weil er das Wesen des Christenthums nicht in eine besondre Lehre, sondern in die Thatsachen setzt welche zur Versöhnung und Wiederherstellung der Menschheit geschehen waren. Wäre der Gegensatz nicht, so würde er ein anderes Wort, vielleicht οἰκονομία, angewendet haben.

V. 28. Die Lesart γάρ für οὖν, die von Griesbach, Knapp, Lachm., Meyer, Fritzsche, aufgenommen worden, hat nicht allein die Auktorität von AD*FG. Copt. Ar.

pol. Vulg. It. Cyr. Dam. Or. lat. Ambrst. Aug. Ambr., sondern auch den Zusammenhang für sich, indem leicht einleuchtet, P. mache hier nicht einen Schluß aus dem Vorhergehenden, wo das was er hier sagt, längst als unleugbar behauptet worden ist, sondern wolle die letzten Worte des 27. Verses mit dem begründen was er hier sagt, und ist um so zuversichtlicher als der wahre Text anzuerkennen. λογιζόμεθα wird von Vielen (Beza, Corn. a Lap., Calov, Heum., Reiche, de Wette, die οὖν in Schutz nehmen) durch schließen übersetzt, und diese berufen sich auf VI, 11. VIII, 18; doch ganz mit Unrecht, indem auch diese Stellen nur den Begriff des Meinens, Urtheilens, darbieten, den das Verbum auch 2 Kor. III, 5. X, 2. (τοὺς λογιζομένους κ. τ. λ. Ueber das erste λογίζομαι und V. 8. f. m. Comm.) XI, 5. unleugbar bezeichnet. Es scheint sogar in dem λογιζόμεθα, wir meinen, von dem gesagt was er für die höchste Gewißheit hält, eine aus dem Gefühle seines Uebergewichts hervorgehende Abschwächung zu liegen, nicht ohne verächtlichen Seitenblick auf die Vertheidiger der entgegengesetzten Meinung vgl. 2 Kor. X, 5. 1 Kor. VII, 40. Die verschiedene Ordnung δικαιοῦσθαι πίστει *) für π. δικ. ändert im Sinne nichts, doch ist die Rec. insofern nachdrucksvoller, als bei dieser die πίστις Hauptbegriff bleibt, als welcher nun δικαιοῦσθαι erscheint. Der Dativ kann auffallen, da πίστις nicht wirkende Ursache, sondern Mittel des δικαιοῦσθαι ist, wie auch V. 24. das Verhältniß richtig angegeben ist, eine Prosopopöie aber (nach Fritzsche) hier eben so wenig anerkannt werden kann — nicht ἡ πίστις δικαιοῖ sondern ὁ θεός, V. 26. —, als (nach Meyer) völlige Gleichheit von τῇ π. und διὰ τῆς πίστεως. Doch fällt der Anstoß hinweg, wenn man δικαιοῦσθαι nicht gerade als δ. gemacht werden, sondern nur als δ. werden faßt. Vgl. XI, 20. χωρὶς ἔ. νόμου ohne irgend eine Mitwirkung der Gesetzwerke. Den Streit der Katholischen und Lutheraner über Luthers allein durch den Glauben hier zu erneuern thut nicht Noth. Die Lehre Pauli ist bestimmt genug ausgesprochen; die Gesetzerfüllung thut gar nichts zur Rechtfertigung; so wenig als Erfüllung des göttlichen Willens dem Menschen fehlen darf, der durch den Glauben an die Erlösung in Frieden mit Gott gekommen ist, so wenig hat sie doch, als gar nicht vorhanden, auf den Eintritt in diesen Frieden, d. h. auf das δικαιοῦσθαι, Einfluß haben können.

V. 29. **) kündigt sich durch ἢ und die Frageform als ein

*) ABCDE Copt. Griesb., Knapp., Lachm., Meyer., Fritzsche.

**) Text: οὐχὶ καὶ ACDFG. Syr. Copt. Vulg. It. Clem. (Str. V, 8. 14. p. 237. 260. S. 656. 736. P.) Athan. Julian. Cyr. ꝛc. Griesb. Knapp, Lachm., Meyer, Fritzsche.

Argument für die letzte Behauptung durch Zurückweisung eines aus der gegentheiligen Ansicht fließenden Wiedersinnes an. Das ἄνθρωπον V. 28. hatte, wie schon Chrys. bemerkt, die Rechtfertigung ganz allgemein gestellt, sie nicht dem Juden als Juden, auch nicht dem Heiden als Heiden, sondern dem Menschen als Menschen, dafern er glaube, zugesprochen. Eben dies ἄνθρωπον war aber dem Juden anstößig, denn er wollte nur Ἰουδαῖον hören. Wollte er aber dies behaupten, so mußte er, wenn er konsequent seyn wollte, auch behaupten, Gott, der Urheber der δικαιοσύνη, sey nur für die Juden θεός, d. h. Quell alles Guten, Herrscher und Regierer. Wollte er dies nicht, so mußte er die Allgemeinheit der δικαίωσις zugestehn. Sodann, und mehr noch, kommt die δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου, so können nur die Juden sie erlangen, denn für sie nur ist der νόμος; so befördert also Gott nur der Juden Heil, ist nur für sie Gott (in dem eben angegebnen Sinne), und für die Heiden nicht. Giebt man also zu daß er aller Welt Gott sey, so muß man auch zugeben daß er aller Welt Heil fördere, also auch Allen die δικαιοσύνη geben wolle; ist aber dies, so kann die δικαιοσύνη nicht aus den ἔργοις kommen, die nur von den Juden gefordert werden. Daß er aber Gott Aller sey, wird V. 30. aus der Einheit Gottes gefolgert, denn sobald nur Ein Gott ist, so muß er aller Welt Gott seyn. Nach den Worten ἐπείπερ *) εἷς ὁ θεός hat, wenn man auf den Sinn sieht, Koppe mit Recht einen Punkt gesetzt, denn das Folgende ist kein wahrer Relativsatz, sondern hat die Bedeutung eines demonstrativen mit καὶ oder einer ähnlichen Partikel. Aber die griech. Form hat er dadurch zerstört. Es liegt aber in diesen Worten noch Eine Folgerung aus dem Gedanken: Gott ist Einer. Ist er nehmlich Einer, und liegt hierin der Grund für die Behauptung daß er Alle δικαίους machen will, so will er auch Alle auf Eine Weise dahin führen. Für die Heiden thut er dies nur durch den Glauben, also auch für die Juden nur durch diesen; die Einen wie die Anderen werden δίκαιοι nur durch den Glauben. In den Worten selbst wird das Fut. δικαιώσει von Grot. u. A. für einen Hebraismus statt des Präsens, von Beza, Winer (Gr. S. 230.), Fritzsche als Andeutung der erst beim Weltgericht erfolgenden Vollendung — wofür sich Gal. V, 5. anführen läßt —, von de Wette mit Vergleichung von V, 19. als Bezeichnung der noch im Werden begriffenen Handlung, von Meyer wie V. 20. entweder von der moralischen Möglichkeit, oder von der Zukunft überhaupt, verstanden. Annahme von Hebraismus ist unnöthig und unbe-

*) εἴπερ AC. Clem. (a. a. O.) Or. XIII. in Joh. p. 80. Comm. Cyr. Didym., Dam., Lachm.

gründet, völlig gewiß iſt nichts, am wahrſcheinlichſten vielleicht, daß P. — ganz wie andere Sprachen — ſeine Folgerung in die Futurform kleide: iſt Gott Einer, ſo wird er — d. h. ſo folgt nothwendig daß er es thue — Alle auf gleiche Weiſe rechtfertigen. περιτομή und ἀκροβυστία ſind aus II, 26. bekannt genug, die Abwechſelung der Präpoſ. ἐξ und διά hat natürlich Aufmerkſamkeit und verſchiedene Deutungen erzeugt, und iſt doch hier, wie auch die Meiſten annehmen, kein wahrer Unterſchied, nur das Beſtreben die πίστις recht hervorzuheben, hat die Wiederholung veranlaßt, und dann liebt ja Paulus Abwechſelung der Wörter die er braucht.

V. 31. Die Frage Νόμον — πίστεως; ohne Zweifel eine Folgerung, dafür bürgt οὖν; aber nicht aus dem eigenen Sinne des Apoſtels, wie ſein μὴ γένοιτο beweiſt; alſo eine Folgerung die ein Gegner ziehen könnte, der Ap. aber nicht gelten läßt. καταργεῖν vernichten, aufheben, καταργοῦμεν wir heben auf, oder ſuchen aufzuheben; νόμος das Geſetz, das Werke gebietet, πίστις der Glaube, nicht die Lehre vom Glauben, ſondern der Glaube ſelbſt. Keine Folgerung war natürlicher als dieſe. Als einzigen Weg zur δικαιοσύνη pries P. den Glauben an, und ſprach dem Geſetze alle Mitwirkung dazu ab. Damit arbeitete er offenbar der Auktorität, ja dem ganzen Beſtehen des Geſetzes, und dem des Judenthums ſelbſt entgegen. Und daß das Judenthum, als das Unvollkommene, der bloße παιδαγωγὸς εἰς χριστόν, das nichts als Erkenntniß der Sünde, aber kein Heil geben konnte, untergehn müſſe, nachdem das Vollkommene erſchienen und das Heil ſelbſt gegeben war, das wußte P. wohl. Auch war ſeit Anfang chriſtlicher Verkündigung der Vorwurf nicht ſtill geworden, die Prediger der neuen Heilslehre ſeyen auf den Umſturz des Moſaismus bedacht, und Niemand hatte davon mehr erfahren als der Apoſtel der Heiden, der Lehrer von der chriſtlichen Freiheit vom Geſetz. Wie nun daß er doch leugnet, er ſtrebe den νόμος zu vernichten, ja ſogar behauptet er hebe ihn empor? ἱστάνομεν, die durch Auktorität (ABCF. Or. in Joh. Cyr. Dam. Procop. στάνομεν G. περιστάνομεν D*), welche hier allein gelten kann, gegen die Rec. ἱστῶμεν genügend geſchützt, von Lachmann aufgenommene Lesart, wir ſtellen es feſt, oder richten es auf, das hebr. הֵקִים Deut. VIII, 18. 1 Sam. I, 23. XV, 11. 13.; vgl. Röm. X, 3. u. a. St. Bedeuten kann dies nichts anders, als in ſeinem Anſehn, ſeiner Gültigkeit befeſtigen, in rechte Kraft bringen u. dergl. Die Antworten ſind höchſt verſchieden, wie natürlich, da der Ap. ſelbſt ſich nicht darüber erklärt, und folglich jeder Ausleger freies Spiel hat, ſeiner Anſicht vom Zuſammenhange und von der wahren Bedeutung des Geſetzes zu folgen. Origen. h. e. confirmamus.

— Salvator in evangeliis dicit, quia Moyses de me scripsit. Qui ergo non credit Christo, de quo Moyses scripsit in lege, destruit legem; qui autem credit Christo, de quo Moyses scripsit, legem confirmat per fidem qua credit in Christum. Einſtimmend Theodoret; auch Erasmus ähnlich, doch mit Beimiſchung des Gedankens an die Aufhülfe welche dem Geſetze werde durch die neue Anſtalt. Der Sinn wäre alſo der: Wir beſtätigen das Geſetz, indem wir an den glauben, von welchem im Geſetze voraus geſchrieben iſt, und hieraus könnte dann der Zuſammenhang dieſes Verſes mit K. IV, entſtehn, den die meiſten neuern Ausleger annehmen, indem ſie dort die Ausführung dieſes Gedankens finden; und die Erklärungen von Erneſti, Morus, Böhme, Roſenmüller, ſind davon nicht weſentlich verſchieden. Die neuſten Ausll. verſtehn die Worte faſt durchgängig von der Beſtätigung welche die Lehre vom Glauben dem moſ. Geſetze gebe, und berufen ſich auf den Zuſammenhang mit K. IV., welches die Uebereinſtimmung der neuen Lehre mit der alten zeige. Aber dieſen Zuſammenhang kann ich nicht anerkennen; denn erſtlich hätte dann P. V. 1. mit γὰρ fortfahren müſſen, ſeine Worte aber τί οὖν ἐροῦμεν; deuten auf einen ganz andern Zuſammenhang; ſodann aber will dort der Ap. nicht ſowohl darthun, wie der νόμος denſelben Weg der Rechtfertigung lehre wie das Evangelium, als vielmehr durch die Geſchichte Abrahams, der ohne Geſetz und Beſchneidung durch den bloßen Glauben δίκαιος geworden, den Beweis führen, daß die wahre Anſtalt Gottes, auf der die Verheißung ruhe, nicht die erſt ſpäter eingetretene (V, 20. Gal. III, 15 ff.) moſaiſche, ſondern die jetzt in ihre Rechte wieder eingeſetzte abrahamiſche, nehmlich die der Rechtfertigung durch den Glauben ſey. Darum aber kann ich nun auch jener Anſicht nicht beipflichten. Ich behaupte nicht, zu wiſſen wie es P. meine; aber feſthaltend daran, daß πίστις nicht die Lehre vom Glauben, ſondern den Glauben ſelbſt bedeute, deſſen Herrſchaft jetzt begründet worden ſey, ſtelle ich nochmals die Anſicht hin, auf die mich mein Nachdenken früher geführt hatte. Daß P. nicht gewußt habe, wie durch das Allgemeinwerden des Glaubens das Geſetz an Auktorität verliere, iſt nach ſeinen Erklärungen im Galaterbriefe und 2 Kor. III, 7 ff. eben ſo undenkbar, als daß er es gewußt, aber hier trüglich das Gegentheil behauptet habe, mit ſeinem Charakter ſich vertragen würde. Aber das wirkt die πίστις, nicht die Lehre, ſondern der Glaube den er fordert, nach ſeiner innigen Ueberzeugung, daß der Menſch, unter dem Joche des Geſetzes den wahren Sinn des Geſetzes zu erfüllen unvermögend, befreit vom Geſetze, durch die Liebe das Geſetz erfüllt, nicht zwar die äußern Vorſchriften, die als der Schatten ihn nicht mehr angehn, ſeit-

dem er das Wesen gewonnen hat, aber den Geist des Gesetzes, das was auch im Gesetze bleibend ist. So mag er wohl sagen, wir stellen durch den Glauben das Gesetz fest, oder richten es empor, denn eben in seiner Vernichtung wirds erfüllt. Aehnliches findet sich bei Melanchthon, Beza, Heumann, Chr. Schmidt, Scholz, Schrader. Daß P. nicht länger bei diesem Gegenstande verweilt, ist mir kein Grund gegen diese Ansicht. Hier war dazu der Ort noch nicht; es mußte erst die Hauptlehre begründet und gegen jeden möglichen Einwand befestigt werden; dann erst, wenn dies geschehen war, war es Zeit auf den Einfluß hinzudeuten, welchen die neue Lehre auf die Sittlichkeit habe oder nicht.

Viertes Kapitel.

Das neue Kapitel schließt sich an das vorige durch die Partikel οὖν, aber man braucht nur die ersten Verse desselben gelesen zu haben, um sich zu überzeugen, es finden sich darin nicht Folgerungen aus bereits Gesagtem, sondern vielmehr der Beweis daß auch Abraham nicht durch Werke, sondern durch den Glauben gerechtfertigt worden sey. Man könnte darauf fallen den 1sten Vers für einen Einwurf zu halten, allein dem steht vornehmlich das entgegen, daß P. κατὰ σάρκα hinzusetzt, was ein Gegner nicht aussprechen könnte, ohne seinem Einwurf damit selbst zu schaden. Aber im Sinne scheint er einen Einwurf zu haben, wie auch von den Auslegern großentheils erkannt worden ist. Aus seinem Bestreben in dem Folgenden darzuthun, auch Abraham habe die δικαιοσύνη nicht durch Gesetzwerke oder Beschneidung, sondern vor der Beschneidung allein durch den Glauben erlangt, geht hervor daß dem Apostel etwa diese Einrede vorgeschwebt haben möge: Aber Abraham war ja doch Gott wohlgefällig und δίκαιος, und Abraham war beschnitten, und erhielt den Befehl die Beschneidung in seiner Familie und Nachkommenschaft einzuführen, als Zeichen des Bundes zwischen Gott und ihm nebst seinem Stamme. Wie kann da die Beschneidung gar nichts nützen? wie, da die Verheißungen ihm und seinem, an das von Gott gegebene Gesetz gebundenen Saamen gegeben sind, Theilnahme der Heiden und Rechtfertigung ohne Gesetzwerke Statt finden? Eine solche Rede hat er im Verfolg vor Augen, und sucht sie zu entkräften. Die Thatsachen aber aus Abrahams Geschichte, auf welche er sich fortan bezieht, sind nach der Erzählung der Genesis, kurz zusammengefaßt, folgende:

In seinem fünfundsiebzigsten Jahre erhält Abraham zugleich mit dem Befehle nach Kanaan auszuwandern, die Verheißung großer Vermehrung und der Beglückung aller Völker durch seine Nachkommenschaft, und gehorcht dem erhaltenen Befehle (ob

glaubend der Verheißung, oder nicht, wird nicht berichtet) Gen. XII, 1—4. 7. Nach seiner Trennung von Lot erfolgt eine zweite Verheißung, doch nur Vermehrung seines Stammes und Besitz von Kanaan enthaltend, Kap. XIII, 14—17. Dieselbe erfolgt nach Kap. XV, 1 ff. zum dritten Mal mit gleich beschränktem Inhalt und verbunden mit einem Gesichte, und hier wird erzählt: וְהֶאֱמִן בַּיהוָה וַיַּחְשְׁבֶהָ לוֹ צְדָקָה (V. 6.), was P. V. 3. wörtlich nach der LXX wiedergiebt, dem Sinne nach richtig, obwohl ἐλογίσθη passiv ist, und im Urtext Aktiv steht. Im Alter von 86 Jahren wird ihm dann Ismael von der Hagar geboren (K. XVI.); mit 99 Jahren empfängt er zugleich mit neuen Verheißungen die Beschneidung als Zeichen des Bundes den Gott mit ihm mache (Kap. XVII, 1 ff.), und ein Jahr später endlich wird ihm Isaak geboren (K. XXI, 1 ff.). Nach diesen Erzählungen stehn zwei Thatsachen fest, die Eine, daß die Verheißung und der Glaube daran der Beschneidung vorangegangen, und die andere, daß die δικαίωσις Abrahams eine Folge, nicht der Beschneidung oder irgend eines Werkes, sondern lediglich des Glaubens an die Verheißung, vorgängig dem Bunde und der Beschneidung, gewesen sey, und entgegen steht sonach Abrahams Geschichte den Behauptungen des Apostels keineswegs. Jetzt zur Auslegung.

V. 1. Zuerst der Text. *Τί οὖν ἐροῦμεν εὑρηκέναι Ἀβρ. τὸν πατέρα* (oder *προπάτορα*) *ἡμῶν κατὰ σάρκα*; ordnen ACDFG. Copt. Arm. Ar. Vulg. It. Eus. Cyr. Dam. al. *προπάτορα* bieten ABC. Syr. Copt. Arm. Eus. Cyr. Chrys. in comm. Dam. Jene Stellung hat Vater, dieselbe mit *προπάτ.* Lachmann aufgenommen, und ich glaube daß wir, was die Stellung anlangt, folgen müssen. Zwar hat dieselbe wegen der bei den KVV. gewöhnlichen Verbindung von *κατὰ σ.* mit *πατέρα* den von Reiche, Meyer, Fritzsche, geltend gemachten Verdacht der Umstellung gegen sich; aber eben sowohl konnte auch die Stellung Ursache jener Verbindung seyn, und da dieselbe auch die andere, allein richtige Verbindung zuläßt, folglich keine Nothwendigkeit für die eine oder andere Statt findet, mithin nur Auktorität gelten kann, so glaube ich nicht daß wir uns einer so guten und starken Auktorität widersetzen dürfen. Weniger Gewicht ist den Zeugnissen für *προπάτορα* beizulegen; denn da diese Bezeichnung Abrahams dem N. T. fremd, den KVV. aber geläufig ist, so entsteht wenigstens starker Verdacht daß sie in unsre Stelle durch Nachlässigkeit oder auch absichtlich eingedrungen sey, um einen Unterschied zwischen Abr. dem Ahnherrn und Abr. dem geistlichen Vater (V. 11.) darzustellen. Die Interpunktion wird verschieden angenommen; nach *οὖν* setzte das Fragezeichen Ernesti, nach *ἐροῦμεν* Grot., Clericus,

Rurr., Cramer, nach σάρκα alle Uebrigen; und daß dies allein richtig sey, fällt in die Augen, da beide andere Theilungen dem Verbum seinen Akkusativ entreißen, der dann höchst unbequem (nehmlich δικαιοσύνην oder dergl.) supplirt werden muß, abgesehn auch von dem wunderbaren Anfange der zweiten Frage mit ἐροῦμεν, oder gar mit Ἀβραάμ. Die Formel τί οὖν ἐροῦμεν; hat unser Brief allein, außer unsrer Stelle noch VI, 1. VII, 7. VIII, 31. IX, 14. 30., und zwar an allen diesen Stellen als vollständige Frage — nur VIII, 31. steht noch πρὸς ταῦτα dabei —, so daß sich die vorliegende durch den dazu construirten Infinitivsatz von jenen unterscheidet. Ueberall wird sie gebraucht, um aus dem Vorhergesagten Folgerungen abzuleiten, VI, 1. VII, 7. IX, 14. falsche, die durch μὴ γένοιτο zurückgewiesen werden, VIII, 31. IX, 30. solche die der Ap. als richtig anerkennt, nirgends aus einem unmittelbar vorhergegangenen einzelen Satze, sondern aus dem zuletzt verhandelten Hauptgedanken; übrigens ist die Formel mit τί οὖν; (III, 9. VI, 15. XI, 7.) zu vergleichen. Trotz der unwesentlichen Verschiedenheit werden wir unsre Stelle eben so fassen müssen wie die übrigen, also zuerst als angeknüpft nicht an einen einzelen Satz, sondern an den Hauptgedanken der vorangehenden Verhandlung. (Wenn es sich dann so verhält, wie bisher gezeigt ist), nicht einen Einwurf oder falschen Schluß eines Gegners enthaltend, sondern eine Frage die der Ap. selbst aufstellt; aber auch, obwohl die Antwort negativ seyn muß (s. sogl.), den Sinn der Frage selbst nicht negativ, sondern rein interrogativ. Der Beisatz τὸν π. ἡμῶν zu Abrahams Namen ist der jüdischen Denk- und Rede-Weise ganz angemessen. εὑρίσκειν, entsprechend dem hebr. מצא, etwas erlangen, gewinnen, auf welche Weise es irgend sey; vgl. Apg. VII, 46. Die Worte κατὰ σάρκα verbinden die alten Ausll. und Ueberss., neuerlich Paulus, mit τὸν π. ἡμῶν, eine Verbindung die nur bei der von uns gebilligten Lesart (s. oben) möglich wird (vgl. 1 Kor. X, 18. τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα), im Zusammenhange unsrer Stelle aber verworfen werden muß. Nicht allein zeigt V. 11 f., daß P. den Abraham in einem andern, geistigen Sinne unsern Vater nenne, sondern auch — und dies das Wichtigste —, er konnte den Inf. εὑρηκέναι nicht ohne eine beschränkende Bestimmung aussprechen, wenn er nicht mit sich selbst in Widerspruch gerathen wollte. Auf die Frage des ersten Verses nehmlich erfolgt zwar keine Antwort, die mit γὰρ eingeführte Rede V. 2. aber bezieht sich unleugbar auf eine solche, die also zwischen Vers 1. und 2. hineinzudenken ist, wie auch jetzt allgemein anerkannt wird. Ihr Sinn muß verneinend gewesen seyn, denn V. 2. setzt eine solche voraus, also: Ἀβρ. οὐδὲν εὗρηκεν. Nun würde

es der Geſchichte und ſeinem eigenen Glauben zuwider ſeyn, dies οὐδὲν unbedingt auszuſprechen; alſo muß eine Beſchränkung da ſeyn, und dieſe kann nur in κατὰ σάρκα enthalten ſeyn. Folglich können dieſe Worte in keinem Falle vom Verbum getrennt werden. Was aber bedeuten ſie? Da der Ap. den Satz Ἀβρ. οὐδὲν εὕρηκεν κατὰ σάρκα V. 2. beweiſen will, dort aber Statt deſſen ἐξ ἔργων ſetzt, ſo iſt man darüber durchgängig einverſtanden, daß er auch hier ſchon dem Weſen nach daſſelbe gemeint haben müſſe, darüber jedoch wie κ. σ. entweder dies bedeuten, oder doch dieſelbe Sache unter anderer Form bezeichnen könne, ſind faſt ſoviel Meinungen als Ausleger. Daß es geradezu = ἐξ ἔργων ſey, weil etwa die ἔργα (2 Kor. V, 10.) διὰ τοῦ σώματος vollbracht werden (Theodoret, A.), iſt deßhalb nicht glaublich, weil, wollte man auch σάρξ (wie 2 Kor. X, 3. al.) als gleichbedeutend mit σῶμα nehmen, doch κατὰ σάρκα immer nicht = διὰ τοῦ σώματος ſeyn würde; daß es nur Andeutung der Beſchneidung ſey, alſo κ. σ. bedeute: an ſeinem Fleiſche (Raphel, Wetſt., A.), iſt ſprachlich nicht wahrſcheinlich, weil κ. σ. nicht = ἐν τῇ σαρκὶ oder κατὰ τὴν σάρκα iſt, würde aber auch den Kreis der Dinge auf die hier P. Rückſicht nähme, viel zu ſehr verengern, da er die Verdienſtlichkeit jedes ἔργον ohne Ausnahme, nicht nur der Beſchneidung, leugnen will und leugnet. Die Gleichſtellung von κ. σ. mit κατὰ ἄνθρωπον, in welcher die ſonſt nicht ganz harmonirenden Erklärungen von Reiche (wegen menſchlichen, gottwohlgefälligen Thuns — das zweite Merkmal iſt der σὰρξ ganz fremd —), Köllner (nach der bei Menſchen gewöhnlichen Weiſe, nehmlich durch Werke), Meyer, (nach rein menſchlicher Weiſe, im Gegenſatz des höheren, rein pneumatiſchen Elements des Glaubens), de Wette (auf die menſchliche Art Lohn zu verdienen), Fritzſche (**ad modum carnis l. e. h. l. hominis mortalis et imbecilli, qui div. spiritus auxilio destitutus sua prudentia et suo robore fidere cogatur**), zuſammen kommen, iſt meines Erachtens weder erwieſen noch erweislich, und in allen dieſen Erklärungen liegt ein Moment, das unſerer Stelle, wenn ich nicht ſehr irre, völlig fremd iſt, nehmlich das des Strebens oder Suchens, der Geſinnung überhaupt, aus welcher das εὑρεῖν τι hergefloſſen ſey oder nicht. Suchen wir der Wahrheit ſo auf die Spur zu kommen. σὰρξ bezeichnet bei P. nur zweierlei, den menſchlichen Leib, und die niedere Natur in ihm oder die Sinnlichkeit; jenen unleugbar in den Stellen II, 28. 1 Kor. V, 5. VI, 16. (LXX) XV, 39. 2 Kor. IV, 11. VII, 1. X, 3. Gal. II, 20. IV, 13. 14. Eph. II, 11. 15. V, 29—31. Phil. I, 22. 24. Kol. I, 22. 24. II, 1. 5. 23., den Menſchen überhaupt nur in der hebr. Formel πᾶσα σὰρξ und in der Verbindung σὰρξ καὶ αἷμα Gal. I, 16.

Eph. VI, 12. (über 1 Kor. XV, 50. 2 Kor. VII, 5. Gal. VI, 8. 13. f. m. Comm.). Die niedere Natur oder Sinnlichkeit des Menſchen iſt es VII, 18. 25. VIII, 3. 6. 7. 12. Gal. V, 13. 16. 17. 19. 25. Eph. II, 3. Kol. II, 11. 13., der Zuſtand eines Menſchen der von ihrer Herrſchaft noch nicht los, noch σαρκικὸς iſt, Röm. VI, 19. Aeußerliche Dinge, die ſich nur auf den Leib oder auf die Sinnlichkeit beziehen, werden σὰρξ genannt Gal. VI, 12. Phil. III, 3 f. Nun kann κατὰ (τὴν) σάρκα folgende Bedeutungen haben: 1) die örtliche, aber dieſe wohl nur mit dem Artikel, weßhalb ſie oben ſchon zurückgewieſen wurde; 2) die der Angabe des Gegenſtandes, rückſichtlich deſſen einem Subjekte ein Prädicat beigelegt wird, und zwar bei Adjektiven (hierher kann 1 Kor. I, 26. σοφοὶ κατὰ σάρκα, weiſe hinſichtlich des Fleiſches, fleiſchlich weiſe, gezogen werden), adjektiviſch bei Subſtantiven (ohne Beiſpiel bei P.), und bei Verbis, den Begriff derſelben auf einen beſtimmten Kreis beſchränkend (ſo vielleicht 2 Kor. V, 16. f. m. Comm.). Wollte man unſre Stelle hierher ziehen, ſo müßte εὑρίσκειν τι κ. σ. bedeuten: einen Vortheil erlangen in Bezug auf ſeine σάρξ; daß aber dies falſch ſeyn würde, geht, abgeſehn auch davon, daß es dann wohl κ. τὴν σάρκα heißen müßte, doch ſicher daraus hervor, daß wir unter dieſem εὑρ. τι wegen V. 2. vornehmlich die δικαιοσύνη zu verſtehn haben welche er erlangt hat, dieſe aber ſich auf die σὰρξ in keiner Art bezieht. 3) die der Aehnlichkeit, Angemeſſenheit, eines Zuſtandes oder einer Handlung zu etwas anderem, daher auch, wiefern dies eine wirkſame Potenz iſt, der Anbequemung an Etwas oder der Folgſamkeit gegen Etwas. Dahin gehören die Ausdrücke εἶναι κ. σ. VIII, 5. 8. 9. ζῆν, περιπατεῖν, βουλεύεσθαι κ. σ. VIII, 4. 12. 2 Kor. X, 2. I, 17., auch καυχᾶσθαι κ. τὴν σάρκα 2 Kor. XI, 18. Dieſe Bed. hier anzunehmen hindert das Verbum εὑρίσκειν, das weder einen Zuſtand noch eine Thätigkeit, ſondern eine Paſſivität bezeichnet. 4) Die der Art und Weiſe wie Etwas iſt oder geſchieht, verwandt mit der vorigen inſofern als, was in Angemeſſenheit zu Etwas gethan wird, auch in deſſen Weiſe geſchieht, daher dieſe beiden oft zugleich Statt finden. Dahin gehören alle die Stellen, wo κ. σ. von dem geſagt wird was auf dem Wege leiblicher (phyſiſcher) Erzeugung zu Stande gekommen iſt, alſo I, 3. IX, 3. 5. 1 Kor. X, 18. Gal. IV, 23. 29. Da nun an einen aus der Abſtammung des Abraham gefloſſenen Vortheil bei ihm Theils wegen V. 2. Theils darum nicht gedacht werden kann, weil Abraham Stammvater des Volkes Gottes, nicht Abkömmling irgend eines beſonders geſegneten Ahnherrn war, ſo zeigt ſich ſoviel gewiß, daß es eine völlig adäquate Stelle zur Erklärung der unſrigen in den paul. Briefen in der That nicht giebt. Wollen wir aber

dennoch diese Bedeutung für dieselbe festhalten, so werden wir, da das Verbum εὑρίσκειν uns die Vorstellung der Thätigkeit oder Gesinnung entfernt zu halten nöthigt, εὑρ. τι κ. σ. nur so verstehen können: einen Vortheil erlangen auf die Art wie die σὰρξ ihn (nicht erstrebt sondern) erlangt, zu erlangen pflegt, nehmlich durch ἔργα, und hierin würde sich dann unsre Erklärung von der oben angeführten, jetzt gangbar gewordenen, unterscheiden. Aber κατὰ hat auch 5) eine caussale Bedeutung, durch, wegen, und σὰρξ bezeichnet auch rein äußerliche Dinge oder Handlungen s. oben; εὑρ. τι κ. σ. könnte also auch bedeuten: einen Vortheil erlangen durch äußerliche Dinge oder wegen äußerlicher Handlungen, und wenn wir nun bedenken, 1) daß alle ἔργα νόμου, ja alle ἔργα überhaupt, wie P. dieselben faßt, nur solche sind, und 2) daß er hier die περιτομήν, ein rein äußerliches Werk, ἐν σαρκὶ γινόμενον, ganz besonders ins Auge fassen mußte, und V. 10 f. wirklich ins Auge faßt, so werden wir es nicht für unmöglich halten können, daß er hier mit Absicht einen so allgemeinen Ausdruck gebraucht habe, daß namentlich die περιτ. sehr leicht darunter begriffen werden konnte, und dann nicht unbedeutende Aehnlichkeit zwischen unsrer St. und Phil. III, 3 f. Gal VI, 12. zu finden meinen. P. wird also fragen: was hat Abraham für Vortheil erlangt durch äußerliches Werk (durch solches das nur äußerlich gethan wurde, und (zum Theil wenigstens) nur auf die Körperlichkeit Bezug hatte, nicht Frucht des Geistes (Gal. V, 22.) war)? und bei dieser Erklärung werden wir stehen bleiben.

V. 2., wie schon gesagt, bezieht sich auf die nach V. 1. zu ergänzende Antwort: Abraham hat κατὰ σάρκα nichts erlangt, und das was er nach jüdischer Meinung erlangt haben soll, wird durch das bestimmtere δικαιοῦσθαι ausgedrückt, wie κατὰ σάρκα durch ἐξ ἔργων erklärt wird. Der Vordersatz: εἰ ἐδικαιώθη ist gewiß hypothetisch, nicht wie Meyer annimmt, ein indirekter Fragesatz. Da im Nachsatze nicht folgt: εἶχεν ἄν κ., sondern ἔχει κ., so muß uns dies als Merkmal dienen, daß P. nicht sowohl sage: wenn das wäre, als vielmehr das was nicht ist, als wirklich setze, um die Folge daraus in unmittelbarer Gegenwärtigkeit erscheinen zu lassen. Uebrigens liegt auf der Hand daß er eben sowohl auch jene Constr. anwenden konnte. Das δικαιωθῆναι wollen Reiche, Meyer, Fritzsche, schlechterdings als ein δικ. παρὰ θεῷ verstanden wissen; dies ist aber durchaus nicht nothwendig, sondern die Sache ist diese: daß Abraham δίκαιος gewesen sey, war für P. und für alle Juden ausgemachte, unleugbare Thatsache, Gegenstand der festesten Ueberzeugung; nur darüber spalteten sich die Meinungen, wodurch er es geworden sey, indem die Juden sagten, ἐξ ἔργων, P. aber,

ἐκ πίστεως. Hier nun ſetzt dieſer für einen Augenblick die gegenſeitige Annahme als die wahre, um zu zeigen, was daraus folgen würde; dabei aber war nicht allein nicht nöthig das π. θεῷ hinzu zu denken, ſondern es mußte vielmehr hier ſupprimirt werden, weil P. den Zweck hatte zu zeigen, ἐξ ἔργων erlange man eine δικ. wohl bei Menſchen, aber nicht bei Gott. καύχημα, hebr. תְּהִלָּה (Deut. X, 21. XXVI, 19.), Gegenſtand oder Grund des Rühmens; vgl. Judith XV, 9, 1 Kor. IX, 15. 2 Kor. I, 14. Gal. VI, 4. al. Alſo Ἀ. ἔχει καύχημα, Abr. hat Etwas deſſen er ſich rühmen, worauf er ſtolz ſeyn könne, und dies werden dann ſeine ἔργα ſeyn, d. h. ſein Verdienſt durch Ausübung derſelben. Der Beiſatz ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεόν wird von Semler und Glöckler ſo getrennt: ἀλλ' οὔ· πρὸς τὸν θεόν, und das ſoll heißen: At non habet, per deum immortalem. So wenig hier die Auslaſſung von ἔχει gerechtfertigt werden kann, und ſo ſchwer der Sprachfehler in π. τ. θεόν als Verſicherungsformel iſt *), ſo findet es doch Böhme ingeniös, und Koppe nicht zu verachten. Reiche und Fritzſche (nach dem Vorgange mancher älterer Ausll.) nehmen die Worte als Unterſatz, um dieſen Schluß herauszubringen: Iſt Abr. durch Werke gerecht geworden, ſo hat er καύχημα bei Gott, nun aber hat er kein καύχημα bei Gott, wie die Schrift bezeugt (V. 3.); alſo iſt er nicht durch Werke gerecht geworden. Ich kann nicht umhin dieſe Auffaſſung mit Meyer für unrichtig zu erklären, aus folgenden Gründen: 1) ſollten die Worte einen ſelbſtſtändigen Satz bilden, ſo konnte zwar καύχημα, nicht aber ἔχει ausgelaſſen werden, 2) πρὸς τ. θ. hätte dann in den Oberſatz, nicht in den Unterſatz gehört, kurz, wie auch M. ſagt, P. hätte ſchreiben müſſen: ἔχει καύχ. πρὸς τ. θεόν· ἀλλ' οὐκ ἔχει (eigentlich ἀλλὰ μὴν oder καὶ μήν). Da er nicht ſo geſchrieben hat, kann er auch nicht ſo gedacht haben. Die Worte können nichts bedeuten als: er hat καύχημα, aber nicht π. τ. θεόν. Aber was meint er damit? An Lob oder Billigung von Seiten Gottes zu denken, wie Erasmus, Grotius, A. gethan, erlaubt weder das Subſtantiv noch die Präpoſ.; dies wäre ἔπαινος (oder auch δόξα) παρὰ τοῦ θεοῦ. Daß man ſich ἐν θεῷ rühmen ſolle, iſt des Ap. Wille, ſ. V, 11. 1 Kor. I, 31. 2 Kor. X, 17., und καύχημα ἔχειν ἐν θεῷ gäbe den guten Sinn: den Gegenſtand ſeines Rühmens in Gott haben, d. h. ſich göttlicher Wohlthaten, oder auch Gottes als ſeines Gottes, rühmen können. Der Sinn dann: Abraham kann ſich zwar rühmen,

*) Selbſt πρὸς τοῦ θεοῦ würde keine ſeyn, ſondern eine — hierher gar nicht gehörige — Beſchwörungsformel, und nur μὰ τὸν θεόν diente zur Betheuerung der Verneinung.

nehmlich vor Menschen (was der Gegensatz bringt); aber nicht in Gott, nicht dessen daß Gott ihn mit Wohlthaten beglücke, hat also das καύχημα nicht, welches allein der Mensch haben soll und darf. Dies gäbe ohne Zweifel den besten Sinn, diente am besten zur Widerlegung der jüdischen Ansicht, und wäre ganz paulinisch gedacht; aber kann πρὸς τ. θ. dies heißen? Ich zweifle sehr. Kann es aber nicht, so sehe ich nur Einen möglichen Sinn, diesen: Wenn die δικαιοσύνη welche Abr. eingestandener Maßen hatte (was kein Jude anders glaubte), eine durch Werke erworbene gewesen ist, so kann er freilich vor Menschen als δίκαιος gelten, und hat insofern καύχημα; aber nur nicht vor Gott (kann also zu Gott nicht sprechen: Siehe ich bin δίκαιος, behandle mich als Solchen); denn Gott läßt diese Gerechtigkeit nicht gelten, sondern giebt selbst in der Schrift (V. 3.) das Zeugniß, daß er ihm nur seinen Glauben als δικ. angerechnet habe. Und dies können die Worte bedeuten, man betrachte sie grammatisch oder aus dem Zusammenhange *). Jetzt ist die Schlußfolge leicht: Nun aber ist Abr. vor Gott selbst δίκαιος; also seine δικαιοσύνη nicht aus den Werken.

V. 3. enthält dieses Zeugniß. Zeugniß der Schrift nehmlich und Zeugniß Gottes sind für Paulus gleichgeltende Begriffe. γάρ hat seine gewöhnliche Bedeutung, nicht wie Koppe will contra vero. Das Citat aus Gen. XV, 6. ist genau nach LXX., nur daß δὲ für καὶ zu Anfange steht, worin Böhme ein nempe finden will. Daß im Gr. Passiv für Akt. stehe, ist oben bemerkt. Der Glaube Abrahams bezieht sich auf die Verheißung großer Nachkommenschaft, denn nur von dieser ist an jener Stelle die Rede, und die Worte καὶ ἐλογίσθη haben in ihrem Zusammenhange nur den Sinn: Gott rechnete dem Abraham sein Vertrauen als eine besondere, ausgezeichnete Tugend an. Paulus aber, nur die Wörter πιστεύειν und δικαιοσύνη festhaltend, benutzt die Stelle mißbräuchlich für seinen Zweck, als habe Gott ihm die δικαιοσύνη beigelegt um seines Glaubens willen, welche im N. T. der Glaubende an Christum von Gott empfängt.

V. 4. 5. Zwei ganz allgemeine Gegensätze, die den Beweis fortführen daß Abraham nicht ἐξ ἔργων δίκαιος geworden sey. Der ἐργαζόμενος, sagt P., erhält seinen Lohn κατὰ ὀφείλημα, nur der πιστεύων erfährt das λογίζεσθαι εἰς δικαιοσ. Nun hat Abr. dies erfahren nach V. 3., also kann er nicht jener Classe zugehört haben sondern bloß dieser. Dies auch die Ansicht der neusten Ausll., und irrig die frühere Annahme einer Abschweifung. Das Verbum ἐργάζεσθαι hat in den paulin. Briefen

*) Auch Köllner und de Wette verstehn die Worte auf diese Art. Fritzsche findet darin inanem battologiam.

ſonſt die gewöhnlichen Bedeutungen, nehmlich ſowohl intranſitiv arbeiten, thätig ſeyn (1 Theſſ. IV, 11. 2 Theſſ. III, 8. 10.), als tranſitiv Etwas arbeiten oder thun, fertigen (II, 10. 1 Kor. IX, 13. XVI, 10.). In unſerer Stelle aber leidet weder der Gegenſatz mit πιστεύειν V. 5. noch der ganze Zuſammenhang eine dieſer Bedeutungen ſchlechthin, ſondern die intranſitive, deren eigentlicher Inhalt iſt ἔργον oder ἔργα ποιεῖσθαι, hat die Nebenbeſtimmung erhalten: ſolche Werke thun wie das Geſetz vorſchreibt, und zwar mit der zum Grunde liegenden Abſicht, bei Gott Etwas mit ihnen zu erwerben, daher es nicht paſſender überſetzt werden kann, als Luther durch ſein „mit Werken umgehen" gethan hat. Es iſt dabei weder δικαιοσύνην mit Ch. Schmidt zu ſuppliren, noch mit ſehr vielen Anderen an vollkommene Geſetzerfüllung zu denken, was weder der Zuſammenhang fordert, noch das Verbum an ſich erlaubt. Daß λογίζεται wieder paſſiv ſey, iſt offenbar, vgl. VIII, 36. Apg. XIX, 27.; es bedeutet: anrechnen oder in Rechnung bringen, als Schuld oder Guthaben, hier als Letzteres. κατὰ χάριν als Gnade, freies, unverdientes Geſchenk, oder auch cauſſal: aus Gnade. Der Artikel vor ὀφείλημα iſt mit großer Auktorität (ABCDEFG. al.) faſt überall getilgt, und zwar mit Recht. Der Sinn iſt: Geht Jemand mit Werken um, d. h. ſetzt er ſein Vertrauen auf die Werke die er thue oder thun werde, ſo tritt für ihn das Verhältniß des Arbeiters zum Lohnherrn ein; erwirbt er ſich ein Verdienſt, ſo erhält er dafür den verdienten Lohn, nicht als Gnade, ſondern als Schuld, aus Schuldigkeit. Während nun der menſchliche Stolz es als etwas höheres betrachtet, ein Verdienſt zu haben, für das er Lohn begehren könne, hält P. in ſeiner demüthig religiöſen Geiſtesrichtung es für höher, ja für das einzig richtige Verhältniß, daß der Menſch Alles Gott, Nichts ſich ſelbſt zuzuſchreiben habe, denn dabei allein gewinnt Gott die vollkommene Ehre die ihm gebührt. Im folgenden Vers, welcher eben ſo allgemein wie V. 4. den Gegenſatz enthält, iſt ὁ μὴ ἐργαζόμενος, der nicht mit Werken Umgehende, nicht etwa ein Menſch der gar nichts thut von dem was Gottes Wille iſt, ſondern ein ſolcher der, er thue Etwas davon oder thue nichts, von dem Gedanken etwas bei Gott verdienen, erwerben zu wollen, fern iſt, und zwar, wie der Zuſammenhang lehrt, weil er ſich für ἀσεβής erkennt, d. h. ſeine Schuld empfindet, und die Unmöglichkeit einer eigenen Befreiung von derſelben anerkennt. ὁ δικαιῶν τὸν ἀσεβῆ iſt Gott (III, 26.), und ἀσεβής nichts weiter als ſtärkerer Ausdruck für ἄδικος. Es iſt aber jeder Menſch vor Gott ἄδικος oder ἀσεβής, da keiner δίκαιος iſt (III, 10. 23.). Daher iſts reiner Ueberfluß, wo nicht Verkehrung des pauliniſchen Begriffs, wenn einige Ausleger hier

mit einem vel, adeo, u. dergl. nachhelfen wollen, noch mehr aber, wenn andere sich Mühe geben herauszubringen, inwiefern denn auch Abraham so genannt werden könne, und dadurch wohl gar genöthigt werden, zu der Tradition daß Abraham Anfangs ein Götzendiener gewesen, ihre Zuflucht zu nehmen, während doch hier so wenig als Vers 4. von Abraham gesprochen wird*). πιστεύειν ἐπί τινα, nicht: an Jemand glauben, sondern: sein Vertrauen auf ihn setzen oder richten (vgl. V. 24.). Inwiefern, besagen die Worte τὸν δικ. τ. ἀσ., nehmlich daß er auch ihm diese Gnade werde wiederfahren lassen. Einem solchen nun, d. h. wenn Einer so gesinnt ist, so wird ihm sein Glaube als δικαιοσύνη angerechnet, d. h. obwohl er nicht δίκαιος ist, wird ihm doch um dieses Glaubens willen (der den Wunsch es zu werden involvirt) von Gott eine Behandlung zu Theil, als wäre er δίκαιος. Er wird von Gott begnadigt, und ohne eigenes Verdienst als δίκαιος behandelt.

V. 6—8. Nicht neues Beispiel (Köllner, de Wette), sondern Zeugniß Davids für den V. 5. ausgesprochenen Satz. Daß es nicht Beispiel sey erhellt daraus, daß 1) als Beispiel nicht ein Ausspruch gelten könnte, sondern nur eine Erfahrung welche David gemacht hätte, von dem aber was diesem begegnet sey, kein Wort im Texte steht, 2) der Ap. offenbar im ganzen Kap. nur von Abraham sprechen will, und daher auch V. 9. sogleich wieder zu ihm zurückkehrt und von da an bei ihm bleibt; dagegen für die Annahme eines Zeugnisses (Meyer, Fritzsche, A.) spricht außer der Sache selbst auch die Anknüpfung durch καθάπερ καὶ Δ. λέγει, wie ja auch David sagt. Ein Beispiel zum Beweise würde eingeführt werden wie Gal III, 6. καθὼς καὶ Ἀβραὰμ ἐπίστευσεν κ. τ. λ. λέγει τόν μακαρισμόν. Μακ. von μακαρίζω, Seligpreisung; λέγειν τ. μ. τινος kann also bedeuten recitare oder canere praedicationem beatitatis alicujus, kurz ziemlich gleich mit dem Verbum seyn; und da μακ. weder Gal. IV, 15. (s. m. Comm.) noch, wie Fritzsche bemerkt, irgend sonst Seligkeit bedeutet, so wird man auch hier diese von manchen Ausll. postulirte Bedeutung abzuweisen, und die angegebene Erklärung festzuhalten haben. λογίζεσθαί τινι δικαιοσύνην ein auch bei P. ungewöhnlicher Ausdruck, dessen Bedeutung jedoch nur seyn kann: Jemandem δικ. zurechnen, ihn für δ. annehmen und behandeln. Das folgende Citat ist Ps. XXXII, 1. 2. wörtlich nach der LXX, und bedarf keiner besondern Erklärung. Betrachtung desselben lehrt daß von Verdienst und Werken gar nicht die Rede darin ist;

*) Es findet sich diese Ansicht bei Grotius, Wetstein, Cramer, Rosenm., Koppe, Reiche, A.

aber weil doch derjenige selig gepriesen wird, welchem Gott die Schuld erlassen, worin eben die paulinische δικαίωσις beruht, hierbei aber durchaus keiner Büßung, keines eigenen Wirkens oder Abverdienens gedacht wird, so glaubt P. dies Stillschweigen als wirkliche Verneinung um so eher deuten zu können, mit je stärkern Worten das Glück der Vergebung gepriesen wird. Uebrigens würde es nicht schwer seyn, aus den übrigen Psalmen, auch davidischen, gerade die entgegengesetzte Ansicht, einen starken Dünkel der Werkheiligkeit, als die eigentliche Gemüthsrichtung des Judenthums nachzuweisen.

V. 9 f. Getreu seinem Hauptplane, die vollkommene Gleichheit der Heiden und Juden in Bezug auf die Erlangung der göttlichen Gnade zu behaupten, schließt P. die neue Frage an: ὁ μακαρισμὸς — ἀκροβυστίαν; es fragt sich was zu ergänzen sei? πίπτει (Theoph., Bos, A.), ἦλθεν (Dekum.), ἔρχεται (Olsh.) wohl sicher nicht, weil außer εἶναι (und γενέσθαι) nur solche Verba ergänzt werden können, an welche zu denken der Leser durch irgend Etwas im Vorhergehenden veranlaßt worden ist; λέγεται (de Wette, Meyer, Fritzsche) würde wegen V. 6. diese Eigenschaft haben, aber ich weiß nur nicht, ob man auch sagen kann: λέγεταί τι ἐπί τινα, es wird Etwas in Bezug auf Jemand gesagt. εἰς τινα steht Eph. V, 32., ἐπί τινος Gal. III, 16., wo aber ἐπί τινα? Daher halte ich doch für besser ἐστὶν oder γίνεται hinzu zu denken: geschieht diese Seligpreisung in Bezug auf ꝛc.? Die Part. οὖν ist nicht streng folgernd, sondern wie unser nun der anknüpfenden und fortschreitenden Rede zugehörig. Das καὶ im zweiten Gliede giebt dem ersten den Sinn, als fände sich darin ein μόνον. Der Sinn also: Bezieht sich dieser μακαρισμὸς bloß auf den Juden oder auch auf den Heiden? d. h. darf nur Jener oder auch Dieser Begnadigung bei Gott und Theilnahme an der δικαιοσύνη erwarten? Eine Antwort wird nicht ausgesprochen; welche sie aber sey, nehmlich daß der Jude hier mit seiner Beschneidung gar keinen Vorzug habe, begreifen wir. Wenn er nun fortfährt: λέγομεν γάρ — δικαιοσύνην, so ist die Frage, wie diese Worte zu nehmen seyen. Der ältern Meinungen zu geschweigen, deren S. Schmidt eine ziemliche Menge anführt, will Ch. Schmidt die Partikel durch scilicet oder quidem übersetzt haben und vergleicht Matth. I, 18.; aber diese Stelle hat so gar keine Aehnlichkeit mit der unsrigen, und jene lat. Partikeln sind so mannichfachen Gebrauches, daß ich mir ein Urtheil über seine Ansicht wegen mangelnder Einsicht in dieselbe nicht zutraue. Soviel scheint mir sicher, daß er die Antwort auf die Frage als noch nicht gegeben ansehe, in unsern Worten aber Wiederaufnahme von V. 3. finde, um daraus dieselbe nun erst abzuleiten.

Böhme setzt atqui, was aber die Partikel so wenig bedeutet als immo vero, was Koppe und Rosenmüller wollen, welche der Meinung sind, P. verlasse das eben begonnene Argument aus Furcht vor einem aus III, 19. herzuleitenden Einwurfe, was des Apostels Sache wirklich nicht ist. Flatt und Tholuck, wenn ich sie recht verstehe, fassen den Zusammenhang so, daß P. auf die Frage noch nicht geantwortet habe, sondern die Antwort aus dem Satze ἐλογίσθη κ. τ. λ. jetzt vorzubereiten anfange, daher Jener γὰρ durch „ja," dieser durch „nehmlich doch" übersetzt. Dagegen ist an sich nichts einzuwenden, denn wirklich liegen die Gründe der Antwort in Vers 9 f. Aber es scheint mir der Art wie P. disputirt, nicht recht angemessen, daß er die Antwort auf eine Frage so großer Wichtigkeit so langsam entwickele und endlich ausspreche, sondern weit angemessener, daß er dieselbe als in der Frage enthalten annehme, also im Eifer der Darstellung (wie V. 1.) nicht wörtlich ausspreche, sondern die stillschweigend gegebene sogleich begründe; und darum, wie auch Cramer, Morus, Reiche, Köllner, de Wette, Meyer, gethan, denke ich die Antwort zwischen die Frage und unsere Worte hinein, und rechne diese zum Beweise*). Dann urtheilt P. so: Soviel steht fest, nicht Werke sondern Glaube brachte dem Abr. die Rechtfertigung, die in Vergebung der Sünde beruht; um nun zu erkennen, ob diese vom Psalmisten gepriesene Vergebung nur die Beschnittenen oder auch die Unbeschnittenen angehe, nehmen wir Rücksicht auf die Zeit wo Abraham (der als Stammvater das Urbild dessen ist was Alle angeht) die Rechtfertigung erhielt. War er damals schon beschnitten, so kann eine Beziehung Statt finden zwischen der Beschneidung und Rechtfertigung; war ers noch nicht, so findet gewiß keine Statt, die Rechtfertigung erfolgt ohne alle Mitwirkung der Beschneidung, wird durch ihre Abwesenheit nicht ausgeschlossen, jener μακαρισμὸς also geht Unbeschnittene soviel an als Beschnittene. Darum fragt er Vers 10. πῶς οὖν ἐλογίσθη; erklärt das πῶς sogleich selbst und fügt der Geschichte

*) Fritzsche erklärt diese Annahme darum für falsch, weil 1) auf ἡ πίστις kein Nachdruck liege, sondern auf τῷ ἀβραάμ, und 2) auch wenn dies wäre, doch die Beweisführung nicht an Kraft gewinne, sondern dieselbe bleibe, wenn auch nur da stände ὅτι ἐδικαιώθη ὁ ἀβραάμ. Das Erste würde ich zugestehn, wenn P. geschrieben hätte: ὅτι τῷ ἀβραὰμ ἡ πίστις ἐλογ. εἰς δικ., wie aber jetzt die Worte stehn liegt auf dem Dativ gar kein Nachdruck, sondern der erste auf ἐλογίσθη, und der zweite auf ἡ πίστις. Das Zweite aber muß ich darum leugnen, weil ich wahrnehme daß der Ap. sowohl oben V. 3. als im Zeugniß Davids in Ermangelung einer direkten Ableugnung des Werkeverdienstes im A. T. die Verschweigung der Werke da wo von Erlangung der δικαιοσύνη gesprochen wird, im Geiste der damaligen Exegese als einen Beweis ansieht, daß dieselben keinen Einfluß darauf haben.

gemäß die Antwort hinzu. Den Schluß läßt er weg; er liegt aber schon so klar vor Augen, daß Aussprache desselben nicht nöthig ist, zumal wenn er ihn V. 9. bereits gedacht gehabt.

V. 11 f. Jetzt lag von neuem die Frage nahe: Trägt nun doch die Beschneidung gar nichts zur δικαιοσύνη bei, warum doch ward sie Abraham gegeben? Warum fiel sie nicht völlig weg? Ihr vorzubeugen, erklärt sich P. selbst darüber. Hier bietet die Rec. καὶ σημεῖον ἔλαβεν περιτομῆς, aber περιτομὴν AC. Syr. utr. Or. in Schol. Eus. Cyr. uterq. Dam. Folgt man jener, so ist περιτομῆς allerdings Genit. der Appos., und gegen den Gedanken: er empfing das Zeichen der Beschneidung, d. h. welches in der Beschneidung bestand, würde an sich nichts eingewendet werden, die Meinung des Ap. aber immer nur die seyn können, die Beschneidung welche Abr. empfangen, habe er als Zeichen der erhaltenen Gerechtigkeit empfangen. Die Verbindung aber: er empfing das Zeichen der B. als Siegel, mit Austilgung des Komma vor σφραγῖδα, welche von den neusten Ausll. durchgängig angenommen wird, kann ich auch in diesem Falle nicht für richtig anerkennen, 1) wegen der Wortstellung. Zugegeben, daß σφρ. wegen der vielen damit zu verbindenden Worte seinen eigentlichen Platz an der Spitze nicht erhalten konnte; so hätte doch durchaus, wie auch Köllner bemerkt hat, ἔλαβε voran, σημεῖον und περιτ. aber zusammen gestellt werden müssen; 2) wegen des mangelnden Artikels von σημεῖον. Vor περιτ. hat derselbe nichts Auffallendes, denn P. behandelt dies Wort als Abstraktum und setzt es daher ohne Artikel vgl. II, 25.; aber σημ. als Objektsakkusativ und Bezeichnung des Objekts als einer bekannten und bestimmten Sache, konnte ihn nicht entbehren, am wenigsten da, wo noch ein anderer Akkus. als Prädicats- oder Appositionsaccus. hinzutreten sollte. In jedem Falle also behalte ich das Komma bei. Immer aber bleibt der Mangel des Artikels, immer widerstreben die griech. Worte ohne denselben der Uebersetzung: er empfing das Zeichen der Beschn., und wollen nur erlauben: er empf. ein Zeichen, nehmlich der Beschneidung, denn auch um zu bedeuten: nehmlich das der Beschn., müßte es heißen: τὸ τῆς περιτ. Diesem allen würden wir entgehn, wenn wir der oriental. Lesart folgten und περιτομὴν aufnähmen. Dann wäre dies der Objectsaccus., σημεῖον Prädicatsacc. und stände mit Recht an erster Stelle und ohne Artikel, und der Gedanke wäre ganz der hier geforderte: und zum Zeichen empfing er die Beschneidung, ein Siegel u. s. w. Unter solchen Umständen kann ich es zwar dem Leser überlassen, ob er lieber jene Lesart behalten will, die sich grammatisch nie vollkommen rechtfertigen lassen wird, oder diese annehmen, welche nichts gegen sich hat, denn was Fritzsche

entgegen stellt, daß es dann heißen müßte περιτ. καὶ σφραγῖδα, kann ich bei der offenbar erklärenden, weiter ausführenden Tendenz der nächsten Worte nicht für richtig anerkennen und minder noch was Reiche aus der Aehnlichkeit einer jüdischen Formel oder der dann eintretenden Nothwendigkeit des Artikels vor σημ. — dies gewiß irrig — hergeleitet hat. Meinerseits aber muß ich bekennen, daß mein Urtheil sich ganz auf diese Seite herüber neigt. Paulus berücksichtigt die Erzählung Gen. XVII, 1 ff., und besonders V. 11. Auch dort heißt die Beschneidung ein Zeichen, aber freilich nicht der Glaubensgerechtigkeit von welcher P. hier redet, sondern des Bundes welchen Gott mit ihm mache; doch darf man den Ap. darum nicht einer Verfälschung anklagen, da es sicherlich seine Ueberzeugung war, Gott würde den Bund nicht mit ihm gemacht haben, hätte Abr. nicht vorher durch seinen Glauben Gottes Gnade und Gunst gewonnen gehabt*). Die Beschneidung erklärt er weiter als σφραγῖδα τῆς δ. τ. πίστεως, Siegel d. h. Bestätigung, sichtbares Merkmal, ihm gleichsam zur Beglaubigung aufgedrückt; ἡ δικ. τῆς πίστ. ist eben so wie V. 13. δικ. πίστ. die aus dem Glauben herfließende, oder durch ihn gewirkte δικαιοσύνη; Limborch, Heumann, Reiche, verbinden die nächsten Worte τῆς — ἀκροβυστίᾳ mit τῆς δικ., in welchem Falle ἡ δ. τῆς π. in Einen Begriff, den der Glaubensgerechtigkeit, verbunden werden muß. Nach dem jedoch was Meyer und Fritzsche über den Zusammenhang bemerkt haben, in welchem diese Worte mit den folgenden stehn, halte ich es für richtiger, τῆς — ἀκροβ. mit τῆς πίστεως zu verbinden, denen sie überdies näher stehn, so daß diese Verbindung noch den Vorzug größerer Einfachheit auf ihrer Seite hat. Für uns würde nun aus dem Gesagten keine andere Folgerung herfließen, als daß die Beschneidung keinen Einfluß auf die Erlangung der δικαιοσύνη habe, da sie nur nachfolgendes Zeichen derselben sey; auch für Paulus folgt eigentlich nur dies; aber bei seinem Zwecke, die wirkliche Berufung der Heidenwelt zur Theilnahme an der δικαιοσύνη ohne Beschneidung aus der Schrift, und zwar an Abrahams Beispiel zu erweisen, mußte diese Folgerung eine andere Gestalt annehmen. Die Verheißungen nehmlich, welche Abraham erhalten hatte, waren doppler Art; die eine verhieß Beglückung aller Völker in seinem Saamen (Gen. XII, 3. XVII, 8.), die andere das Land seinem Saamen, keine den fremden Völkern selbst Et-

*) Fritzsche, jede Beziehung auf Gen. XVII, 11. verwerfend, findet im σημεῖον nichts als die von der Beschneidung zurückbleibende Narbe, von der aber gar nicht, sondern von der Beschneidung selbst als göttlichem Institut die Rede ist. Uebrigens geben Schöttgen und Wetst. zu unſ. St. talmudische Belege über die Betrachtung der Beschneidung als Zeichen und als Siegel.

was. Sollte man nun ihm hieraus keine Einwendung gegen die Theilnahme der Heiden machen können, so mußte er zeigen daß auch sie die Verheißung mit anginge. Wollte er sich hierzu an die erste derselben halten, so konnte er zwar Beglückung der Heiden hoffen lassen, aber nicht ohne Vermittelung der Juden, und dies war wider seinen Zweck; wollte er die zweite geltend machen, diese verhieß nur seinem Saamen etwas; sollte dies nicht gegen ihn sprechen, so mußte er beweisen, zu seiner Nachkommenschaft gehöre nicht nur das Judenvolk, sondern auch die Heiden; dies war nicht möglich zu zeigen von leiblicher Abstammung, die überhaupt ihm wenig gilt; so mußte eine geistige aufgesucht und diese in eben das gesetzt werden, worauf es bei der Rechtfertigung hauptsächlich ankommt, nehmlich in den Glauben. Diese Bemerkungen geben dem was nachfolgt sein gehöriges Licht. εἰς τὸ εἶναι κ. τ. λ. kann als Folgesatz gefaßt werden: so daß er ist, d. h. und so ist er geworden; die Präpos. εἰς gestattet dies (s. zu 2. Kor. VIII, 6.), und die Sache kann als Folge angesehn werden. Aber freilich darf nicht vergessen werden, daß P. Vieles was uns nur als solche erscheint, als Absicht Gottes denkt, und auf seinem Standpunkte auch die Bezeichnung Abrahams mit dem Siegel der Beschneidung als für den Zweck von Gott angeordnet betrachten konnte, damit er ein Vater beider Gattungen von Gläubigen würde. Daher scheint die von Schrader, Olshausen, Meyer, Fritzsche, angenommene finale Deutung seinem Geiste angemessener als die consequutive der Uebrigen. Vater der Gläubigen aber heißt Abraham als der Erste in diesem Geschlecht, der Stammvater des wahren Volkes Gottes, von dem alle Gläubigen geistig abstammen, eine Abstammung deren Wesen wir freilich nur in der Aehnlichkeit der Geistesrichtung, nehmlich der πίστις selbst entdecken können, womit Gal. III, 7. (s. m. Comm.) übereinstimmt. οἱ πιστεύοντες δι' ἀκροβ. sind die welche in oder mit der Vorhaut, im Zustande der Unbeschnittenheit gläubig sind, die Präp. gerade wie II, 27. Die nächsten Worte: εἰς τὸ λογισθῆναι — δικαιοσύνην*) will Glöckler als von πιστευόντων regiert betrachtet wissen: sie glauben an das auch ihnen Angerechnetwerden der Gerechtigkeit; aber, möge nun πιστ. mit εἰς und Inf. verbunden werden können oder nicht (s. zu V. 18.), näher wenigstens lag hier in jedem Falle die allge-

*) καὶ fehlt in AB. Ar. pol. Vulg. ms. Or. in schol. Cyr. Dam. Lachmann hat es getilgt, Mill, Griesbach, Reiche, A. für unächt gehalten. Ueberwiegende Auktorität ist nicht vorhanden, auch entscheidende Gründe nicht, weder für noch wider, da die Part. sehr gut da seyn, aber auch ohne Verlust fehlen kann.

meine Annahme eines Folge- oder Absichtssatzes: so daß — oder damit — auch ihnen die Gerechtigkeit zugerechnet wird — oder würde. — Dieser Satz ist Parentheſe insofern als er zwischen die mit καὶ zusammenhangenden beiden Glieder hineintritt, ohne — so nöthig er auch dem Ap. zur Einschärfung seines Hauptsatzes von der Zurechnung (nicht Erwerbung) der Gerechtigkeit erscheinen mochte — durch ein Gesetz der Nothwendigkeit erfordert zu seyn, er ist es nicht wiefern er die angefangene Constr. in ihrem Ablauf nicht aufhält oder hindert. In den Worten καὶ πατέρα περιτομῆς nehmlich geht dieselbe richtig zu Ende. Denkt man nun, wie gewöhnlich geschieht, den Satz εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα nur in Verbindung mit dem vorhergehenden, welcher den Empfang der Beschneidung meldet, hier aber περιτ. als Abstr. f. Concr., so entsteht eine dopple Inconvenienz. Erstlich sagt der Ap. nicht was er sagen zu sollen scheint. Anstatt nehmlich zu sagen; A. sey ein Vater aller Gläubigen geworden, sowohl der beschnittenen als der unbeschnittenen (εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα [πάντων] τῶν πιστευόντων, τῶν τε δι' ἀκροβυστίας καὶ τῶν διὰ περιτομῆς oder ähnlich), sagt er dann: er sey ein Vater geworden den unbeschnitten Glaubenden und ein Vater der Beschnittenen. Nicht genug aber daß dies letztere das Allbekannte war, würde hierdurch das Hauptmerkmal des Glaubens im zweiten Gliede ganz zurückgestellt, und selbst durch Hinzufügung einer Beschränkung dem Uebelstande nicht ganz abgeholfen. Sodann aber fällt der darauf folgende Dativ τοῖς κ. τ. λ. nothwendig auf, und kann bei dieser Auffassungsart nie völlig gerechtfertigt werden. Man hat es zu thun versucht 1) durch Annahme eines Hebraismus, weil im Hebr. ל nicht selten das Genitivsverhältniß anzeige. Mit Recht aber ist dieser Versuch von den neusten Ausll. einstimmig zurück gewiesen worden, denn mag nun jenes hebr. ל wirklich den Genit. vertreten oder nicht*), in der pauliniſchen Gräcität findet sich diese Vertauschung nicht; 2) durch Annahme einer Anakoluthie, zu welcher die Veranlassung in den Worten εἰς τὸ λογισθῆναι κ. τ. λ. gesucht werden müsse (Reiche nach meinem Vorgange). Der wahre Sinn dieser Annahme ist der, daß der Ap. welcher offenbar wolle daß auch den Beschnittenen jenes λογισθῆναι κ. τ. λ. auf gleiche Weise zu Theil werde wie den Unbeschnittenen, jene Worte hier nochmals denke, und den folgenden Dativ zu αὐτοῖς anstatt einen Genit. zu περιτ. construire. Das Harte dieser Anakoluthie soll nicht geleugnet werden**), in-

*) Die Untersuchung darüber ist nicht dieses Orts, s. Gesen. Lehrgeb. S. 673. Ewald krit. Gramm. S. 582 f.

**) Auch habe ich schon in der ersten Aufl. erklärt, daß sie sich grammatisch nicht rechtfertigen lasse.

deß konnte sie doch wohl auch einem Philologen in den Sinn kommen, wenn er sich nicht allein gar mancher großen Härte bei unserm Ap., sondern auch mancher nicht gelindern Anakoluthie bei den besten Schriftstellern erinnerte*); aber annehmen wird er dieselbe freilich nicht, so lange ihm noch ein Weg zu ihrer Vermeidung offen bleibt; 3) durch Auffassung des Dativs als Dat. commodi, Vater für die Beschnittenen (Köllner, de Wette, Meyer, Fritzsche). Ein solcher ist der Dativ gewiß in der Redensart εἶναί τινι πατέρα, hätte also P. geschrieben καὶ πατέρα τοῖς π. τ. λ., so würde Niemand an etwas anderes gedacht haben; aber da er π. περιτομῆς geschrieben hat, so wird, so lange man περιτ. als Abstr. f. Concr. nimmt, nimmermehr ein erträglicher Gedanke herauskommen: er ist ein Vater der Beschnittenen für die nun weiter beschriebenen Beschnittenen. Um diesem wohl empfundenen Uebelstande abzuhelfen will Fritzsche κατ. περιτ. in Einen Begriff zusammen fassen („beschnittener Leute Vater, Judenvater"); aber nicht nur ist das von ihm geformte Beispiel: ἀνθρώπων φίλος εἰμὶ τοῖς ἀγαθοῖς ἀνθρώποις, insofern unrichtig als jeder Grieche hier sagen würde: φιλάνθρωπός εἰμι τοῖς ἀγ. ἀνθρ., sondern es möchte sich wohl kaum Jemand entschließen zu sagen: Abraham ist ein Judenvater für die gläubigen Juden, so wenig als man sagen würde: Gott ist ein Waisenversorger für arme Waisen. So stehn also der gewöhnlichen Annahme Hindernisse entgegen, die durch keinen der bisherigen Hülfsversuche gehoben werden. Sollte hierin nicht ein Grund liegen zu dem Urtheile, daß diese Annahme selbst unrichtig sey? Nun ist aber noch eine andere möglich, daß nehmlich die Worte εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα π. τ. λ. sich nicht nur auf den Empfang der Beschneidung, sondern auch auf den der δικαιοσύνη im Stande der Unbeschnittenheit (V. 10.) beziehn, περιτομὴ aber an gegenwärtiger Stelle eigentlich, also von der Beschn. selbst verstanden werde. Dann umfaßt P. in dem mit εἰς τὸ εἶναι anfangenden Satze beide Zustände Abrahams und deren Folgen, und lehrt seine Leser: Dadurch daß Abr. unbeschnitten gerechtfertigt worden sey durch den Glauben, nachher aber als

*) Zwei völlig ähnliche Anakoluthien möchten sich vielleicht nie zusammen bringen lassen, weil die An. nach keiner festen Regel gebildet wird; wie weit indeß die Freiheit der Griechen in Anwendung derselben gehe, beweisen zur vollen Genüge die Beispiele bei Matthiä Gr. §. 631—633., denen ich aus eigenem Vorrathe nur folgende beigesellen will, die sich sämmtlich auf den Gebrauch des appositionellen Particips beziehen: Thukyd. II, 53. Θεῶν δὲ φόβος ἢ ἀνθρώπων νόμος οὐδεὶς ἀπεῖργε, τὸ μὲν κρίνοντες — —, θεῶν δὲ ἁμαρτημάτων οὐδεὶς ἐλπίζων — ἀντιδοῦναι. III, 36. ἔδοξεν αὐτοῖς — ἀποκτεῖναι — ἀνδραποδίσαι, ἐκκαλοῦντες τὴν — ἀπόστασιν. Aesch. Prom. 199. στάσις τ' ἐν ἀλλήλοισιν ὠρθώνετο, οἱ μὲν θέλοντες — οἱ δὲ τοὔμπαλιν σπεύδοντες.

Zeichen davon die Beschneidung erhalten habe, sey er zweierlei geworden (zu zwei verschiedenen Geschlechtern in ein bedeutsames Verhältniß versetzt worden), nehmlich Vater der gläubigen Unbeschnittenen, und Vater (= Urheber, erster Träger) der Beschneidung für diejenigen, welche u. s. w. Bei dieser Auffassung fällt jede Schwierigkeit des Dativs weg, Abraham wird bezeichnet als Etwas was er — wie einmal P. ihn dachte — wirklich war, im Folgenden aber die Beschränkung hinzugefügt, welche er machen mußte, wenn er das letzte Verhältniß nicht zur Waffe gegen seine Lehre werden lassen wollte. Ich empfehle daher dieselbe der Prüfung einsichtsvoller Leser. In den nun folgenden Worten sind οἱ ἐκ περιτομῆς die Beschnittenen, und die Ausdrucksform mit der bei II, 8. angeführten zu vergleichen; ob sie aber als Söhne der Beschneidung, oder nur wie Gal. II, 12. Apg. X, 45. XI, 2. als die aus der Klasse der Beschnittenen gedacht seyen, wage ich nicht zu entscheiden. οἱ στοιχοῦντες τοῖς ἴχνεσι τῆς πίστεως sind die welche in den Fußtapfen des Glaubens einhergehn. στοιχεῖν nehmlich, eig. in einer Reihe neben oder hinter einander einhergehn, dann einhergehn überhaupt, figürlich wie das häufige περιπατεῖν Bezeichnung dessen was wir wandeln nennen, d. h. des Lebens als freier Thätigkeit; so Apg. XXI, 24. στοιχεῖς τὸν νόμον φυλάσσων. So wie man nun sagt: ὁδῷ πορεύεσθαι, so auch στοιχεῖν ἴχνεσιν (Plut. Solon 20. ἀλώπεκος ἴχνεσι βαίνει). Nun aber ist der Weg auf dem ich gehe ein Bild für die Regel der ich im Leben folge, daher wird, ohne daß das Verbum seine Bedeutung wirklich abgelegt habe — was überhaupt in bildlicher Rede nie geschieht —, die Bezeichnung dieser Regel auch durch andere Substantive in demselben Casus hinzugefügt; so Gal. VI, 16. τῷ κανόνι τούτῳ στοιχοῦσιν (vgl. Phil. III, 16.), noch einen Schritt weiter Apg. IX, 31. πορευέσθαι τῷ φόβῳ τοῦ κυρίου, und wohl auch πνεύματι περιπατεῖν Gal. V, 16. 25.*) In den Fußtapfen des Glaubens Abrahams einhergehn aber bedeutet nichts anders als ihn im Glauben nachahmen. Nun aber haben Theod., Anselm., Luther, Costalio, Koppe, Flatt, A. die beiden Participialglieder so gefaßt, als hätte P. geschrieben: οὐ μόνον τοῖς κ. τ. λ. Folgt man ihnen, so ist περιτομή im Vorherg. in geistiger oder mystischer Bedeutung aufzufassen, und es werden nun im ersten Gliede die Juden, im zweiten die Heiden charakterisirt. Für sich hat diese Deutung nur den Artikel vor στοιχοῦσιν, der allerdings auf ein so ge-

*) An den letzten Stellen will zwar Fritzsche den Dativ nur als Dat. Comm. verstanden wissen, aber ich kann die Nothwendigkeit nicht anerkennen, da Beachtung des Ganges den die Sprachentwickelung genommen, eine allenthalben gleiche Auffassung desselben zu gestatten scheint.

formtes erſtes Glied zu deuten ſcheint, gegen ſich aber 1) die anzunehmende Inverſion τοῖς οὐκ anſtatt οὐ τοῖς, obwohl ich dieſer kein entſcheidendes Gewicht beilegen kann*); 2) das Unerträgliche was darin liegen würde, περιτομὴ das erſte Mal von der — weder irgend wodurch angedeuteten noch durch den Zuſammenhang mit V. 11. geſtatteten — Beſchneidung des Herzens, und gleich darauf von der des Leibes verſtehn zu müſſen; 3) die eben ſo unerträgliche Wiederholung, welche entſtände, wenn P. nach Charakteriſirung der gläubigen Heiden V. 11. hier abermals zu ihnen zurückkehrte, um ſie noch einmal auf gleiche Weiſe zu bezeichnen; dagegen 4) der Mangel aller Charakteriſtik in Bezug auf die Juden, die, da er hier die bloß beſchnittenen, ungläubigen gar nicht beizumengen hatte, doch als die gläubigen betrachtet werden müßten; 5) die Verkehrtheit daß er, da das erſte περιτομῆς eigentlich verſtanden werden muß, die gläubigen Heiden zu den Juden zählen würde. Mit Recht daher iſt dieſe Auslegung von den neuſten Ausll. durchaus verworfen worden. Paulus muß ſagen, Abraham ſey Vater der Beſchneidung für die welche nicht nur beſchnitten ſeyen ſondern auch den Glauben haben, welchen er ſchon in der Vorhaut hatte. Dieſen Sinn geben unſre Worte, ſobald wir den Artikel vor στοιχοῦσιν wegdenken, und dieſen haben einige Aeltere, und die meiſten Neueren, ſo wie alle Neuſten — Schrader ausgenommen — als den richtigen erkannt. Den Artikel haben Reiche, Köllner zu rechtfertigen, Fritzſche ſeine Entſtehung zu entwickeln geſucht; aber wahr wird immer bleiben, daß er eigentlich fehlen ſollte, durch irgend eine Nachläſſigkeit des Schreibenden hereingekommen ſey. Die Annahme dieſer Deutung kann ſein Daſein nicht verhindern, denn ſie wird durch Zweck und Zuſammenhang der

*) Die Griechen ſind nehmlich in der Stellung der Negation nichts weniger als genau, ſo daß ſich kaum möchte ſagen laſſen was möglich ſey und was nicht. Hier einige Beiſpiele: 1) iſt ein Adjektiv zu verneinen, das von einer Präpoſ. regiert wird, ſo ſteht die Neg. gewöhnlich vor der letztern, Thuk. I, 141. πελοποννήσιοι πολεμεῖν μὴ πρὸς ὁμοίαν ἀντιπαρασκευὴν αδύνατοι. II, 102. ἐλπὶς δὲ καὶ πάσας οὐκ ἐν πολλῷ τινὶ ἂν χρόνῳ τουτο παθεῖν. 2) Wo τις beim Verbo ſteht, das zu verneinen iſt, ſtellen ſie die Neg. vor τις Statt vor das Verbum, Xen. Hell. VI, 4. 2. εἰ μή τις ἐφὴ αὐτονόμους τὰς πόλεις εἶναι Statt εἴ τις μὴ ἐφὴ. Plat. Crat. S. 433. C. εἰ μή τι καλῶς ἐτέθη. Rep. V. S. 473. A. IX. S. 579. D. νῦν εἰ μή τῳ δοκοῖ. Ja ſogar ὅστις durch die Negation getrennt Thuk. IV, 14. ᾧ μή τινι καὶ αὐτὸς ἔργῳ παρῆν. 3) Die Conjunktion zwiſchen die Neg. und das Verbum geſtellt, zu welchem ſie gehört, Thuk. VI, 18. τὸν προσχοντα οὐ μόνον ἐπιόντα τις ἀμύνεται, ἀλλὰ καὶ μὴ ὅπως ἔπεισι προκαταλαμβάνει. 4) Die Negation vor den Artikel geſtellt Statt hinter denſelben Thuk. IV, 92. οἱ καὶ μὴ τοὺς ἐγγὺς ἀλλὰ καὶ τοὺς ἄποθεν πειρῶνται δουλοῦσθαι. Wer ſich dies erlaubte müßte wohl auch ſchreiben können: τοῖς οὐκ ἐκ περιτ. μόνον für οὐ τοῖς — μόνον.

Stelle gebieterisch gefordert. Wenn nun aber P. sagt, Abr. sey Vater der Beschneidung für diese, so liegt darin offenbar der Gedanke, für alle übrigen sey er es nicht. Und das kann er auch sagen, denn beschnitten sind sie zwar wie die Aegypter und Ismaeliter, aber nicht mit der Beschneidung Abrahams, welche ein Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens ist. Denn da sie diese nicht haben, haben sie auch das Siegel derselben nicht, und sind nicht Abr. Kinder, ein Prädicat das nach Gal. III, 7. nur τοῖς ἐκ πίστεως zukommt.

V. 13. Zum Subjekt ἡ ἐπαγγελία wird als Apposition hinzugesetzt τὸ — κόσμου, der Artikel beim Infinit. ist daher ganz in der Ordnung, vgl. Herm. z. Soph. Aj. 114., vor κόσμου aber nach ABCDFGH. Dam. von Griesb., Lachm., Fritzsche, mit Recht ausgeworfen, wie denn auch der paul. Sprachgebrauch seiner nicht bedarf. κληρονόμον εἶναι, Erbe seyn, das hebr. נחל, übertragen auf die Erlangung und den Besitz der Güter des Messiasreiches. Daß das Merkmal der Erlangung durch Erbschaft nicht in jeder Stelle wo κληρονομεῖν und κληρονομία bei P. vorkommt, scharf hervortrete, mag zugegeben werden; daß es aber für ihn aus dem Begriffe nicht verschwunden sey, lehren Stellen wie VIII, 17. Gal. III, 29. Aber was heißt κόσμος? Bei Paulus, wenn nichts dabei steht, 1) das Weltall (Röm. I, 20. 1 Kor. VIII, 4. Eph. I, 4. 1 Kor. XIV, 10.) überhaupt alle Dinge Gal. VI, 14.; 2) der Erdkreis (Röm. I, 8. 1 Kor. V, 10.); 3) die Bewohner der Welt (1 Kor. IV, 9.), besonders der Erde, die Menschheit (Röm. III, 19. V, 12. [?] XI, 12. 15. (im Gegensatz gegen die Juden). 1 Kor. IV, 13. 2 Kor. I, 12.; bisweilen mit der Nebenvorstellung der Verderbtheit, doch dies gewöhnlich mit Beisatz. 4) Güter und Angelegenheiten dieses Lebens (1 Kor. VII, 31 ff.). An unserer Stelle entweder der Erdkreis, oder, worauf rabbinische Stellen bei Wetstein u. A. hindeuten, die Welt. Von jenem faßt es unter den neusten Ausll. Köllner, von dieser mit Hinblick auf die Erwartung der messianischen Weltherrschaft, an der die Gläubigen Antheil nehmen sollen, Reiche, de Wette, Meyer, Fritzsche. Aber wo wurde Abraham eine solche Verheißung gegeben? In der Genesis nicht, selbst הָאָרֶץ, was zweideutig seyn könnte, steht nirgends allein, sondern XII, 7. XV, 18. הָאָרֶץ הַזֹּאת, an der zweiten Stelle mit nachfolgender Grenzbestimmung; XIII, 15. כָּל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־אַתָּה רֹאֶה, und auch die LXX drückt sich hier ganz bestimmt aus. Mißverstand also war unmöglich. Absichtliche Verfälschung läßt sich nicht annehmen; denn so willkührlich auch manchmal der Gebrauch erscheine, den P. von alttestamentischen Stellen macht, so ist doch gewiß er selbst immer über-

zeugt, sie besagen oder beweisen das was er daraus ableitet. Aber die Hoffnungen des Volks waren seit der Zeit der Propheten und des Exils gar sehr gestiegen, und umfaßten nichts geringeres als Weltherrschaft unter dem Messias, so daß Paulus leicht und ganz im Geiste seiner Zeit annehmen konnte, schon dem Abraham sey diese verheißen worden, um so mehr als er gewiß die Stellen nicht nachsah, und überdies die Worte ἢ τ. σπέρματι αὐτοῦ hinzugefügt hatte. Ob nun gerade jene Stellen buchstäblich dies enthielten, darauf kam wenig an. Diese Ansicht bietet sich dem Ausleger der für kein System interpretirt, als einfach und richtig dar. Andere haben andere Wege gesucht; zuerst, damit P. nicht etwas unrichtiges sagte, haben sie ihn auf die Verheißung von der Beglückung aller Völker Gen. XII, 3. XVIII, 18. XXII, 18., die dann auch seinem Sohne (XXVI, 4.) wiederholt wird, Rücksicht nehmen lassen, was schon sehr zweifelhaft erscheinen mag, da diese Stellen doch gar keiner κληρονομία erwähnen. Darum hat eben in dieser Beglückung selbst Origenes die κληρ. finden wollen, womit Corn. a Lap. einstimmt; auch Mel. und Heum. tragen ähnliche Gedanken vor. Das Unrichtige fällt in die Augen. Beza versteht alle Völker, deren Herr Abraham dadurch werde, daß er ihr geistlicher Vater sey; aber davon steht wieder nichts in jenen Verheißungen. Grotius meint das Land Kanaan mit den Ländern der übrigen Abrahamiden, also doch einen ziemlichen (!) Theil der Erde; Cramer stimmt bei, doch giebt er zu, daß die anfänglich nur Kanaan bedeutende Verheißung in spätern Zeiten weiter ausgedehnt worden sey; Ch. Schmidt fügt in höherm Sinne noch das himmlische Kanaan hinzu. Semler nennt die weite Ausbreitung des Volks eine Art von Besitz; noch andere wollen gar nur Glückseligkeit und hohe Güter dabei denken, bloß zukünftige Calov, Carpzov, gegenwärtige und künftige S. Schmidt, Glückseligkeit überhaupt oder zukünftige der hier sehr ausführliche Flatt. Zu den Völkern der Erde kehrt Tholuck zurück. Andere wieder anders. Ein Meinungsgewirr, wie mir scheint, ohne Noth. — Im Prädikat denkt man am besten ἐγένετο hinzu. Sie ist geworden τῷ Ἀβρ. ἢ τῷ σπ. αὐτοῦ Es fragt sich wer das σπέρμα sey? Nimt man das Empfangen der Verheißung und diese selbst in eigentlichstem Sinne, so kann nur an seinen Sohn und Enkel gedacht werden, denn nur diese erhielten die Verheißungen; und daß dies das Richtige sey, dafür spricht 1) der ganze Zusammenhang, der es mit späteren Zeiten gar nicht zu thun hat, 2) daß der Satz, die Verheißung sey ihm gegeben worden οὐ διὰ νόμου ἀλλὰ διὰ δικαιοσ. πίστεως, nur in diesem Falle diejenige Evidenz hat, welche ihr der Ap. ohne Zweifel beilegt, in Bezug auf alle nachmosaischen

Verheißungen dieser Evidenz entbehren würde. Zwar könnten die Worte: ἡ ἐπαγγ. δόδη τῷ σπ. wohl auch bedeuten: sie wurde dem Saamen gegeben als dem künftigen Empfänger der Erbschaft; aber dann träte in Bezug auf die leibliche Nachkommenschaft sofort die Ungewißheit ein, ob sie nicht vielleicht ihrer Gesetzerfüllung wegen das Erbe empfangen solle, in Bezug auf Christum aber, an den Olshausen wegen Gal. III, 16. gedacht hat, die Unwahrscheinlichkeit daß er diesem eine δικ. πίστ. beilegen solle. Ich denke also nur an die nächsten Nachkommen Abrahams. Weil nun im Folg. mit αὐτὸν fortgefahren, also auf das σπέρμα gar keine Rücksicht genommen wird, so müssen wir annehmen daß P. des letzteren nur nebenbei erwähne, weil ja doch auch dieses die gleichen Verheißungen erhalten hatte, sein Hauptaugenmerk aber fortwährend auf Abraham gerichtet behalte; wie auch ganz natürlich war, da er Theils im ganzen Kap. nur von diesem handelt, Theils nur von ihm die δικ. πίστ. mit ausdrücklichem Zeugnisse der Schrift belegen konnte; und ich kann mich daher nicht entschließen mit Fritzsche auf beide Wörter gleichen Nachdruck zu legen, um so weniger als P. in diesem Falle wohl nicht ἡ sondern οὐδὲ geschrieben haben würde. Νόμος ist gewiß nur vom jüdischen Gesetze zu verstehn, Theils weil, wie oft gesagt, P. nur dies als göttliches Gesetz erkennt, Theils weil jeder Gedanke an Gesetz überhaupt, wovon es Koppe und Rosenm. verstehn, diesem Zusammenhange fremd ist. Wenn er nun sagt, die Verh. sey Abr. οὐ διὰ νόμου zu Theil geworden, so ist darin nichts anderes enthalten als was er, wenn der affirmative Gegensatz nicht wäre, auch hätte so ausdrücken können: χωρὶς νόμου αὐτῷ ἐγένετο. Auf dem Boden der Geschichte fußend will er lehren daß das Gesetz, welches noch gar nicht vorhanden war, also auch noch weder erfüllt noch übertreten werden konnte, auf die Ertheilung der Verh. gar keinen Einfluß gehabt, dieselbe auf keine Weise vermittelt habe. Unnöthig sind daher alle die Versuche διὰ νόμου durch per justitiam legis (Calov., Bengel, A.), per opera legis (Beza, Flatt, A.), sub conditione observandi legem (Grotius), und sonst auf andere Weise zu erklären, und ganz unrichtig Scholz's Uebersetzung: wegen des Gesetzes. δικαιοσύνη πίστεως ist bekannt; aber zu fragen bleibt, einmal, ob denn P. hier nicht von der Geschichte abweiche, nach der ja doch die Verheißung dem Glauben vorausgehe? und dann, warum er nicht lieber sage διὰ χάριτος, um die freie Gnade als einzige Ursache derselben darzustellen? Auf das erste kann man antworten, daß allerdings das angezeigte Verhältniß habe Statt finden müssen, da der Glaube an die Verheißung nothwendig später sey als die Verheißung selbst; daß aber auch nach seiner δικαίωσις die Verheißung neue Bestätigung

erhalten habe. Auf das zweite, daß es hier im Zwecke des Apostels liege, zu zeigen was auf menschlicher Seite zu Erlangung des Heils geschehen müsse, und daß überdies, da die δικ. π. ein Geschenk der göttlichen χάρις ist, er dem Wesen nach das Nehmliche sage, als wenn er gesagt hätte, er habe die Verheißung διὰ χάριτος erhalten. Was nun zuletzt den Zusammenhang unsers V. mit dem vorhergehenden betrifft, so lehrt uns die Part. γάρ, die nun einmal nicht neque vero (Koppe) oder neque porro (Tholuck) bedeuten kann, daß der Ap. einen vorangehenden, und zwar wahrscheinlich unmittelbar vorangehenden Gedanken begründen oder erläutern wolle. Wiefern aber der Hauptinhalt von V. 10—12. die Nachweisung war, daß die δικαιοσύνη von der Beschneidung unabhängig und einzige Frucht der πίστις sey, scheint der hier vorgetragene Gedanke eine solche Begründung oder Erläuterung nicht enthalten zu können, und aus diesem Scheine sind die falschen Erklärungen der Partikel hergeflossen. Aber der Schein ist trüglich, und die Bedeutung der Part. kann nicht aufgegeben werden. Man hat daher die Verbindung nicht mit jenem Hauptgedanken, sondern, wie ich früher schon gethan, und auch Köllner, Meyer, Fritzsche thun, mit dem letzten Gedanken zu machen. Dieser war: Abraham ist Vater aller Gläubigen, auch von den Juden nur derer die zur äußern Berufung die innere Glaubensähnlichkeit hinzufügen. Damit nun der Gedanke, der Glaube mache zu seinen Söhnen, also auch zu Erben mit ihm, nicht aber das Gesetz, ihm zugestanden werden müsse, zeigt er daß auch die Frucht der Sohnschaft, nehmlich die Theilnahme an der κληρονομία nur vom Glauben abhange, sowie die erste Ertheilung an Abraham nur aus ihm geflossen sey. Und als Exposition des Gedankens: Nur der Gläubigen Vater ist Abraham, wird unser Vers ganz richtig mit γὰρ an Vers 12. angeknüpft.

V. 14. P. liebt die apagogische Beweisführung, setzt daher gern eine seinen Sätzen widersprechende Behauptung, um zu zeigen daß ihre Annahme einen andern von ihm als unwidersprechlich angesehenen Satz aufheben würde, vgl. Gal. II, 21. III, 18. al. Dies thut er auch hier. Zum Beweise des Satzes daß die Verheißung nicht durch das Gesetz sondern durch die πίστις als freies Geschenk Gottes vermittelt worden sey, giebt er anstatt der bloßen Nachweisung des Früherseyns der Verheißung, eine theologische Begründung durch die Darstellung, wohin es führen würde, wenn man das Erbe vom Gesetz abhängig denken wollte. Daß νόμος das mos. Gesetz bezeichne, wird immer mehr anerkannt, und ist gewiß das Richtige; οἱ ἐκ νόμου, das Subjekt des Vordersatzes *) kann

*) Glöckler's Annahme nehmlich, es sey κληρόνομος zu ergänzen, ist

nur diejenigen bezeichnen, welche unter dem Gesetze stehn, in dieser ihrer Eigenschaft betrachtet, gerade wie V. 12. οἱ ἐκ περιτομῆς die der Beschneidung Theilhaftigen bezeichnet, und weder die Befolgung des Gesetzes, die allerdings in dem hier angenommenen Falle gefordert werden würde (Heum., Koppe, Scholz, A.), noch das ἐργάζεσθαι V. 4. (Tholuck), wird durch den Ausdruck angedeutet, indem, wie namentlich Fritzsche völlig richtig bemerkt, P. hier nur das Dilemma im Sinne hat: die κληρονομία kommt entweder ἐκ νόμου oder ἐκ πίστεως. Er hätte daher seinen Vordersatz auch so ausdrücken können: εἰ γὰρ ἐκ νόμου ἡ κληρονομία. Sinn: wenn das Gesetz Vermittlerin oder Bedingung des Erbes ist. Im Nachsatze: κεκένωται — ἐπαγγελία, bedeutet κενοῦν leer machen, eitel, nichtig machen, seines Werths oder seiner Kraft und Gültigkeit berauben, vgl. 1 Kor. IX, 15. 2 Kor. IX, 3. beſ. 1 Kor. I, 17. καταργεῖν eben dies, vgl. III, 3. 31. Der Glaube ist eitel geworden, die Verheißung hat ihre Gültigkeit oder ihren Werth verloren. Wir fragen hier 1) was für eine πίστις ist gemeint? 2) wiefern findet diese Behauptung Statt? Auf die erste Frage antwortet Erasmus: es ist die fides des verheißenden Gottes, die durch Unmöglichkeit der Erfüllung vernichtet wird, und einige Ausleger scheinen es mit ihm zu halten; aber bei π., so kahl hingestellt, kann Niemand an die göttliche πίστις denken. Theod., Cornel. a Lap., Grot., A.: der Glaube Abrahams; aber diese Erklärung ist zu eng; einzig richtig wird seyn, π. im gewöhnlichen Sinne zu nehmen. 2) Wenn die κληρονομία an Erfüllung des Gesetzes geknüpft ist, so kann Glaube und Verheißung in zwei Rücksichten vernichtet werden, sowohl im Falle der wirklichen Erfüllung, weil dann, wo der Mensch um seines Verdienstes willen die κλ. von der göttlichen Gerechtigkeit fordern kann, der Glaube nicht mehr nothwendig, die Verheißung dessen was Gott leisten muß, keine Erweisung seiner Gnade mehr seyn würde, und so fassen es Chrysost., Heum., Cramer, Morus, Koppe, Rosenm.; als auch wenn diese Erfüllung von den Menschen nicht geleistet wird, indem es dann nichts hilft, daß Gott versprochen hat und der Mensch daran glaubt, da eine Bedingung dabei ist, die er nicht erfüllen kann, und so Erasm., Beza, u. A. Der ersten Erklärung steht nicht nur das entgegen, daß ἐπαγγελία in prägnantem Sinne genommen werden muß, um einen richtigen Gedanken zu erhalten; denn nicht als Versprechen, sondern als Gnadenerweisung wird die Verheißung zu Nichte, wenn das Verheißene um der

---

eine von den vielen weder in Sprache noch Zusammenhang begründeten Behauptungen die sein Commentar enthält.

Werke willen geschieht; sondern auch daß P. den Fall der Erfüllung gar nicht als möglich denkt, was seit III, 20. wohl zu bedenken ist, und mehr noch daß V. 15. dann in gar keine Verbindung mit V. 14. zu bringen ist. Gegen die zweite findet keine Einwendung Statt. Ich nehme sie daher an. — Nun scheint P. so zu argumentiren: Kommt das Erbe durchs Gesetz, so ist Glaube und Verheißung nichtig. Nun aber kann dies nicht seyn, der Glaube, dem in der Schrift so hoher Werth beigelegt, und Abrahams Rechtfertigung zugeschrieben wird, kann nicht eitel, die Verheißung des wahrhaftigen Gottes nicht trüglich seyn; also kann auch die Erlangung des Heils nicht an eine Bedingung geknüpft seyn, welche diese Folgen haben würde. Ist aber nicht das Gesetz Bedingung, so muß es der Glaube seyn.

V. 15. Der Beweis des Satzes: κατήργηται ἡ ἐπαγγελία. Ὁ νόμος ὀ. κατεργ. ὀργήν, als göttlicher Zorn, aus I, 18. II, 8. bekannt. Das Gesetz bewirkt denselben; fragen wir, wodurch? so werden wir nur antworten können: dadurch daß es nicht erfüllt wird, vielmehr den Menschen zur Uebertretung reizt. Auch der Ap. kann nach den Belehrungen die er K. VII. über den Einfluß des Gesetzes auf den sittlichen Zustand des Menschen giebt, die Sache nicht anders gedacht haben. Ist daher im nächsten Satze: οὗ — παράβασις, γὰρ die rechte Lesart, so werden wir zugestehn müssen, daß er darin nicht sowohl beweise daß das Gesetz den Zorn wirke — denn daraus daß ohne Gesetz keine παράβασις Statt findet, folgt dies nicht —, als vielmehr, das das Gesetz denselben wirke, und nichts anderes. Dann scheint er so zu argumentiren: Wo kein Gesetz ist, da ist auch keine παράβασις, nicht: keine Sünde, denn diese ist auch im Zustande der Gesetzlosigkeit vorhanden, sondern keine Uebertretung, denn Uebertretung setzt ein Gesetz voraus. Wo aber keine Uebertretung, da kann auch kein Zorn, keine Strafgerechtigkeit daseyn, da auch diese nur den Uebertreter treffen kann. Nun aber ist die göttliche ὀργὴ unleugbar da; also muß das Gesetz es seyn welches sie hervorgerufen hat. Aber recht an diese Stelle gehörig kann man diese Argumentation wohl schwerlich nennen. Nun bieten ABC. Copt. Syr. phil. in marg. Theod. Theoph. Ambr. Or. lat. δὲ für γάρ, was Lachm. und Fritzsche aufgenommen haben, Reiche und Meyer um des Verdachts willen verwerfen, daß der scheinbare Mangel eines caussalen Zusammenhangs die Aenderung erzeugt haben könne, was freilich eben so möglich ist, als die Versuche mancher Ausll., γὰρ selbst autem u. dergl. bedeuten zu lassen. Was Sinn und Zusammenhang anlangt, so kann dann P. nur so gedacht haben: hängt das Erbe vom Gesetze ab, so ist die Verheißung dahin, denn das Gesetz wirkt nichts als Zorn; wo aber kein Gesetz ist,

da findet auch keine Uebertretung Statt, also auch kein Zorn; da also ist ein Walten der rechtfertigenden und beseligenden Gnade möglich, kann also auch das Erbe verliehen werden; so daß P. mit diesem Satze zum Hauptgedanken V. 14. zurückkehrt. Nun ist dies sehr zweckmäßig, die Auktorität aber für diese Lesart gut, ich glaube daher daß sie anzunehmen und in Folge dessen so zu interpretiren sey, wie eben von mir geschehn ist.

V. 16. Der erste Theil dieses V. wird fast durchgängig *) als der Schluß betrachtet, worin der Ap. den affirmativen Theil von V. 13., den er bisher bewiesen hat, als Folgerung aus der voranstehenden Argumentation herleite. Daß er dies thun konnte, liegt am Tage; daß er es aber nicht thue, scheint mir aus Folgendem hervorzugehn: 1) διὰ τοῦτο ist nicht eigentlich das Zeichen der aus den Prämissen abgeleiteten Schlußfolge, sondern wo es sich auf Vorhergehendes bezieht, Andeutung einer aus einer Gedankenreihe oder angeführten Thatsachen gezogenen Folgerung, vermöge seiner Bedeutung: wegen dieser Ursache, aus diesem Grunde; dagegen aber scheint zwischen διὰ τοῦτο und ἵνα eine enge Verbindung Statt zu finden, welche darauf deutet daß τοῦτο erst im Folgenden erklärt werden solle. 2) Es ist gar nicht die Art des Ap., einen Satz den er bereits völlig ausgesprochen und dann mit Gründen befestigt hat, noch einmal als Schlußsatz vorzutragen, vielmehr, wenn er es nicht ganz dem Leser überläßt den Schluß zu ziehn, kehrt er nur auf eine ähnliche Weise dahin zurück, wie er im letzten Theile von V. 15. gethan zu haben scheint. 3) Der folgende Satz ist nicht der wirkliche Schluß aus dem Obigen, vielmehr wird dieses nun schon als unumstößlich festgehalten, um nach der bekannten Weise unsers Ap. die Zwecke auszusprechen, um deren willen Gott diese Anordnung getroffen habe. Ich verbinde daher τοῦτο und ἵνα, und übersetze: Darum —, damit u. s. w. Ein Verbindungswort war hier nicht nöthig. Nun wird im ersten Gliede das Fehlende verschiedentlich ergänzt, ἡ ἐπαγγελία oder ἡ κληρονομία γίνεται, κληρονόμοι εἰσίν u. s. f. Die erste Ergänzung wäre die natürlichste wegen V. 13. wenn nicht nachfolgte: εἰς τὸ — ἐπαγγελίαν, wodurch sie wie mir scheint unerträglich wird, gleichviel ob ἡ ἐπαγγ. ausgesprochen sey oder nicht. Man würde also eine der beiden andern angeführten wählen müssen, wenn man nicht vorziehn sollte zu urtheilen, P. habe absichtlich nichts geschrieben, weil er einige Unbestimmtheit übrig lassen, den Begriff dessen was aus der πίστις komme, möglichst weit und um-

*) Nur Scholz scheint davon abzuweichen, indem er übersetzt: Darum durch den Glauben, auf daß es aus Gnade geschehe, und erklärt: Die Verheißung ward darum an den Glauben geknüpft, damit u. s. w.

faſſend erhalten wollte. Im zweiten Gliede iſt ἦ oder beſſer γένηται zu ergänzen, die ganze Stelle ſehr ähnlich mit 2 Kor. VIII, 13. κατὰ χάριν aber erfolgt das Heil, wenn es dem Menſchen nicht gegeben wird als Lohn ſeines Verdienſtes, ſondern als Geſchenk, aus bloßer Gnade (vgl. V. 4.). Nachdem alſo P. im Obigen bewieſen hat, daß das Heil welches Gott der Menſchheit — dem Saamen Abrahams — verheißen habe, einzig an den Glauben geknüpft ſey, ſtellt er nun als Grund warum dies geſchehn, die göttliche Abſicht auf, es aus Gnaden zu verleihen. Fragen wir weiter nach dem Grunde, warum Gott es aus Gnaden ertheilen wollen, ſo antwortet uns P. in den nächſten Worten: εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τ. ἐπαγγ. π. τ. σπ., damit die Verheißung für den ganzen Saamen zuverläſſig, unwandelbar wäre, d. h. gewiß in Erfüllung gehn möchte. Wäre nehmlich ihre Erfüllung an's Geſetz, alſo an menſchliche Leiſtung geknüpft worden, ſo hätte ſich Gott gleichſam ſelbſt die Hände gebunden, wiefern er ſie nur noch denen hätte halten können, welche das Geſetz erfüllten, d. h. Niemanden, da Niemand das Geſetz erfüllt hat oder erfüllt, ſeine Gerechtigkeit aber, von welcher in dieſem Falle die Gewährung abhing, ſich nicht beugen ließ. Da ſie aber vermöge der Anknüpfung an den Glauben von der Gnade abhängig geworden iſt, die Gnade aber durch die menſchliche Sünde nicht gebunden wird, ſo hat ſich Gott auf dieſe Art die Möglichkeit geſichert ſein gegebenes Wort zu halten, und ſo wird durch dieſe göttliche Anordnung die Verheißung eine unumſtößliche, ihre Erfüllung allen denen verbürgt, welche dieſe Bedingung, des πιστεύειν ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ (V. 5.), zu leiſten ſich bequemen. Konnte nun auch ſchon der Beiſatz παντὶ nach dem bisher Geſagten deutlich genug darauf hinweiſen, wer unter dem σπ. zu verſtehn wäre, ſo hält er es doch, und gewiß nicht ohne Grund, für nöthig, ſich auch hier darüber zu erklären. Daher die Worte οὐ τῷ — πίστεως Ἀβραάμ. Hier ſind τὸ ἐκ τ. ν. σπέρμα die leiblichen Nachkommen, doch an dieſer Stelle nicht alle und jede, ſondern bloß die Gläubigen unter ihnen *); τὸ ἐκ π. Ἀβρ. diejenigen, welche

*) Köllner will dieſe Unterſcheidung nicht anerkennen. Hier ſeine Gründe: 1) erſt hier ſcheine die V. 9. aufgeworfene Frage ganz entſchieden zu werden. Keineswegs, ſie iſt längſt entſchieden. 2) es werde nichts hinzugeſetzt, was auf einen ſolchen Unterſchied hindeute. Das iſt wahr, aber es war nicht mehr nöthig, nachdem P. im Obigen deutlich genug dargeſtellt hat — wenn auch nicht ſo beſtimmt ausgeſprochen wie Gal. III, 7. —, daß er als wahres σπ. Ἀβρ. nur die Gläubigen anerkenne. 3) es ſtehe ausdrücklich παντὶ, was alle Juden mit begreife. Das aber iſt's eben worüber wir verſchiedener Meinung ſind, kann alſo nicht als Grund für oder wider eine der beiden Anſichten aufgeſtellt werden. 4) der Ap. deute III, 1. darauf hin,

das Gesetz nicht haben, noch leiblich von Abraham abstammen, sondern bloß durch die Verwandtschaft des Glaubens seine Kinder sind *). Der angefügte Relativsatz ὅς — ἡμῶν gehört nicht zum eigentlichen Gange der Darstellung, scheint aber den Zweck zu haben, den Gedanken: Alle welche den Glauben haben, sind Abrahams Kinder, nochmals einzuschärfen. Er könnte auch diese Form haben: ἐστι γὰρ Ἀβρ. πάντων ἡμῶν πατήρ, und hier wäre γὰρ explikativ.

V. 17. Um den Gedanken: Er ist unser aller Vater, zu begründen, fügt P. noch ein Citat hinzu, wörtlich nach der LXX aus Gen. XVII, 5. An ihrem Orte enthalten diese Worte nichts als Ankündigung großer leiblicher Nachkommenschaft, P. nimmt sie in dem Sinne, in welchem er überhaupt vom Saamen Abrahams zu sprechen pflegt. Ob man dies Citat in Klammern einschließe oder nicht, macht wenig Unterschied; wenn es geschieht, so geschieht es darum, um die Verbindung der letzten Worte von V. 16. mit κατέναντι — θεοῦ, welche ohne Zweifel Statt findet, dadurch anzudeuten **). In diesem Beisatze ist zuerst die Lesart ἐπίστευσας (FG. Syr. Erp. It. al.) viel zu wenig begründet, um unsre Aufmerksamkeit in irgend höherem Grade auf sich zu ziehn, die gewöhnliche aber, ἐπίστευσεν, nöthigt zur Anknüpfung des Ganzen an die letzten Worte von V. 16. Was ferner die Construktion anlangt, so dürfen wir ein Paar ganz verfehlte Erklärungen derselben bei älteren Ausll. mit Stillschweigen übergehn, um nur diejenigen zu prüfen, welche sich in der neueren Zeit noch geltend gemacht haben. Dahin gehört die

---

und lehre K. IX — XI. ausdrücklich daß noch alle Juden gläubig werden sollen. Das lehrt er aber nicht, selbst πᾶς Ἰσραὴλ (XI, 25.) kann nicht alle Individuen bezeichnen, da P. selbst den Untergang eines Theils von ihnen zugesteht; aber lehrte er es auch, so würde doch daraus nichts folgen, indem auch diese Alle dann immer nicht als leibliche Nachkommen, sondern als geistige Söhne Abrahams durch den Glauben zum Heil gelangen würden. Ich bleibe daher bei der oben aufgestellten Meinung, für die auch Fritzsche sich erklärt hat.

*) Die Verbindung des Genitivs Ἀβραάμ mit πίστεως wird von Fritzsche — ohne Angabe von Gründen — verworfen, und dafür vor demselben σπέρματι ergänzt, aber ich gestehe daß mir diese Ergänzung, und die Trennung des Genit. von dem Worte bei dem es steht, so hart erscheine, daß ich sie nicht annehmen könne, bis mir die Unmöglichkeit der natürlicheren Verbindung mit schlagenden Gründen, die ich nicht entdecken kann, erwiesen sey.

**) Wenn Fritzsche im Widerstreit mit der gewöhnlichen Ansicht die Einschließung verwirft, weil in den nächsten Worten auf die Schriftstelle Rücksicht genommen werde, so glaube ich daß er zu weit gehe; denn diese Rücksicht, die immer nur eine entfernte ist, kann Statt finden, auch wenn man dem Leser die Uebersicht des grammatischen Zusammenhangs durch Beifügung jener Zeichen erleichtert.

von Glöckler, der κατέναντι θεοῦ οὗ ἐπίστ. als ganz regelmäßige Attraktion für ὃν ἐπίστευσεν angesehn wissen will, was freilich recht angenehm wäre, aber nur darum nicht annehmbar ist, weil P. hier nicht zu sagen hatte ὅτι Ἀβρ. ἐπίστευσε θεόν, d. h. er glaubte daß Gott sey, sondern hier wie im ganzen Kap. auf das Α. ἐπ. τῷ θεῷ (V. 3.) zu blicken hatte. Eine zweite ist die von Schmid *) vorgeschlagene, von de Wette und Meyer gebilligte, daß zu construiren sey: κατ. θεοῦ κατέναντι οὗ ἐπ. Man stützt sich auf einen allerdings Statt findenden Gebrauch, nach welchem eine vor dem Relativ zu wiederholende Präp. nicht selten ausgelassen wird (Matth. Gr. S. 1192., wo sich verschiedene Beispiele hinzufügen ließen.). Ich will dies, obwohl es so wie hier ohne Beispiel wäre, doch nicht für so unmöglich halten wie Reiche gethan hat, aber nothwendig ist auch diese Annahme nicht, da die Art der Attraktion, welche von Bengel, Benecke, Reiche, Köllner, Fritzsche angenommen wird, nehmlich bei einem Verbo das nicht den Akk. nach der Regel, sondern den Dativ regiert, obgleich selten, doch nicht ohne Beispiel ist (Fritzsche giebt Plat. Protag. S. 361. E. Rep. VII, S. 531. E.), und daher auch hier als obwaltend betrachtet werden darf. Sind wir nun über die Construktion im Klaren, so haben wir nach dem Sinne zu fragen. Hier sagt nun Chrys. τὸ κατέν. ὁμοίως ἐστίν, und findet den Sinn: so wie Gott nicht in buchstäblichem sondern figürlichem Sinne, und geistlich unser Vater sey, so auch Abraham; und eben so Theoph., ähnlich Theod., Erasmus, Pareus, neuerlich Glöckler. Diese Bedeutung aber läßt sich gar nicht erweisen. Augustins Bemerkung: **significavit fidem in interiore homine esse in conspectu dei, non in ostentatione hominum, sicuti est carnis circumcisio**, würde nur bei Wiederholung des κατέναντι Statt finden, das erste auf V. 16. bezogene nicht mit umfassen. Beza (**i. e. cognatione spirituali, quae coram deo locum habet, et deo nos gratos reddit**) will soviel sagen, da er nicht schlechthin Vater, sondern Vater vor Gott sey, so sey er es nicht leiblich, sondern geistlich; womit Ch. Schmidt (vielleicht auch Carpzov) ohngefähr überein stimmt. Semler setzt nach Bengel's Vorgang das „vor Gott" darein daß diese Nachkommenschaft vor Gott d. h. in Gottes Rathschluß und Allwissenheit schon dagewesen, ob sie auch in der Wirklichkeit noch nicht erschienen. Eben dafür hat Olshausen sich entschieden; aber obwohl die Worte das bedeuten könnten, spricht doch P. nicht von jener Zeit, wo Abr. Saame noch nicht existirte, sondern von der ge-

*) Ueber die grammatisch richtige Erklärung von Röm. IV, 17. in der Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1831. H. 2. S. 142.

gewärtigen, indem er sagt: ὃς ἐστὶν π. π. ἡμῶν. Schleußner, Paulus, Scholz nehmen κατ. οὗ = ἀνθ' οὗ, aber mit Recht hat Fritzsche bemerkt, daß es dann heißen müßte π. οὗ ἐπίστ. θεῷ, nicht θεοῦ, darum daß er Gott geglaubt hat. Die Erklärungen: vi atque potestate divina (Koppe), nach Gottes Absicht oder Wollen (Cramer, Reiche, de Wette), lassen sich in der Bed. von κατέν. nicht begründen. Die von Meyer „coram deo coram quo credidit, Abraham ist vergegenwärtigt wie er Angesichts des ihm erschienenen Gottes steht, als π. π. ἡμῶν, und in conspectu dei gläubig geworden ist", ruht auf der Schmid'schen Construktion, und hat wieder den Fehler, daß sie unbeachtet läßt, daß P. nicht von der Zeit spricht, wo Abraham lebte, sondern von der gegenwärtigen. Sprachlich rechtfertigen läßt sich nur die von Böhme, Flatt, Tholuck, Köllner, Schmid, Fritzsche, vor Gott d. h. nach Gottes Urtheile, denn wie παρὰ und ἐνώπιον, so kann auch κατέναντι diese Bedeutung haben; und was den Sinn anlangt, so begreifen wir wie unserm Ap. Etwas darauf ankommen mußte, daß Abr. nicht nur nach menschlicher Meinung — wie die Juden sich für seinen Saamen ansahn —, sondern nach Gottes allein gültigem Urtheile, also in Wahrheit unser Vater sey. Darum behalte ich diese Erklärung bei. — Die nun folgenden zwei beschreibenden Participialglieder τοῦ ζωοπ. — ὡς ὄντα haben unter den Händen der Ausleger kein günstiges Geschick erlebt, indem man bald an den Worten allzu ängstlich deutete, bald mit gleicher Aengstlichkeit im Leben Abrahams die Momente aufsuchte, an welche P. als er sie schrieb gedacht haben möchte, und so sich und die Leser um den Genuß der schönen poetischen Beschreibung brachte, die er von der göttlichen Allmacht giebt. Jeder der unsern Ap. kennt, muß wissen, wie so oft er dem Namen Gottes Beschreibungen beifügt oder substituirt, welche dazu dienen gerade diejenigen Eigenschaften oder Wirkungen Gottes hervorzuheben, die unter den gegebenen Umständen gerade den meisten Eindruck machen, oder den eben ausgesprochenen Gedanken am stärksten motiviren (vgl. V. 5. 24. 2 Kor. I, 3. 9. II, 14. IV, 6. 14. VII, 6. al.). Hier nun will er den Glauben Abrahams preisen, der zu einer Zeit als nicht die mindeste Hoffnung auf Nachkommenschaft vorhanden war, dennoch dem Verheißungsworte Gottes: ich habe dich zum Vater vieler Völker gemacht, fest vertraute. Dies Vertrauen nun konnte nur auf der lebendigen Ueberzeugung von der Allmacht ruhen, die auch das unmöglich Scheinende möglich machen kann. Wenn er nun Gott als denjenigen bezeichnet, der die Todten lebendig macht, und das was gar nicht da ist, ruft als ob es sey — der einzig mögliche Wortsinn der beiden Glieder —, so erkennen wir

darin erstlich einen schönen Klimax, indem, wenn es groß ist, Todte zu beleben, es noch weit größer ist, Nichtseyendes als seyend zu behandeln, sodann einen klaren Hinblick auf die Verhältnisse unter denen Abraham glaubte, der schon Erstorbene an die Möglichkeit seiner Belebung — gerade wie P. selbst 2 Kor. (s. oben) seine Erhaltung von dem erwartet der Jesum von den Todten auferweckt hat —, der Kinderlose an die verheißene Vaterschaft vieler Völker, und werden zugleich einen Hinblick gewahr auf die großen Wunder der christlichen Zeit, da Gott Jesum von den Todten erweckt, und die so zuvor sein Volk nicht waren, zu seinem Volke gemacht hatte (IX, 25 f.). Werfen wir dann noch einen Blick auf die einzelen Worte, so werden wir in der Beschreibung ὁ καλῶν — ὄντα den erhabenen Ausdruck der Schöpfersmacht entdecken, welche die noch gar nicht vorhandenen Völker dem Geiste Abrahams vorgeführt hatte als wären sie, weil sie wußte daß sie ihnen Daseyn geben konnte, sobald die Zeit gekommen war. Diese einfache, der Sache angemessene Deutung habe ich nur bei Bengel und Meyer vorgefunden, denen ich mich hierin mit Freuden anschließe. Ihr am nächsten steht die von dem Schöpferworte selbst, welches das Nichtseyende wie Seyendes ins Leben ruft (Par., Schrader, Reiche, Köllner, de Wette), mit Bezugnahme auf Jes. XLI, 4. XLVIII, 13. Weish. XI, 26., und obwohl an allen diesen Stellen καλεῖν nicht schaffen, sondern herbeirufen bedeutet, liegt auch darin nichts unrichtiges, sobald man nur nicht, wie manche Ausleger, sich dahin verführen läßt ὡς ὄντα = εἰς τὸ εἶναι zu setzen, was durchaus unrichtig ist. Auch diejenigen welche wie Benecke und Olshausen erklären: der das Nichtseyende mit Namen nennt als sey es, obwohl sie sich zu sehr auf das Gebiet der Allwissenheit verirren, können noch nicht als ganz Fehlende bezeichnet werden. Dagegen die früher von Ch. Schmidt, Koppe, Böhme, A. angenommene, neustens von Fritzsche wieder emporgebrachte und nach Möglichkeit gestützte Erklärung des καλεῖν vom göttlichen Rufe zur ewigen Glückseligkeit, wobei dann τὰ μὴ ὄντα allgemeinere Bezeichnung für τοὺς μὴ ὄντας ist (1 Kor. I, 27 f.), kann ich, so gewiß die Worte dies bedeuten können, doch weder in Abrahams Geschichte noch im Zusammenhange unsrer Stelle motivirt finden, noch in einer Beschreibung der göttlichen Allmacht die Erwähnung dessen daß Gott die noch nicht Geborenen schon zum ewigen Heil bestimme, für passend anerkennen.

V. 18. Das Vertrauen auf den allmächtigen Gott, dessen im vorigen Verse gedacht worden ist, erscheint dem Apostel so stark und nachahmenswerth, daß er nicht unterlassen kann im folgenden Abschnitte dessen Stärke weiter zu beschreiben, beson-

ders durch Nachweisung der Hindernisse welche ihm entgegen gestanden. Die Anknüpfung durchs Relativ bei weiter entferntem Namen hat nichts auffallendes, da sie sich auch sonst nicht selten findet. ἐπίστευσε παρ' ἐλπίδα heißt eigentlich: er glaubte wider Erwarten, d. h. obwohl Niemand erwartete daß er glauben würde. Es kann aber in diesem Zusammenhange nur den von allen Auslegern angenommenen Sinn haben: Er glaubte wo nichts zu hoffen war, nehmlich menschlicher Ansicht und Berechnung nach. ἐπ' ἐλπίδι, auf Hoffnung hin, wie 1 Kor. IX, 10. ἐπ' ἐλπίδι ὀφείλει ὁ ἀροτριῶν ἀροτριᾶν, vgl. Röm. VIII, 21. *). Verschieden ist Hos. II, 20. für das hebr. לָבֶטַח. Es fällt in die Augen, daß Paulus hier die Gegensätze absichtlich aufgestellt hat, um die Vorstellung von Abrahams nach menschlicher Ansicht hoffnungsloser Hoffnung dadurch zu heben. Von den Worten εἰς τὸ γενέσθαι — ἐθνῶν sind drei Auffassungen denkbar, die objektive, die consequutive, die finale. Die erste, bei welcher das γενέσθαι dasjenige ist, was Abr. gehofft hat, ist die gewöhnlichste. Unter den Neueren findet sie sich bei Scholz, Benecke, Paulus, Schrader, Glöckler, Reiche, Köllner, de Wette. Von Seiten des Sinnes möchte sie sich annehmen lassen, denn Fritzsche's Bemerkung, daß dann der Ap. hätte müssen eine andere Schriftstelle nachfolgen lassen, kann ich nicht begründet finden, da der Gedanke mir gut zusammen zu hangen scheint: Er glaubte daß er der Vater vieler Völker werden sollte nach der Verheißung: So wird dein Saame seyn. Aber mit der Sprache weiß ich sie nicht zu vereinigen. Erstlich ist πιστεύειν mit εἰς und Inf. ganz beispiellos, was bei den vielen Gelegenheiten die, wie Meyer

*) Andere anders. Um nur der Neueren zu gedenken, verbindet Scholz ἐπ' ἐλπ. mit ἐπίστευσεν zu dem Sinne: er vertraute der Hoffnung; aber es liegt am Tage daß das Verbum hier absolute gesetzt seyn muß, um sein auf Gott gerichtetes Vertrauen zu bezeichnen; Benecke, Paulus, Schrader, Fritzsche: mit Hoffnung, aber obwohl ἐπί mit Dat. eine Hinzufügung bezeichnet, so könnte doch die Hoffnung nicht als etwas zur πίστις bloß Hinzutretendes sondern nur entweder als Grund oder richtiger als Folge derselben gedacht werden. Als Grund haben sie Reiche, Köllner, de Wette, wirklich gefaßt, aber nicht die Hoffnung war Grund seines Vertrauens, sondern das Vertrauen Grund seiner Hoffnung; er hätte nicht gehofft, hätte er nicht eine lebendige Ueberzeugung von Gottes Allvermögen gehegt. Noch weniger kann die Hoffnung mit de Wette als Bedingung der πίστις gedacht werden, indem der Ap. sich selbst widersprechen würde, wenn er einen bedingten Glauben Abrahams behaupten wollte. Meine obige Erklärung ist durch die zwei angeführten Stellen hinlänglich gerechtfertigt. Wie dem Ackersmann bei seiner Arbeit die Hoffnung des Erndteziels die Mühseligkeit erträglich macht, so ließ den Erzväter seine auf die πίστις gegründete Hoffnung, auf die er hinaus schaute, die vor Augen liegende Unwahrscheinlichkeit und Hoffnungslosigkeit übersehn.

richtig bemerkt, ſich dem Ap. dazu dargeboten hätten, wohl als ein Grund gegen dieſe Faſſung angeſehn werden darf. Sodann da πιστ. εἴς τι bedeutet: ſein Vertrauen auf Etwas richten oder gründen, ſo konnte man wohl ſagen π. εἰς τὸν θάνατον τοῦ χριστοῦ und ähnliches, nicht aber εἰς τὸ γενέσθαι τι, wenn dies ein gehoffter Gegenſtand iſt. Endlich aber hätte dann P. entweder das Pron. ganz weglaſſen oder ἑαυτὸν ſchreiben müſſen. — Die conſequutive Auffaſſung, ſonſt bei S. Schmidt, Erneſti, Böhme, Flatt, A. anzutreffen, iſt neuſtens wieder von Fritzſche ergriffen worden, doch dahin abgeändert, daß εἰς τὸ γενέσθαι nicht bedeuten ſoll: ſo daß er geworden iſt, ſondern: ſo daß er zu werden erwartete. Bei dieſer Form derſelben aber wird Etwas hinein gelegt, was in den Worten nicht enthalten iſt, der Begriff des Meinens oder Erwartens, bei der früheren die Erwähnung der Frucht von Abr. Glauben überflüſſiger Weiſe, und in der Schilderung dieſes Glaubens ſelbſt ganz ungehörig vorausgenommen, wozu noch kommt daß V. 22. die in Bezug auf ihn einzig wahre Frucht, nehmlich das λογισθῆναι εἰς δικαιοσύνην, an gehöriger Stelle ausgeſprochen wird, alſo P. ſelbſt das γενέσθαι πατέρα π. ἐ. nicht als ſolche angeſehn zu haben ſcheint. Gegen die finale Faſſung endlich hat man (Köllner, Fritzſche) eingewendet, daß dieſe Abrahams reines Gottvertrauen zu einem eigennützigen, lohnſüchtigen Streben herabwürdige. Dies würde allerdings der Fall ſeyn, wenn man die Worte von der Abſicht verſtehn müßte, um deren willen Abr. ſelbſt geglaubt; aber es iſt wohl auch möglich, eine Reflexion des Ap. ſelbſt darin zu finden, den Zweck bezeichnend welchen Gott bei der Fügung gehabt, daß er Abraham zu ſolchem hoffnungsloſen Glauben veranlaßte. Dadurch ſollte er ein Vater vieler Völker werden, nehmlich nach P. nicht der leiblichen Nachkommen, ſondern der Schaaren der Gläubigen, was er nicht geworden wäre, hätte nicht Gott ſein Leben ſo geordnet, daß er ohne menſchliche Ausſicht einzig Ihm vertrauen konnte und mußte. So Meyer nach Luthers u. A. Vorgange, und ich glaube es ſey dies das Richtige. Die Worte κατὰ τὸ εἰρημ. ſtehn in ſo enger Verbindung mit dem Satze ſelbſt, daß jeder Gedanke an Parentheſe verſchwinden muß. Sie enthalten ein Citat aus Gen. XV, 5., wo οὕτω ſich auf das Vorhergehende: Siehe gen Himmel und zähle die Sterne; kannſt du ſie zählen? bezieht, und ſollen uns lehren, was ihn zu dieſem Glauben bewogen habe.

V. 19. Die Auslaſſung von οὐ in AC. Syr. Erp. Copt. al. kann ſchlechterdings nicht (mit Paulus, Reiche, Olshauſen, Lachmann) gebilligt werden, da des folgenden affirmativen Gegenſatzes wegen der Hauptſatz eine Negation er-

fordert, dieſe aber nicht μή, ſondern bloß οὐ ſeyn kann. Und nicht ſchwach geworden im Glauben, beachtete er nicht ꝛc. d. h. ob er wohl wußte wie es damit ſtand, achtete er es doch nicht, weil er einen kräftigen, ungeſchwächten Glauben hatte. κατανοεῖν, gewöhnlich bemerken oder wahrnehmen. So überſetzt, würde dieſer Gedanke herauskommen: er wurde gar nicht gewahr wie es mit ihm und Sara ſtand, d. h. ſein Glaube war ſo ſtark, daß er die der Erfüllung entgegen ſtehenden Hinderniſſe nicht erblickte, und obwohl geſucht, würde derſelbe ſich wohl annehmen laſſen, wenn im Participialgliede die Stärke ſeines Glaubens affirmativ beſchrieben worden wäre. Jetzt aber wird man beſſer thun, die durch Luk. XII, 24. Hebr. III, 1. X, 24. genügend bezeugte Bedeutung: beachten, ſeine Aufmerkſamkeit auf Etwas richten, auch hier feſtzuhalten, wie auch de Wette, Köllner, Meyer, A. gethan haben; denn Fritzſche's Erklärung: non ita animum advertit, ut nihil mente agitaret aliud; expendit quidem —, sed dubitationem sic obortam ex animo ejecit, legt mehr in die Worte als darin enthalten iſt. Die Partikel ποὺ hat die Bedeutung: ohngefähr, ziemlich. Uebrigens ſieht P. hier weder auf eine beſtimmte Begebenheit, noch hält er ſich völlig treu an die Geſchichte; denn die Erzählung auf die er am meiſten geſehn haben könnte, Gen. XVII., bietet V. 17. eine weſentliche Verſchiedenheit. Aber ſo hoch war die Verehrung des Volks überhaupt gegen Abraham, daß wir uns nicht wundern dürfen, wenn auch P. in Betrachtung ſeines Charakters ſich mehr an ſeine Vorſtellung haltend als an die geſchichtliche Wirklichkeit, uns einen mehr idealen als hiſtoriſchen Abraham zur Nachahmung aufgeſtellt hat *).

V. 20—22. Der 20. Vers enthält eine von den früheren Auslegern ganz unbemerkt gebliebene, von den neuſten nicht anerkannte Unregelmäßigkeit. Die Rede beginnt, als ſolle der Satz ſo lauten: οὐ κατενόησεν· εἰς δὲ τὴν ἐπαγγ. ἐπίστευσε μηδὲν διακρινόμενος. Dieſe einfache Form von τοῦ θεοῦ an zu verlaſſen bewog den Ap., wie es ſcheint, ſeine Liebe zu Gegenſätzen, die ihn den Begriff ἐπίστευσε in einen negativen und einen entgegengeſetzten affirmativen Satz zerſpalten ließ. Hieraus erklärt ſich zuerſt das δέ, entgegenſetzend dieſen Satz dem οὐ κατενόησε, dann auch das εἰς, bezogen auf das zuerſt gedachte ἐπίστευσε **). διακρίνεσθαι hat im N. T. die Bedeutung:

*) Meyer leugnet die Beziehung auf Gen. XVII., und meint, der Ap. ſehe bloß auf XV, 5. 6., verſtoße alſo gar nicht gegen die Geſchichte. Sichere Entſcheidungsgründe für oder wider die eine oder andere Anſicht kann ich nicht entdecken.

**) Man hat dieſe meine Erklärung künſtlich, contort u. ſ. w. genannt,

zweifeln, Matth. XXI, 21. Apg. X, 20. Jak. I, 6., die auch hier weit beſſer paßt, als: dijudicare, disquirere, quo modo id fieri posset, wie z. B. Corn. a Lap. es gefaßt hat. ἀπιστία, Unglaube, die natürliche Abneigung des menſchlichen Gemüths gegen den Glauben an das, wofür keine Gründe oder Wahrſcheinlichkeiten vorhanden ſind, läßt ſich recht wohl als wirkende Urſache des Zweifels betrachten **). Im Gegenſatze heißt ἐνδυναμοῦν ſtärken, kräftigen (Phil. IV, 13.), das Paſſ. alſo geſtärkt, kräftig gemacht werden; dann ohne eigentlich paſſive Bedeutung ſtark werden; ſo Apg. IX, 22. 2 Tim. II, 1. Hier iſt nun freilich eigentlich keine Begebenheit durch den Aor. zu erzählen, ſondern ein Zuſtand: Abr. war und blieb ſtark; doch würde von dieſem Verbum auch ein anderes Tempus nicht bequemer ſeyn. An eine Hithpaeliſche Bedeutung (er ſtärkte ſich) zu denken, wie viele Ausleger, finde ich nicht Grund genug, obwohl der Gedanke: er ſtärkte ſich durch den Glauben, an ſich nicht zu verwerfen wäre. Der Dativ τῇ πίστει kann auch hier cauſſale Bedeutung haben, er wurde ſtark durch den Glauben; doch wird der Sinn: er war ſtark am Glauben, deßhalb paſſender erſcheinen, weil hier nicht eigentlich zu ſagen war, was ſein Glaube hervorgebracht, als wie er beſchaffen geweſen. Was aber dieſem Glauben ſolche Stärke gegeben, lehren die beiden folgenden Participial-Glieder. διδόναι δόξαν τῷ θεῷ, wörtlich: Gott Ehre geben, wird in ſehr verſchiedenen Beziehungen gebraucht, Luk. XVII, 18. von den geheilten Ausſätzigen: Anerkennung und Preis der göttlichen Wohlthat als einer ſolchen, Apg. XII, 23. von der Ablehnung der Schmeichelei die den Herodes vergöttert hatte, Joh. IX, 24. wie im A. T. Joſ. VII, 19. Eſr. X, 11. Aufforderung, die Wahrheit zu geſtehn, weil die Lüge Etwas wider Gott enthalte; immer alſo ein ſolches Thun, welches von Verehrung Gottes und Anerkennung ſeiner göttlichen Eigenſchaften zeugt. So denn auch hier; Abra-

---

und ſich lieber entſchloſſen εἰς τὴν ἐπαγγ. zu erklären: in Bezug auf die Verheißung. Was jenen Vorwurf anlangt, ſo trifft er mich nicht mehr als manchen Erklärer klaſſiſcher Schriftſteller, der ähnliche Stellen ähnlich deutete; was die angenommene Bed. der Präp., ſo iſt mir dieſer Gebrauch ſehr wohl bekannt, aber etwas ganz anderes iſt, wenn man ſagt θαυμαστὸς εἰς σοφίαν, und etwas anderes, wenn es heißen ſoll: Ἀβραὰμ οὐ διεκρίθη εἰς τὴν ἐπαγγελίαν, was, wenn ich nicht ſehr irre, nicht geſagt werden kann.

*) Vergeblich habe ich bei meinen neuſten Vorgängern eine Bemerkung über den Artikel vor ἀπ. zu finden gehofft. Will man nicht annehmen daß der Ap. eben ſo in jedem Menſchen eine angeborne ἀπιστίαν, Ungläubigkeit, ſetze wie die ἁμαρτίαν, ſo kann dem gläubigen Abraham gar keine ἀπιστία beigelegt werden, dann aber konnte auch der Art. nicht ſtehn, welcher die ἀπ. als die ſeinige, die wirklich bei ihm vorhandene bezeichnet. Soll man nun jenes thun, oder eine grammatiſche Ungenauigkeit einräumen?

hams Glaube war dadurch so stark, daß er Gott als Gott d. h. als den allmächtigen Herrscher anerkannte, nicht durch Mißtrauen in sein Vermögen beschimpfte. Hätte er diese allgemeine Ueberzeugung nicht gehabt, so hätte er in diesem bestimmten Falle nicht so festen Glauben haben können. Daraus ergiebt sich, daß das folgende zweite Glied nichts anders als eine Exposition dieses ersten enthält *). πληροφορεῖν, ein der alten Gräcität wahrscheinlich ganz fremdes Wort, das im N. T. mit πληροῦν synonym ist (2 Tim. IV, 5. 17.), im Passiv jedoch Ueberzeugung bedeutet (XIV, 5. und πληροφορία Kol. II, 2. 1 Thess. I, 5. Hebr. VI, 11. X, 22.). In der Ueberzeugung, daß Gott, was er verheißen, auch vollführen könne. — Als Folge davon, und zwar, wie die Part. καὶ anzeigt, als billige und natürliche Folge, wird V. 22. die Zurechnung dieses festen Glaubens (der nehmlich hier als Subjekt zu suppliren ist) als δικαιοσύνη nochmals angegeben, und damit die Abhandlung vom Glauben als Mittel der Rechtfertigung geschlossen.

V. 23—25. Eine Nutzanwendung dessen was über die Rechtfertigung Abrahams verhandelt worden ist. Οὐκ — μόνον. Nicht nur um seinetwillen (δι' αὐτόν, d. h. nicht um ihm Nutzen zu schaffen, sondern um ihn durch Aufzeichnung zu verherrlichen) ist es geschrieben, nehmlich dort in der Genesis, wie das Wort γράφεσθαι und seine Tempora immer von der heil. Schrift, dem A. T., gebraucht wird. ἐλογίσθη αὐτῷ nehmlich ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην. Man findet hierin eine Abweisung des möglichen Einwurfs, diese Erzählung vom Glauben Abrahams und seiner Frucht, so herrlich sie seyn möge, stehe nur um seines Ruhmes willen in der Schrift, Folgerungen daraus habe man nicht zu ziehn. ἀλλὰ — ἡμᾶς, unsertwegen, zu unserer Belehrung, Ermunterung, auch wohl als Sporn zur Nachahmung. οἷς — λογίζεσθαι zu ergänzen wie vorhin, und μέλλει nicht etwa, wie Böhme setzt, für ἔμελλε, sondern sehr passend, indem er hier sehr unrichtig das λογίζεσθαι als schon geschehen betrachten würde, da es doch nur erfolgt, wenn wir die selbige πίστις haben werden, die Abr. gehabt. Es steht uns allen bevor, ist allen gewiß bestimmt, aber freilich nur unter Bedingung. Diese Bedingung wird unter anderer Form, nehmlich der eines Partieips mit dem Artikel, d. h. eines Relativsatzes, beigebracht, ist aber nichts destoweniger Bedingung, so wie

*) Hier fehlt καὶ vor πληρ. in DEFG. Vulg. It. Julian. al., doch die Orientalen halten es fest, und obwohl einiger Zweifel entstehen könnte (cf. Fritzsche), glaube ich doch bei ihrem Texte stehn bleiben zu müssen.

VIII, 4. das μὴ κατὰ σάρκα περιπατεῖν ἀλλὰ κ. πνεῦμα. Uns die wir glauben, d. h. allen denen von uns, welche glauben, oder unſer Vertrauen ſetzen, wie πιστεύειν mit ἐπὶ genauer ausgedrückt wird. Zwar Apg. IX, 42. XI, 17. XVI, 31. bedeutet πιστ. ἐπὶ τὸν κύριον dem Weſen nach nichts anders als ſonſt π. εἰς τ. κ., aber ſowohl oben V. 5. als hier möchte der Begriff: an Gott glauben, ganz fremd ſeyn. Das Vertrauen iſt gerichtet ἐπὶ τὸν — νεκρῶν. Mit Abſicht ſagt hier P. nicht auf Chriſtum, ſondern auf Gott, weil eben hierin die Aehnlichkeit mit dem Glauben Abrahams enthalten iſt. Wir ſehen aber zugleich hieraus, daß Paulus den Glauben an Chriſtum immer auch unter der Form eines Vertrauens auf Gott auffaßt, was er inſofern thun konnte, als ihm Gott immer erſter Urheber der Erlöſung, Chriſtus deren Vermittler war, die Wohlthat alſo immer von Gott ausging. Eben darin aber, daß der Glaube ein Vertrauen auf Gott iſt, liegt auch die Aehnlichkeit mit dem Glauben Abrahams. Dieſer vertraute auf Gott, daß er ihm trotz der Abweſenheit alles Grundes zur Hoffnung auf ſeiner Seite, dennoch die zahlreiche Nachkommenſchaft und alle die Segnungen verleihen könne und wolle, die er ihm verheißen hatte. Der Chriſt ſoll nach dem Sinne des Apoſtels mit gleicher Zuverſicht von Gott erwarten, daß er ohnerachtet ſeiner Unwürdigkeit ihm doch das durch Chriſtum erworbene Heil hier und in Ewigkeit gewähren werde. Die Bezeichnung aber, unter welcher hier Gott erſcheint, iſt ὁ ἐγείρας κ. τ. λ. Es leidet keinen Zweifel, daß der Ap. damit eben dasjenige bemerkbar machen will, worauf das Vertrauen des Chriſten ſich bauen ſoll, denn ſchon I, 4. haben wir erkannt, wie Chriſti Auferſtehung als öffentliche Beſtätigung ſeiner Meſſiaswürde und der durch ihn geſchehenen Erlöſung hohe Wichtigkeit für ihn gehabt und haben müſſen. Ob in ſeinem Gemüthe zugleich eine Beziehung auf V. 17. τοῦ ζωοπ. τ. νεκρούς Statt gefunden habe, läßt ſich nicht beſtimmen.

Nachdem aber nun einmal der Wiederbelebung Chriſti erwähnt, und dieſelbe als Beſtätigung ſeines Werkes und unſer Glaubensgrund aufgeführt worden war, lag wohl nichts näher als eben dieſes in ſeinem Tode und ſeiner Auferſtehung vollbrachten Werkes ſelbſt eingedenk zu ſeyn, und das Ganze der Rede auf ſolche Weiſe würdig abzuſchließen. Dies geſchieht V. 25., und zwar ſo daß nicht nur der Parallelismus der Glieder dem Satze eine poetiſche Farbe giebt, ſondern auch einige Beziehung auf Jeſ. LIII, 5. faſt unverkennbar wird. Es ſcheint als habe ihm beim Schreiben dieſe Stelle vorgeſchwebt, und ſein Beſtreben dahin gezielt, ihren Inhalt nach der Vollendung gleichſam zu ergänzen und durch Erwähnung der Auferſtehung zu

verherrlichen *). παρεδόθη — παραπτώματα ἡμ. παραδιδόναι hingeben, von Christus gesagt, Bezeichnung seiner Hingabe zum Tode, VIII, 32. Eph. V, 2. vgl. Jes. LIII, 6. nach der LXX. δικαίωσις ist von δικαιοσύνη, was einige Handschriften darbieten, verschieden wie wirkende Handlung vom gewirkten Erfolg. Wenn nun P. sagt, daß Christus διὰ τὰ παραπτ. ἡμῶν hingegeben, und διὰ τὴν δ. ἡμῶν auferweckt sey, so sieht man erstlich, daß διὰ das eine Mal die bewegende Ursache, das andere Mal den vorgesetzten Zweck anzeige; sodann entdeckt man, daß Hingabe wegen unserer Sünden keine andere Bedeutung im Sinne Pauli haben kann als: zu Tilgung unserer Sündenschuld, folglich auch hier die δικαίωσις einbegriffen ist; ferner wenn man fragt, wiefern die hier bezeichneten Unterschiede gelten, so kann nicht geleugnet werden, daß das Streben nach Parallelismus und Gegensatz viel Einfluß auf diese Bezeichnung gehabt habe; aber es ist doch nicht zu vergessen daß, vom Standpunkte des Apostels aus angesehn, volle Wahrheit in ihr enthalten sey. Die Ursache, die Gott zur Aufopferung Christi gleichsam nöthigte, war die Sünde der Menschen, sie scheidend von Gott, und Beseligung des Geschlechts ohne Sühnung unmöglich machend. Diese wurde gebüßt in seinem Tode; aber der Menschheit half die Büßung nichts, wenn sie nicht glauben konnte; den Glauben wirkt erst seine Auferweckung, und hatte ihn geschichtlich gewirkt; so war also diese zur δικαίωσις unentbehrlich, und ist von Gott veranstaltet worden, um die Menschen in den Genuß dessen zu bringen, was ihnen Christi Tod erworben hatte.

*) Dies wird (von Reiche, Fritzsche) geleugnet, weil die Stelle keine Aehnlichkeit mit der unsrigen habe. In den Worten freilich nicht, aber im Gedanken und der ganzen Conformation; ein Citat ist sie daher freilich nicht, eine freie Nachbildung kann sie sehr wohl seyn.

Fünftes Kapitel.

V. 1. 2. Bis hierher hat der Ap. den Weg zur Rechtfertigung gewiesen, er hat das Bedürfniß einer von Gott zu ertheilenden Gerechtigkeit aus dem Mangel einer eigenen bei Heiden und Juden dargethan, dann weiter gezeigt wie Gott dieselbe dem Glaubenden verleihe in dem Tode Christi für die Menschheit, und aus Abrahams Geschichte den Beweis geführt, wie der Glaube allein es sey, welcher von Seiten der Menschen die Erlangung dieses Zieles aller sittlichen Bestrebungen vermittele. Diese Wegweisung beschäftigt ihn hinfort nicht mehr, vielmehr, wiefern er mit dem Aorist δικαιωθέντες die nächstfolgende Gedankenreihe anhebt, nimmt er die Erlangung der Gerechtigkeit als geschehen an, denkt nicht mehr an die deren bedürftige, sondern an die in ihren Besitz eingetretene Menschheit, und, wiefern er durch οὖν verknüpft, läßt er uns Gedanken erwarten, welche nicht wohl aus irgend einem einzelen vorangegangnen Satze, als aus dem Ganzen der bisherigen Abhandlung als Folgerungen hergeleitet seyen. Dergleichen Gedanken können nun entweder reine Folgerungen, oder gefolgerte Ermahnungen seyn. Jene bietet uns die gemeine, wie es scheint durch BEFG-gestützte Lesart ἔχομεν, diese die auf die Auktorität von ACDI. Syr. Erp. Kopt. Vulg. It. und vieler VV. von Lachmann, Scholz, Fritzsche aufgenommene, ἔχωμεν. Fragen wir, welches der wahre Text sey, so kann man freilich darauf gar nichts bauen, daß im Folg. lauter Indikative stehn, da καυχώμεθα auch Conjunkt. seyn kann; doch für den Indikativ scheint im Voraus wenigstens das zu sprechen, daß der Ap. in diesem Briefe den paränetischen Theil so streng vom dogmatischen scheidet, daß er sich nie aus diesem in jenen verirrt *); denn eine Verirrung

*) Ermahnungen wie die VI, 11 f. 19. können nicht entgegen gestellt werden, denn sie haben zwar die Form der Paräneſe, sind aber wesentlich nur aus dem Vorhergehenden erschlossene Erklärungen daß das darin Enthaltene geschehen solle oder müsse.

würde es immer nur seyn, wenn er hier, wo er noch viel dogmatisches zu verhandeln hat, für einige Augenblicke auf das Gebiet der Paräneſe überträte; die Auktorität aber iſt, was die ält. Handſchriften anlangt, ziemlich gleich auf beiden Seiten, und überhaupt nicht groß für den welcher bedenkt, wie ſo oft in den Hdſchr. ο und ω verwechſelt werden, ſo daß allein Sinn oder Zuſammenhang entſcheiden kann, welches das Wahre ſey. So lange daher nicht der Sinn der zwei erſten Verſe ſelbſt eine Nöthigung darbietet, uns für den Conjunktiv zu entſcheiden, werden wir den Indikativ als den wahren Text betrachten. Ob aber dies Statt finde, kann erſt dann entſchieden werden, wenn die WB. ſelbſt erforſcht ſeyn werden. — ἔχειν εἰρήνην wird, wenn der Indik. behalten wird, Frieden haben bedeuten, wenn der Konj., Frieden halten. Daß es auch dieſes könne will ich zugeben, obwohl eigentlich εἰρηνεύειν oder ἄγειν εἰρ. dies bezeichnet. In dieſem Falle ermahnt P. ſeine Leſer, nachdem ſie nun durch die πίστις gerechtfertigt ſind, Frieden mit Gott zu halten, ſich nicht von neuem feindſelig gegen ihn aufzulehnen, gegen ihn zu empören. διὰ χρ. kann dann nur bedeuten: durch Chriſti Unterſtützung (Fritzſche.). Aber ich kann nicht bergen daß mir hier ſofort Bedenken entgegen treten. Erſtlich, mag man auch zum Menſchen eben ſo richtig ſagen können: ἔχε εἰρήνην π. τ. θ., wie man ſagen kann: καταλλάγηθι τῷ θεῷ (2 Kor. V, 20.), was mir etwas zweifelhaft, von Reiche durchaus geleugnet zu werden ſcheint, ſo war doch eine ſolche Ermahnung nur da an ihrer Stelle, wo von einer Friedensſtiftung oder Ausſöhnung bereits geſprochen worden war; an der unſrigen aber, wo weder einer früheren Feindſeligkeit noch des jetzt eingetretenen Friedens irgend erwähnt worden iſt, möchte zwar eine Ermahnung, die erhaltene δικαιοσύνη wohl zu bewahren, nicht aber die gut angebracht ſeyn, fortan Frieden mit Gott zu halten. Zweitens, obwohl zuzugeſtehn iſt daß Chriſtus als derjenige bezeichnet werde, welcher dem Menſchen Kraft zum guten Werke verleihe (1 Tim. I, 12.), ſcheint mir doch die Ermahnung, nicht ſich durch ihn verſöhnen zu laſſen, ſondern durch ihn Frieden zu halten, der pauliniſchen Denkweiſe um ſo mehr unangemeſſen als er ſo oft Gelegenheit gehabt hätte auf dieſe Art zu ermahnen, und es doch nirgends thut. Dagegen wenn wir den Indik. beibehalten, ſo iſt das ἔχειν εἰρ. etwas neues was er den Leſern als Folge und Frucht des δικαιωθῆναι verkünden kann, und dagegen iſt nichts einzuwenden, Chriſtus aber iſt Vermittler davon, weil er Vermittler des δικαιωθ. iſt. Indem er uns den Erlaß der Schuld vermittelte durch ſeinen Tod, brachte er uns auch Frieden mit Gott. In dem Begriffe dieſes Friedens liegt zunächſt nichts mehr als das Aufhören der Fren-

nung und Spaltung von Gott, in welche der Menſch durch die Sünde gerathen war, denn erſtlich von der Geſinnung des Menſchen gegen Gott iſt noch nicht die Rede geweſen, und kann — wenn nicht Ermahnung Statt findet —, auch hier nicht die Rede ſeyn, und ſodann, obwohl aus ihm die ſchönſten Anſprüche für die Zukunft hervorgehn, ſo gehn ſie doch nur durch Folgerung hervor, und es war nicht nothwendig daß P. ſie ſchon hier mit dachte, ja wenn ſein Zweck war, die Folgen der Rechtfertigung darzuſtellen, wie eine ſich aus der andern entwickelt, durfte er ſie hier noch nicht mit denken, und werden alſo die Ausll. welche, dies annehmend, den Begriff auf ſeinen eigenen Umfang einſchränken, deßhalb nicht zu tadeln ſeyn. V. 2. wird, wenn die Part. καὶ uns nicht gewaltig täuſcht, eine andere, von der vorigen verſchiedene, ebenfalls durch Chriſtum vermittelte Wohlthat mit Hülfe eines Relativſatzes aufgeführt; aber welche es ſey, darüber iſt man keineswegs einig. Wir betrachten das Einzele. ἐσχήκαμεν. Nachdem Semler's Meinung daß P. allein Subjekt dieſes Verbi ſey, beifallslos dahin geſchwunden iſt, können wir als zugeſtanden annehmen, daß alle Gläubigen ohne Ausnahme zu verſtehn ſeyen; das Perfekt wollen Glöckler, Meyer, Fritzſche nur als habuimus, wir haben gehabt, anerkennen, und weiſen die Bedeutung: nacti sumus, wir haben empfangen und beſitzen nun (Winzer, progr. pasch. 1832. in Rom. V, 1—8. de Wette, A.), entſchieden ab. Ich muß ſie noch feſthalten. Ich leugne nicht, daß ἔσχηκα habui bedeute, aber ſo wie ἔσχον mit ſeinen Modis gewiß bedeutet: nactus sum (ſ. zu I, 13.), ſo auch ἔσχηκα, nur daß hier die dem griech. Perfekt eigene Beziehung auf die Gegenwart hinzutritt. Ein Beiſpiel ſtehe hier Statt vieler. Plat. Apol. S. 20. D. ſagt Sokrates: πειράσομαι ἀποδεῖξαι τί ποτ' ἐστι τοῦτο ὃ ἐμοὶ πεπόληκε τό τε ὄνομα καὶ τὴν διαβολήν. Er ſpricht aber von dem ὄνομα und der διαβολή, welche jetzt von ſeinen Anklägern benutzt wird. Dann fährt er fort: ἐγὼ γὰρ δι' οὐδὲν ἄλλ' ἢ διὰ σοφίαν τινὰ τοῦτο τὸ ὄνομα ἔσχηκα. Da ſehe nun der Leſer, ob er ſich entſchließen kann zu überſetzen: ich habe dieſen Namen gehabt, oder mit Schleiermacher überſetzen will: ich habe ihn erlangt, mit Wolf und Aſt: adeptus sum. (vgl. 2 Kor. II, 12. VII, 5.) προσαγωγή, akt. das Hinzuführen, paſſ. das Hinzugeführtwerden, oder der Zutritt. So Eph. II, 18. III, 12. Stände nun hier entweder πρὸς τὸν πατέρα, wie an der erſten der zwei Stellen, oder auch gar nichts was zu προσαγ. gezogen werden könnte, wie an der zweiten derſelben, ſo würde ſie als Zutritt zu Gott betrachtet, und Chriſtus, analog dem προσαγωγεὺς an königlichen Höfen, als derjenige angeſehn werden können, welcher

den durch die Sünde von Gott geschiedenen Menschen bei ihm einführe, und so ist geschehn von Dekum., Bos, Wetst, Michaelis, Tholuck, Schott, Reiche. Nun aber findet sich hier εἰς τὴν χάριν ταύτην, was damit verbunden werden kann; da würde es ein verkehrtes Beginnen seyn, diese nahe liegende Verbindung aufgeben und Etwas ergänzen zu wollen was weder ausgesprochen noch irgend wodurch indicirt worden ist. Während nun bei weitem die meisten Ausll. προσαγ. als Zutritt gefaßt, und εἰς τ. χ. damit verbunden haben, finden sich doch auch Einige, welche dem Worte lieber die aktive Bedeutung beilegen wollen: Hinleitung, Hinzuführung (Benecke, Paulus, Glöckler), und zwar P. und Gl. so daß sie τῇ πίστει damit verbinden, Ben. mit den oben angeführten aber εἰς τ. χ. mit τῇ πίστει. Dieser Dativ hat einige Unsicherheit, wiefern er in BDFG. Aeth. It. Aug. Hilar. Ambrst. fehlt. Wäre die Ergänzung von πρὸς τ. πατ. richtig, so könnten sie nicht fehlen, weil sonst εἰς τ. χ. gar nichts hätte, womit es sich verbinden ließe. Bei der von uns angenommenen Verbindung sind sie nicht schlechthin nothwendig, wiefern es dem Schreibenden frei stehn mußte, ob er das Mittel zur Erlangung des Zutritts auf unsrer Seite aussprechen wollte oder nicht; wiefern es indeß sehr zweckmäßig war, wenn er dasselbe, das er nie genug als das einzige einschärfen zu können glaubt, auch hier beifügte, ist wenigstens ein innerer Grund zur Weglassung nicht vorhanden *). Ist der Dativ ächt, so ist seine Verbindung mit προσαγ. insofern allerdings möglich, als man προσάγειν τινὶ eben so gut sagen kann als πρός τινα; aber die dadurch, wie durch die andere Deutung der προσαγ. nöthig werdende Verbindung von εἰς τὴν χάριν ταύτην mit τῇ πίστει halte ich für unstatthaft, denn erstlich entbehrt der Ausdruck πίστις εἰς τὴν χάριν aller Analogie, und sodann, da die χάρις nach den beigesetzten Worten gewiß etwas schon vorhandenes ist, die paulinische πίστις aber immer etwas noch zu erwartendes ins Auge faßt, würde ich den Ausdruck mit P. Vorstellungsweise nicht recht zu vereinigen vermögen. Ich halte daher die oben angezeigte Verbindung für die einzig richtige. Fragen wir nun weiter was das für eine χάρις sey, die er ταύτην nennt, und von der er sagt: ἐν ᾗ ἑστήκαμεν, so ist zuerst klar daß nach Verwerfung der Verbindung mit τῇ πίστει auch die auf dieser ruhenden Erklärungen keinen Werth mehr für uns haben können, sodann aber bleibe ich mit

*) Lachmann hat die Worte getilgt. Fritzsche erklärt die Lesart von A. Chrys., Theod., ἐν τῇ π., für die wahre, weil ἐν in ἑστήκαμεν leicht untergehn konnte; doch eben so leicht konnte es auch daraus entstehn, wie Meyer urtheilt.

de Wette und Köllner noch immer bei der Ansicht stehn, daß dieselbe sowohl durch καὶ als durch die Ordnung der Glieder als etwas von der εἰρήνη nicht allein verschiedenes sondern auch höheres als diese bezeichnet werde, und da sowohl das Pronomen als auch der Relativsatz sie als etwas schon vorhandenes, die oben schon behauptete Allgemeinheit des Satzes aber als etwas allen Gläubigen gemeinsames anzuerkennen nöthigt, so urtheile ich mit den Genannten daß der Ap., wohl beachtend daß die εἰρήνη π. τ. θεὸν an sich betrachtet nur das Aufhören des bisherigen feindseligen Zustandes in sich faßt, also eigentlich etwas bloß negatives ist, es für nöthig geachtet habe, ihr auch das Affirmative, den Eintritt in den wirklichen Genuß der göttlichen Güte, nach besonders beizufügen, und verstehe daher die χάρις von dem Gnadenstande, in welchen der durch die δικαίωσις mit Gott versöhnte Gläubige durch Christi Vermittelung eingeführt worden sey. In ἑστήκαμεν kann ich, da die Stelle in ihrem Zusammenhange dessen gar nicht erwähnt, was der Mensch thue, sondern allein der Wohlthaten welche mit der δικαίωσις für ihn eingetreten seyen, den Begriff des Feststehns d. h. des freien selbstthätigen Beharrens, den es 1 Kor. XV, 2. 2 Kor. I, 24. hat, nicht anerkennen, wohl aber mit Köllner und Meyer darin den Ausdruck der Ueberzeugung des Ap. finden, daß dies Befinden im Gnadenstande ein bleibendes und unentreißbares sey, daß der Gläubige in der χάρις gleichsam festen Sitz und sichern Standpunkt gefunden habe. Verstehn wir aber die Worte so, so liegt in dem Gedanken nichts mehr, was der Annahme daß V. 1. ἔχομεν die wahre Lesart sey, entgegen stehe. P. sagt: durch die δικαίωσις hat uns Christus Frieden mit Gott vermittelt, derselbe aber hat uns auch Zutritt verschafft in den Stand der Gnade, in welchem wir jetzt fest gegründet sind. Fritzsche will die χάρις nur von dem Frieden mit Gott selbst verstehn, und dann freilich würde der Relativsatz bei der Lesart ἔχομεν eine höchst abgeschmackte Wiederholung enthalten, zu deren Vermeidung man sich wohl entschließen müßte den Conjunctiv anzunehmen, um wenigstens den Satz zu erhalten: Laßt uns Frieden halten mit Gott durch Unterstützung Christi, der uns ja auch zu diesem Frieden den Zutritt vermittelt hat. Aber ich sehe weder die geringste Nothwendigkeit zu dieser Deutung der χάρις, noch in dem durch den Conjunktiv erzielten Gedanken irgend einen Vorzug so hoher Art, daß ich deßhalb das Ungehörige der Paränese oder das Unpassende des Gedankens: Frieden mit Gott halten durch J. Chr. übersehn könnte, und bedenke mich daher nicht mit Winzer, Köllner, de Wette, Meyer den Indikativ beizubehalten, und so zu erklären wie oben geschehn ist. Nun aber ist auch

καυχώμεθα im zweiten Theile des V. und V. 3. als Indikativ zu betrachten. Zu dem Feststehn in der Gnade, welches die Christen bereits erlangt haben, fügt der Ap. noch den — darin begründeten, doch auch besondere Hervorhebung gestattenden — neuen Vortheil der erlangten Hoffnung künftiger Herrlichkeit hinzu, und drückt die dadurch hervorgerufene Gemüthsstimmung dadurch aus, daß er sagt: καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τ. δ. τ. θ. Es fragt sich, ob dieser Satz mit ἐν ᾗ ἑστ. als Fortsetzung des Relativsatzes, oder als selbstständiger Satz mit dem Hauptsatze εἰρήνην ἔχομεν zu verbinden sey? Gegen die erstere Annahme stellt Fritzsche den Grund auf, daß in οὐ μόνον δὲ V. 3. nur auf diesen letzten Gedanken Rücksicht genommen werde. Allein dies konnte wohl auch dann geschehn, wenn dieser Satz mit einem andern vorhergehenden in Verbindung stand, wenn zumal dieser das Allgemeine enthielt, woraus das καυχᾶσθαι als etwas besonderes hervorgehoben wurde; dann aber scheint doch für diese Verbindung erstlich ihre größere Natürlichkeit (Meyer), und sodann der Umstand zu sprechen, daß bei der andern Annahme der Relativsatz, der nach unserer Erklärung einen sehr wichtigen Gedanken, und den Grund des καυχᾶσθαι selbst enthält, zu sehr die Gestalt eines nur eingeschobenen, beiläufig ausgesprochenen Gedankens erhalten würde. Ich bin daher sehr geneigt, mit Wetst., Meyer, die Verbindung mit dem Relativsatze für die richtige zu halten. καυχᾶσθαι kann man mit dem lat. exsultare vergleichen; es ist nicht sowohl unser „rühmen", als vielmehr sich heftig, gleich als triumphirend, freuen, stolz auf Etwas seyn, als auf ein großes Gut. Gewöhnlich wird es mit ἐν construirt, doch auch ἐπί mit Dat. bezeichnet die Hoffnung als den Grund des καυχᾶσθαι, und sehr möglich daß P. darum hier ἐπί gebraucht, weil so eben erst ἐν in anderer Bedeutung vorangegangen. Die δόξα τοῦ θεοῦ, auf welche sich die Hoffnung richtet wird von den Ausll. sehr verschieden gefaßt. Was P. meine, kann man nicht in Zweifel ziehn, denn er kann nur den besseren, vollkommenern, herrlicheren Zustand meinen, den er einst erwartet, und auch sonst als δόξαν zu bezeichnen pflegt. Ueber die Bezeichnung als δ. τοῦ θεοῦ kann ich mich nur auf das beziehn was ich zu III, 23. bemerkt habe. Nun ist also der vollständige Inhalt dieser zwei Verse: Durch Christum erhalten wir Lossprechung von unserer Schuld, und in derselben Frieden mit Gott; doch nicht nur diese, sondern auch den Antheil an der ganzen Fülle göttlicher Segnungen, welchen unser Leben wirklich bereits offenbart, und überdies die frohe, erhebende Hoffnung einstiger Wiederherstellung zur göttlichen Herrlichkeit.

V. 3. Οὐ μόνον δέ*), wobei leicht ergänzt wird ἀλλὰ τῇ ἐλπίδι καυχώμεθα, stellt uns das καυχᾶσθαι ἐν ταῖς θλίψεσιν als etwas noch größeres dar als jenes Stolzseyn auf die Hoffnung, und wohl mag mans dafür ansehn, wenn Jemand es zu thun vermag. Denn in der Hoffnung die man hat, frohen, aufgerichteten Muthes seyn, ist eben so Schweres nicht, und auch wer eiteln Hoffnungen hingegeben ist, vermags zu leisten. Aber in Trübsal die Kraft nicht zu verlieren, dazu werden Stützen erfordert, welche nicht allein das Eitle, nein welche sogar die höchste Weisheit der Welt nicht giebt. Paulus, in tausend Trübsalen seit seiner Bekehrung umhergeworfen, wußte was in dieser Hinsicht sein Christenthum vermochte, und wieviel größer dies noch war als Hoffen allein; darum kann er nicht unterlassen Zeugniß davon abzulegen. Vom Begriffe des καυχᾶσθαι darf nichts abgedungen werden, wenn wir nicht zugleich der kräftigen Gesinnung des Apostels abbrechen wollen; nicht nur unerschrokken, nicht nur guten Muthes ist er, sondern wirklich froh, hoch aufgerichteten Sinnes, ja er rechnet sichs zur Ehre, daß ihn die Trübsal trifft, die ihm ein sicheres Unterpfand einstiger Herrlichkeit wird, wie er selbst sogleich erklärt**). Das Participialglied ist caussal zu fassen, wie 1 Kor. XV, 58. 2 Kor. I, 7. IV, 14. Die Trübsal wirkt ὑπομονήν, Geduld, Standhaftigkeit; wiefern, sagt P. nicht, also gebührt auch seinem Ausleger nicht die Erörterung; es wird genügen zu bemerken, daß er den Satz nicht als allgemein ausspricht, sondern nur in Bezug auf die Christen; denn von allen übrigen Menschen möchte er kaum gelten. Die ὑπομονὴ nennt er als erste Frucht der Trübsal, geht aber von da steigernd weiter, bis er auf einem Punkte ankommt, der, gleich einer lichten Höhe, ihn nicht allein nicht weiter steigen, sondern auch das Heilsame der Trübsal klar übersehen, und die καύχησις als wohl begründet erscheinen läßt.

V. 4. 5. ἡ—δοκιμήν. δοκ. wird höchst verschieden übersetzt, probatio, sui ipsius exploratio, experientia, specimen u. s. f. Will man die Bedeutung des Worts aus dem Umstande herleiten, daß P. die δ. als eine Wirkung der ὑπομονὴ darstellt, so wird man kaum etwas sicheres gewinnen, indem verschiedene Zustände als solche gedacht werden konnten. Die Grammatik führt uns auf δοκιμάζειν und δόκιμος, und giebt uns daher die Bedeutung der Bewährung oder Bewährtheit, d. h. eines Zustandes worin der Mensch die Probe besteht, der erprobten Tüchtigkeit. Diese Bed. paßt an unserer Stelle, denn

*) Die ellipt. Formel selbst s. V. 11. VIII, 23. IX, 10. 2 Kor. VIII, 19.

**) Glöckler nimmt ἐν lokal, und ergänzt ἐκ ἐλπίδι κ. τ. λ., was weder der Gebrauch von ἐν bei καυχᾶσθαι noch der Gegensatz erlaubt.

standhaftes Behaupten zur Zeit der Anfechtung hat den Erfolg, daß es das Gute welches im Menschen ist, befestigt und bewährt, wie für die Umgebungen (an die hier nicht gedacht ist), so für den Dulder selbst. Sie findet Statt Phil. II, 22. von der erprobten, bewährten Tugend des Timotheus in treuem Dienst; nicht minder 2 Kor. II, 9. al., ist auch die gewöhnlichste Erklärung unserer Stelle. ἡ—ἐλπίδα. Eben Jenes also, was P. zuerst als Gegenstand und Grund der καύχησις aufgestellt, die Hoffnung, deren Objekt hier gewiß nicht allein die äußere Durchhülfe, sondern auch, und vornehmlich, die einstige δόξα ist, wie wenn auch sonst nichts, aus Vers 9. 10. hervorgeht, erscheint hier wieder als Leidensfrucht, um durchaus zu rechtfertigen was der Apostel zu Anfange gesagt, καυχᾶσθαι ἐν ταῖς θλίψεσιν. Und am Schluß nun das Wort der Zuversicht ἡ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει, sie beschämt nicht, oder mit Luther, sie läßt nicht zu Schanden werden, d. h. sie täuscht den nicht, der sich ihr hingiebt. Es ist klar wie auch dies nicht von jeder Hoffnung gelten kann, sondern nur von der des Christen, die auf so sicherer, von Gott, dem Untrüglichen, selbst gegebener Bürgschaft ruht. Unrichtig aber ist es, wenn man sagt ἡ ἐλπὶς stehe für αὕτη ἡ ἐλπίς (Tholuck; die so begründete Hoffnung, de Wette), oder ἡ ἐ. ἡμῶν; denn gilt gleich was er sagt, nur von der christlichen Hoffnung, so muß der Satz doch von P. allgemein ausgesprochen werden, wenn er nicht alle Kraft, zumal in dieser Steigerung, verlieren soll.

Der zweite Theil des Verses beginnt die Auseinandersetzung und Rechtfertigung der bisherigen Behauptungen, vornehmlich der letzten von der Hoffnung, so daß auch V. 2. zugleich mit bewiesen wird. ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ. Der Genitiv kann objektiv und subjektiv genommen werden; ist er objektiv, so meint P. die Liebe der Christen gegen Gott, von der sehr wohl gesagt werden kann, sie sey durch den Geist in unsere Herzen ausgegossen worden, ja die auch allenfalls als Unterpfand der Erfüllung unserer Hoffnung angesehn werden mag; so Theodoret, Augustin, Skt. Bernhard, Anselm, Klee, Glöckler, A. Nimmt man ihn aber subjektiv von der Liebe Gottes gegen uns, so kann zwar der Ausdruck: sie ist in unsern Herzen ausgegossen, etwas auffallen, aber nicht nur läßt sich dieser von dem starken, überschwänglichen Gefühl der Liebe Gottes, das über unsere Herzen verbreitet sey, recht wohl erklären, sondern es bietet auch Gottes Liebe die wahre, untrügliche Bürgschaft dar, daß unsere Hoffnung nicht eitel sey, und überdies V. 6—8. erlauben keine andere Deutung, als die von ziemlich allen ältern wie neuern Erklärern einstimmig angenommene, und eben dahin scheint sich des Apostels Sprachgebrauch überhaupt zu neigen,

vgl. VIII, 89. und 35. 2 Kor. XIII, 13. Die Präp. ἐν giebt keinen Anſtoß, wiefern nicht von dem Akt der Ausgießung (Aor.) ſondern von dem ſchon vollendeten Ausgegoſſenſein (Perf.) die Rede iſt. In unſern Herzen iſt das lebendige Gefühl der Liebe Gottes verbreitet. διὰ πνεύματος—ἡμῖν. Dieſe Worte würden ohne Bemerkung vorbeigelaſſen werden können, fände ſich nicht bei Roſenmüller die von Nöſſelt (Opusc. fasc. III. p. 90 sqq.) entlehnte Deutung: doctrina christiana, mit der Bemerkung daß πν. dieſelbe oft bezeichne. Ich habe Nöſſelt's Arbeit nicht zur Hand, aber wage doch kühnlich die Behauptung daß dies an keiner einzigen Stelle der Fall ſey, und am wenigſten in der unſrigen. Freilich hat Roſenm. volles Recht zu behaupten, die Wundergaben des Geiſtes ſeyen hier nicht gemeint, aber der Geiſt iſt es, der nach dem Apoſtel in uns wohnt, und alles Gute, vornehmlich den Glauben und die Liebe, in uns wirkt, und von dem er wohl ſagen mag, er ſey uns gegeben. Ihn muß er auch als Urheber des Bewußtſeyns anſehn, das in Menſchenherzen einkehrt von der Liebe Gottes.

V. 6. iſt zuerſt über den Text zu ſprechen. Statt des erſten ἔτι nehmlich bietet B. (Erp. Copt.) εἴ γε, was, wenn γὰρ fehlte, in ſeiner argumentativen Bedeutung einen guten Sinn gäbe, aber weder genügend bezeugt iſt, noch mit γὰρ zugleich geſagt werden kann. Nicht beſſer bezeugt ſind εἰ γάρ, εἴ δέ, εἴς τι (FG. ut quid Vulg. It. ptr. latt.) und überdies die zwei erſten Lesarten ganz unpaſſend, die letzte, mehr der Disputation und der oratoriſchen Darſtellung angehörig, der Eigenthümlichkeit des gegenwärtigen Vortrags wenig angemeſſen. ἔτι ſcheint an dieſer Stelle nur von CDE und vielleicht A (der Anfang des Wortes fehlt, nur τι iſt noch vorhanden) geſtützt. Eine überwiegende Auktorität fehlt alſo ganz, nur ſo viel iſt gewiß, daß wenn nicht auch γὰρ wegfallen ſoll, ein Wort am Anfange geſtanden haben muß. War dieſes ἔτι, ſo konnte es nur zu ὄντων ἡμ. ἀσθ. gehören *). Nun aber findet ſich nach ἀσθενῶν ein zweites ἔτι in ABCD*FG. Copt. Syr. Ar. pol. Vulg. It. Epiph. Isid. pel. Dam. Marcion. Iren. Patr. lat., alſo nicht nur bei den Zeugen welche an der erſten Stelle etwas anderes haben, ſondern in den beſten und verſchiedenartigſten Zeugniſſen, ſo daß ich Gries-

*) Uſteri's Vorſchlag (Lehrbegr. S. 119.), εἰ γὰρ zu leſen, V. 7. 8. als Parentheſe, V. 9. aber als Nachſatz zu betrachten, in welchem dann οὖν der längern Parenth. wegen zur Wiederaufnahme des Vorderſatzes diene, kann ſchon wegen gänzlichen Mangels an Auktorität (Isid. pelus. und Auguſtin) für wenig mehr als Conjektur gelten, und iſt für eine ſolche wohl zu geſucht, um eher Beachtung zu finden, als alle leichteren Mittel fruchtlos erfunden ſind.

bach, Koppe, Lachmann, welche es hier aufgenommen, Köllner u. A. welche es gebilligt haben, deßhalb nicht tadeln möchte. Aber freilich entsteht daraus die große Unbequemlichkeit daß nun ἔτι zwei Mal im Texte steht, und doch nur zu einem Satzgliede, nehmlich zu ὄντων ἡμ. ἀσθ. bezogen werden kann*). Denn daß ἔτι γὰρ am Anfange weder praeterea, insuper (Oeder, Flatt, noch adeo (Koppe) bedeuten könne, ist gewiß. So bleibt nur übrig, entweder mit Tholuck anzunehmen, daß P. selbst nachlässiger Weise ἔτι zwei Mal geschrieben, oder einen Weg einzuschlagen sich desselben ein Mal zu entledigen. Jenes wird man ungern thun, da eine solche Nachlässigkeit wenigstens höchst auffallend wäre; dieses kann nur durch Conjektur geschehen. Auch diese ist versucht worden, und zwar an beiden Stellen. Gegen das zweite ἔτι haben sich Knapp, Vater, Reiche, Meyer, Winzer erklärt, indem sie annehmen, P. habe nur das erste geschrieben, dies aber sey in den Hdschr. versetzt worden, entweder um es an passenderen Platz zu bringen, oder weil eine hier anfangende Kirchenlection habe nicht mit ἔτι γάρ, sondern mit χριστὸς beginnen sollen, das erste ἔτι aber sey dann etwa aus Nachlässigkeit stehn geblieben. Dagegen aber ist zu bemerken, daß nicht etwa geringe, aus Lectionarien verbesserte Handschriften, sondern unsre ältesten Zeugnisse das zweite ἔτι haben, und daß dann χριστὸς an ganz unrechtem Platze stehn würde (Fritzsche), so wie ja auch, wenn die Veränderung in Lectionarien Statt fand, γὰρ hätte versetzt werden müssen, wovon nicht eine Spur zu entdecken ist. Am ersten Platze hat Fritzsche die Verbesserung versucht, indem er vorschlägt, ἢ τί γὰρ zu lesen. Dann wäre ἢ das argumentative Oder, dessen Sinn: Oder, wenn man das Gegentheil annehmen wollte, τί γὰρ — in einigen Hdschr. durch εἰς τί erklärt — führte die affirmative Demonstration herein. Also: Oder, wenn das nicht wäre, wäre es nicht ungereimt? Denn weßhalb ist Christus — gestorben? So einfach aber und scharfsinnig diese Conjektur seyn mag, so steht ihr doch meines Erachtens eben das entgegen, was ich oben über εἰς τί γὰρ bemerkte, daß Farbe und Ton der Darstellung in dieser Stelle diese Art der Demonstration nicht zu gestatten scheinen. Hätte P. nur irgend wie die Absicht, entgegen gesetzte Meinungen zu widerlegen, ich schlösse

*) Köllner will eine doppelte Beziehung dadurch herausbringen, daß er das zweite ἔτι mit κατὰ καιρὸν verbindet (noch gerade zu rechter Zeit), was aber, gesetzt auch daß es an sich möglich wäre, in den Gedanken Etwas Gottes unwürdiges hinein bringen würde, wiefern was P. als Ausführung eines großen, mit Weisheit von Ewigkeit her beschlossenen, in der Zeit allmählig zur Reife gebrachten Planes allenthalben darzustellen pflegt, nun als etwas nur eben noch zurecht gekommenes erscheinen würde, so daß wenig gefehlt hätte, so wäre es zu spät gekommen.

mich dieſer Vermuthung an; da aber dies nicht der Fall iſt, der Ap. nicht widerlegt, nicht disputirt, nicht rhetoriſirt, ſo kann ichs nicht. Viel einfacher wäre es gewiß, wenn man, wie ich ſchon in der erſten Aufl. vorgeſchlagen, καὶ für ἔτι läſe. Der Sinn wäre ganz der richtige, die Art der Darſtellung dem Tone der Stelle angemeſſen, und die Veränderung nicht eben allzu kühn. Ich ſchlage es daher nochmals vor. Doch nun zur Auslegung. Im Hauptſatze χριστὸς ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν iſt leicht zu begreifen, warum der Ap. nicht ὑπὲρ ἡμῶν ſondern ὑπ. ἀσεβῶν geſchrieben; denn eben darin lag, wie V. 7. 8. uns zeigen, das Große des von Gott gegebenen Liebesbeweiſes, daß die für welche er Chriſtum dem Tode Preis gab, nicht Fromme ſondern Sünder waren (ἀσ. = ἁμαρτωλοὶ V. 8. ſ. zu IV, 5.). Ob ὑπὲρ hier nur bedeute: für, zum Beſten, oder: an Statt, iſt noch zu fragen. Nur der neuſten Ausll. zu erwähnen, ſo hatte ich — und vor mir Flatt — behauptet, daß der Präp. um V. 7. willen hier die letztere Bed. zukomme. Nur Winzer und Olshauſen haben ſich eben dafür entſchieden, die Uebrigen, ſofern ſie ſich überhaupt darüber erklären, haben ſich beſtimmt für die andere ausgeſprochen. Eine ſchlechthin zwingende Nothwendigkeit findet in unſrer Stelle nicht Statt, und ich möchte daher nicht mehr behaupten, daß ſie ſo gefaßt werden müſſe; wenn aber Meyer (minder beſtimmt Reiche, de Wette) behauptet, daß P. niemals ein Sterben Chriſti an unſrer Statt lehre, ſo muß ich (mit Fritzſche) um Gal. III, 13. 2 Kor. V, 14. willen dem ſchlechterdings widerſprechen, denn an dieſen Stellen findet die Vorſtellung einer Stellvertretung unleugbar Statt. Daraus aber folgt, daß ſie an unſrer Stelle, wo nicht Ein ihr widerſprechendes Wort zu finden iſt, wenigſtens auch Statt finden könne, und das Gegentheil eben ſo wenig erweislich ſey, als die Affirmative. Im Vorderſatze: ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι bedeutet ἀσθενὴς nichts anders als was es überall bedeutet, nehmlich ſchwach. Alle die mannigfaltigen Verſuche, es zum Synonym von ἀσεβὴς und ἁμαρτωλὸς zu machen, ſind daher für verunglückt anzuſehn. Nun aber, da hier nur von einer geiſtigen Schwachheit die Rede ſeyn kann, dürfen wir nur entweder an eine Schwachheit zum Guten überhaupt, oder an Unvermögen uns ſelbſt zu helfen, oder endlich an jene geiſtige Schwachheit denken die P. oft an den Chriſten bemerklich macht, und die ſich in Befangenheit des Urtheils, in ängſtlichem Schwanken über die Grenzen des Erlaubten und Unerlaubten u. dgl. äußert. Von Unfähigkeit zum Guten haben es Glöckler, Meyer, A. verſtanden, vom Unvermögen eigner Hülfe Köllner, von der letztbeſchriebenen Schwachheit Fritzſche. Vollkommen paſſend, ich leugne es nicht, will mir nichts

erſcheinen in dem Satze, als wir noch ſchwach waren, iſt Chriſtus für uns Gottloſe geſtorben, indeß wiefern P. Etwas der Art geſagt haben muß, weil ἀσθ. nichts anderes bedeuten kann, die erſte Deutung aber den im ἔτι liegenden Anſtoß, daß er die Chriſten jetzt entweder als fähig ſich ſelbſt zu helfen, oder als geiſtig ſtark bezeichnen würde, nicht giebt, wohl aber Meyer's Bemerkung, er nenne die Sündigkeit abſichtlich Schwäche, „um ſie als Motiv der zur Rettung intervenirenden Liebe Gottes zu charakteriſiren", gegründet ſcheint, halte ich es für das Beſte mich ſeiner Deutung anzuſchließen. Auch κατὰ καιρὸν hat ſeine Schwierigkeit. Verbindet man es mit dem Vorderſatze: als wir noch ſchwach waren, wie Chryſ., Theod., Luther, Calv., Erasmus, S. Schmidt, Glöckler, Benecke, A. gethan, ſo wird es nur bedeuten können: wie die Zeit es mit ſich brachte (weil nehmlich Chriſtus noch nicht erſchienen war, ſo daß wir nicht anders als ſchwach ſeyn konnten), aber dagegen iſt längſt bemerkt worden, daß dann eine in den Zuſammenhang ganz unpaſſende Entſchuldigung der Schwachheit ausgeſprochen würde, und mit Recht, wie es ſcheint, iſt dieſe Deutung von den neuſten Ausll. ganz verworfen worden. Die Meiſten verbinden mit dem Nachſatze. Dann bedeutet es entweder zu der von Gott beſtimmten oder zu der den Menſchen vortheilhaften Zeit. Daß es das Eine wie das Andere bedeuten könne, iſt zuzugeben (ſ. Kypke, Raphel, A. vergl. Num. XXIII, 23. Jeſ. LX, 22. Hiob V, 26.), nicht minder daß der Tod Chriſti nach P. eigner Anſicht zu einer von Gott vorher beſtimmten Zeit erfolgt ſey (Gal. IV, 4.), woraus von ſelbſt folgt, daß es auch für die Menſchheit eben die rechte Zeit geweſen ſeyn müſſe; aber auch das iſt nicht zu verkennen, daß im vorliegenden Zuſammenhange gar kein Grund enthalten war eine ſolche Beſtimmung beizufügen. Dies hat Fritzſche bewogen κ. καιρ. mit ἔτι in Eins zu verbinden, woran auch Meyer gedacht hatte; eine Verbindung durch welche das „noch" gewiſſermaßen verſtärkt würde, die aber doch immer nur pleonaſtiſch und müſſig ſein würde. Da nun nach keiner Seite hin eine Nothwendigkeit erſcheint, und jede Art der Verbindung Etwas einzuwenden übrig läßt, ſo iſt eine kategoriſche Entſcheidung wohl durchaus unmöglich; doch wiefern bei der Verbindung mit dem Nachſatze zwar keine Nothwendigkeit des Beiſatzes vorhanden iſt, P. aber vielleicht durch irgend einen ihm vorſchwebenden Gedanken zur Setzung deſſelben bewogen ſeyn konnte, würde ich noch immer dieſe den andern vorzuziehn geneigt ſeyn, wie auch Reiche, Köllner, de Wette, Meyer, gethan haben, hier aber den καιρὸν als die von Gott beſtimmte Zeit denken, weil dieſe zur Beſtimmung des ganzen Verſes beſſer paſſen würde als die andere. Der Zweck nehmlich, für welchen

derſelbe hier ſteht, kann nur der ſeyn, die Liebe Gottes zu erweiſen, deren Bewußtſeyn nach V. 5. der göttliche Geiſt in die Herzen der Gläubigen ausgegoſſen hat. Indem nun P. ſagt, Chr. ſey zu der (von Gott) beſtimmten Zeit für uns geſtorben, deutet er wenigſtens einigermaßen darauf hin, daß dies Sterben nicht nur Chriſti eigenes Werk geweſen, ſondern nach göttlicher Anordnung geſchehn ſey.

V. 7. ſchließt ſich wieder durch γὰρ dem Vorhergehenden an; nun aber dient ſein Inhalt in keiner Weiſe zur Begründung des hiſtoriſchen Faktums, daß Chriſtus für die Gottloſen geſtorben iſt, ſoll vielmehr unleugbar dazu dienen, die Größe der in dieſem Faktum der Menſchheit erzeigten Liebe durch einen Schluß vom Niedern aufs Höhere ins hellſte Licht zu ſetzen; der neue Vers ſteht alſo nicht ſowohl mit V. 6. ſelbſt, als mit dem im Gemüthe des Ap. liegenden Gedanken in Verbindung: Gott hat in jener That Chriſti einen überſchwänglich hohen Beweis ſeiner Liebe gegeben. Dieſen begründet er, in Bezug auf V. 5. 6. aber iſt er nur Erläuterung. Μόλις bedeutet hier nicht: nur mit Mühe und Anſtrengung, wie Glöckler will, denn dann müßten die Worte etwa ſo geordnet ſeyn: ὑπὲρ δικ. γὰρ μόλις ἀποθ. τις; da wo es ſteht, gehört es zum ganzen Satze, und bedeutet: kaum, nicht leicht, d. h. es zeigt an daß das im Satze Enthaltene wohl ſelten oder gar nicht erfolgen werde, ſchließt zwar einzele mögliche Fälle nicht aus, erklärt ſie aber als etwas ungewöhnliches, nicht eben zu erwartendes. Für das Futur würde ein claſſiſcher Schriftſteller wohl ἀποθάνοι ἄν geſetzt haben, wenigſtens eine Andeutung, daß das ἀποθνήσκειν noch nie geſchehn ſey, (Glöckler), kann ich nicht darin erkennen. In der zweiten Hälfte bedeutet τάχα wohl nur vielleicht, eine Bed. die es in der proſaiſchen, zumal ſpäteren Sprache für gewöhnlich hat, nicht aber ſchnell, bald, leicht (Kölln., Glöckl.); vgl. Philem. 15.; καὶ kann nicht mit ἀποθανεῖν (Glöckler), ſondern nur mit τολμᾷ verbunden werden, τολμᾶν aber iſt nicht audere, ſondern, wie oft, sustinere, Etwas über ſich gewinnen; endlich τις kann an der Stelle wo es ſteht, zumal nach τάχα, nur Indefinitum, nicht aber Fragepronomen (Meyer) ſeyn. Die beiden Sätze ſind alſo dieſe: Nicht leicht wird Jemand ὑπὲρ δικαίου ſterben; denn ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ wird ſich vielleicht Jemand zu ſterben entſchließen können. Die Präpoſ. wird in jedem Falle das anzeigen, daß der Zweck des Sterbens nicht im Sterben ſelbſt liege, ſondern in dem was der Genitiv bezeichnet, und ſo iſt alle Schwierigkeit der Stelle in die zwei Genitive δικαίου und τοῦ ἀγαθοῦ hineingedrängt. Wäre das Genus derſelben unzweifelhaft, ſo wäre ſie auch in ihnen nur gering. Nun aber ſind drei Möglichkeiten da, entweder beide ſind Neutra, oder beide

Maskulina, oder der eine dies der andere jenes. Alle drei sind versucht worden*). Zwei Neutra nehmen an Hieronymus (ad Algas. T. III. p. 108. G. ed Fcf.), Erasmus im Comm., Luther, Melanchthon, Bugenhagen. Diese Meinung aber wird durch den einen grammatischen Grund vollständig widerlegt, daß dann das erste Wort den Artikel haben, oder doch τινὸς dabei stehn müßte**). Zwei Maskulina werden von allen übrigen mir bekannten Ausll. — Meyer ausgenommen — anerkannt, aber nicht auf einerlei Art verstanden. Eine Menge von ihnen, denen neustens Fritzsche beigetreten ist, machen keinen Unterschied zwischen beiden Wörtern. Sie haben das für sich, daß in der That zwischen δίκαιος und ἀγαθός, von Personen gesagt, ein Unterschied in den biblischen Schriften nirgends gemacht wird; aber erstlich steht unleugbar τοῦ ἀγαθοῦ in einer Art von Gegensatz, denn P. sagt ὑπὲρ δικαίου möchte schwerlich Jemand sterben, ὑπὲρ τ. ἀγαθοῦ könnte es wohl vielleicht Jemand thun; sodann kommt bei dieser Auffassung nicht nur nach meiner Ansicht, die ja trügen könnte, sondern nach der der besten und tüchtigsten Ausll. unsrer Stelle kein guter Sinn heraus, der zweite Satz dient dem ersten weder zur Begründung noch zur Erläuterung, was die Partikel fordert, sondern hebt unter der Form einer solchen das im ersten Gesagte wieder auf. Fr. selbst muß eingestehn, daß der Satz nicht nothwendig sey, ich muß mit Köllner behaupten, daß er — wenn er überhaupt gesagt werden könne — „den mit Kraft begonnenen Gedanken schwächen und matt machen" würde. Andere machen einen Unterschied, und zwar, während sie δίκαιος durch gerecht (Scholz, Olsh., der leistet was gefordert werden kann), fromm (Balten), schuldlos (Bengel), redlich (Benecke), rechthandelnd (Paulus), gerecht, tugendhaft, fromm (Glöckler), rechtschaffen (Reiche), übersetzen, und den Begriff bald enger und bald weiter, bald erhabener und bald geringer fassen, haben

*) Nur im Vorbeigehn werde hier der syr. Uebers. ܚܠܦܪ ܦܝܥܐ ὑπὲρ ἀδίκων, erwähnt, die zwar einen brauchbaren Sinn darbieten würde, aber offenbar nur Nothbehelf des Uebersetzers ist, deßgleichen der Meinung Semler's, welcher, weil Irenäus (adv. haer. III, 16, 8.) und Origenes an einer Stelle (in Cant. II. p. 53. R.) den V. auslassen, während Letzterer ihn sowohl im Comm. als auch c. Cels. IV, 28., obwohl hier nach V. 8. anführt, auf Unächtheit desselben schloß, eine Meinung die, auf keinem auch nur wahrscheinlichen Grunde ruhend, ihre Widerlegung längst gefunden hat.

**) Auch Origenes wird von Köllner hier mit aufgeführt, aber gewiß mit Unrecht; zwar c. Cels. stand mir beim Niederschreiben dieser Zeilen nicht zu Gebote, aber im Commentar kann er τοῦ ἀγαθοῦ nur als Mask. genommen haben, da er Christum, den absolut Guten, darunter verstand (am Schlusse sogar Gott); den ersten Gen. hat er allerdings als Neutr. aufgefaßt, da es bei ihm heißt: etiam si mortis justa sit caussa.

in Hinsicht auf ἀγαθὸς bei weitem die Meisten sich der Erklärung angeschlossen, welche Knatchbull, Hammond, Clerikus zuerst aufgebracht, Heumann philologisch zu erweisen gesucht hat. Sie wollen nehmlich, daß ἀγ. einen Wohlthäter bezeichne, und finden diesen Sinn: nicht leicht wird einer für einen Gerechten sterben, für seinen Freund und Wohlthäter möchte vielleicht Jemand sich dazu entschließen. Dagegen aber ist zu bemerken: ἀγαθὸς bedeutet nie einen Wohlthäter, weder in der classischen Sprache noch in der des N. T. Das hebr. טוב, auf das Fritzsche hinweist, bedeutet zwar gütig, nicht aber einen Wohlthäter, und wird überdies an den von ihm angeführten Stellen Jer. XXXIII, 11. Ps. XXXIV, 9. durch χρηστὸς übersetzt, kann also nichts beweisen; die Stelle Pirke Avoth V, 10. qui dicit: quod meum est, tuum est, et quod tuum est, tuum sit, חָסִיד, pius est, bezeichnet ebenfalls nur den Gütigen, nicht den Wohlthäter; Xen. Cyrop. III, 3, 4. (ὁ δὲ Ἀρμένιος συμπροῦπεμπε καὶ οἱ ἄλλοι πάντες ἄνθρωποι, ἀναπαλοῦντες τὸν εὐεργέτην, τὸν ἄνδρα τὸν ἀγαθόν) wird εὐεργέτης und ἀνὴρ ἀγαθὸς unterschieden, und letzteres bezeichnet den Cyrus als trefflichen Mann ganz allgemein, Ael. V. Hist. III, 17. heißt es zwar: ταραντίνοις ἐγένετο ἀγαθὸς Ἀρχύτας, was man übersetzen mag: er wurde ihr Wohlthäter, aber das Wort bedeutet nur nützlich, wie unzählig oft, auch die Stellen Charito VIII, 8. Luk. Kaukas. 18. geben nur den Begriff des Guten, nicht des Wohlthäters außer allem Zusammenhange; der lat. Sprachgebrauch würde uns wenig nützen, wenn auch die Stellen Cic. Off. III, 15. §. 64. de N. D. II, 25. §. 64. dem Worte bonus wirklich die Bedeutung des Wohlthäters gäben, was auch nicht der Fall ist. Alles was wir zugestehn können, ist die Bedeutung: gütig, an die auch Olshausen sich halten will; aber da hat mit vollem Rechte Reiche bemerkt, daß die bloße Eigenschaft der Gütigkeit nicht als Moment gedacht werden könne, das einen Menschen zur Aufopferung für einen Andern führen möge, sondern hierzu durchaus erfordert werde, daß er sein Wohlthäter sey, ἀγ. aber wird weder durch den Art. noch durch irgend einen andern — hier nicht einmal vorhandenen — Beisatz ein Wohlthäter. Wollte also P. diesen Gedanken aussprechen, so mußte er ein anderes Wort, εὐεργέτης, brauchen, und da er dies nicht gethan, so können wir ihm auch diesen Gedanken nicht beimessen. Andere haben dadurch helfen wollen, daß sie δίκαιος nur von Schuldlosigkeit, oder gesetzlicher Gerechtigkeit (Köllner), ἀγ. aber von sittlicher Vollkommenheit (Bengel, Köllner) verstanden; aber dagegen muß gesagt werden: 1) daß eine solche Unterscheidung nicht nur mit keiner Stelle belegt werden kann, sondern auch, da P. mit seinem ganzen Volke

das εἶναι δίκαιον als höchstes Ziel menschlichen Strebens denken mußte, durchaus nicht wahrscheinlich sey, und 2) daß, auch wenn man sie zugeben wollte oder müßte, doch auch die höchste menschliche Vortrefflichkeit nicht als Etwas erscheinen würde, wodurch ein Mensch sich wohl bewegen lassen möchte, für einen andern zu sterben. Von diesen Schwierigkeiten gedrängt, bin ich nicht im Stande mich der gangbaren Meinung, daß wir hier zwei Maskulina haben, anzuschließen, und muß daher zu der Auffassung zurückkehren die, früher von mir aufgestellt, von Meyer allein, und noch nicht ganz, gebilligt, von allen Uebrigen verworfen, von Fritzsche als infelicissima opinio gestempelt worden ist. Grundlage derselben ist, daß δίκαιον ohne Artikel, ἀγαθοῦ mit demselben versehn ist. Dies nöthigt mich jenes für Mask., berechtigt mich dieses für Neutrum anzusehn. Jetzt fassen wir den ersten Satz allein mit seinem unbestreitbaren Sinne: Nicht leicht möchte Jemand für einen Gerechten sterben, woraus uns im Zusammenhange sofort der Schluß entgegen tritt: wieviel weniger für einen Sünder. Nun, was kein Mensch, — und ob er der Beste wäre — für einen Gerechten d. h. Tugendhaften und Guten thun möchte, das hat Gott gethan für Sünder; damit ist der Beweis einer hohen, alle menschliche übertreffenden Liebe geführt. Wir sehen also daß der zweite Satz zum Beweise selbst nicht erfordert wird. Aber P. wußte daß doch Menschen freiwillig in den Tod gegangen waren, und hatte sich gefragt, für welchen Zweck? Da hatte er gefunden, daß es geschehn war, um das Vaterland zu retten, um hohen Ruhmes theilhaft zu werden, u. dgl., immer aber um dessen willen was ihnen als das höchste Gut geschienen hatte. Das verglich er mit der Liebe Christi; Jene hatten sich geopfert für Erwerbung oder Erlangung eines Gutes, Christus hatte jedes Gut hingegeben, allein um unsertwillen; in um so höherem Glanze stand nun seine Liebe vor seinem Geiste da, die höchste menschliche Aufopferung geschah für eigenen, Christi Hingabe allein für fremden Zweck, dort also immer ein mehr oder minder erkennbarer, gröberer oder feinerer Eigennutz, hier reine Liebe. Diesen Contrast will er nun nicht verschweigen, will es um so weniger, als ihm wohl schon zuweilen von den Heiden, wenn er Christi Liebe pries, die Beispiele der heidnischen Heroen vorgehalten seyn konnten; darum fügt er parenthetisch den zweiten Satz hinein, ganz richtig durch γάρ herein geführt: für das Gute d. h. für das was er sein höchstes Gut nennt, könnte sich wohl Jemand zu sterben entschließen, giebt damit den Heiden alle ihre Beispiele zu, zeigt aber den Unterschied der zwischen Christi Liebeswerk und jenen Heldenthaten obwaltet, und hebt dadurch jenes um ein Großes in seiner Geltung empor. Für seinen Nächsten

ob er auch der Beste wäre, giebt der Mensch sein Leben schwerlich hin, — für sein höchstes Gut thäte es wohl Einer; Christus aber giebt das seinige für die Sünder. Man hat entgegen gestellt: 1) Die Härte des Uebersprungens vom Mask. zum Neutrum (Köllner); aber die Nöthigung dazu lag in der Sache. 2) Den Mangel eines wahren Gegensatzes (Kölln., de Wette), aber es soll auch kein wahrer Gegensatz seyn, nur ein in der Wirklichkeit gegebener Contrast. 3) Den Artikel (Köllner); aber in der Form wie ich jetzt die Erklärung gegeben habe, steht er sicher nicht entgegen, denn τὸ ἀγ. ist das Gute, d. h. das — nach des Menschen Meinung — schlechthin Gute, das höchste Gut. 4) Die Unwahrheit die in des Ap. Behauptung liegen würde (Köllner, de Wette). Sie liegt nicht darin, da er nicht schlechthin leugnet, und träfe nur den ersten Satz, nicht meine Erklärung des zweiten. 5) Die Vertauschung der Bedeutungen von ὑπὲρ (Winzer); aber sie findet nicht Statt, wenn man nur das beachtet, was oben über diese Präp. gesagt worden ist. 6) Daß V. 8. der göttlichen Uneigennützigkeit nicht erwähnt ist (Meyer); aber das war gar nicht nöthig, denn der Satz dient nur die menschliche Liebllosigkeit im Gegensatz der göttlichen Liebe in das hellste Licht zu setzen. 7) Daß τὸ ἀγ. nicht den Nutzen bezeichne; aber das will ich auch nicht behaupten, sondern nur das Gute. So kann ich meine Erklärung noch immer nicht für so durchaus unglücklich halten; indeß man biete mir nur eine andere, die ich als besser anerkennen könne, und mit Freuden werde ich, wie so manche andere, so auch diese aufgeben, und die dargebotene annehmen. Eher aber kann ichs nicht.

V. 8. συνίστησιν δὲ — ὁ θεός. συνιστάναι hier wie III, 5. (s. z. St.) erweisen, kund und offenbar machen. ὁ θεός fehlt zwar in B., und findet sich in DFG. Vulg. It. Theod. Theoph. Patr. lat. vor εἰς ἡμᾶς; daß aber Reiche es deßhalb mit Unrecht für verdächtig erklärt habe, ist von Fritzsche bereits dargethan worden. Gott muß hier Subjekt seyn, nicht ὁ χριστός, Gottes aber ist im Vorherg. nicht erwähnt worden, um hier bloß hinzugedacht werden zu können, sein Name mußte also ausgesprochen werden. εἰς ἡμᾶς verbindet Fritzsche mit dem Verbo — wenigstens übersetzt er demonstrat nobis —, wahrscheinlich seiner Stellung wegen — nicht zwischen τὴν und ἀγάπην, oder mit wiederholtem Artikel nachfolgend —; allein erstlich ist diese Stellung auch dafür nicht bequem (dann wäre die rechte Ordnung diese: συνίστ. δὲ ἡμῖν ὁ θεὸς τ. ἑ. ἀγ.), sodann weiß ich nicht, ob man auch sagen könne συνιστάναι τι εἰς τινα für τινὶ oder allenfalls πρός τινα, und halte es daher für richtiger mit τὴν ἀγ. zu verbinden. P. unterläßt die Wiederholung des Artikels zu oft, als daß die Unterlassung uns von einer Verbin-

dung abhalten dürfte, welche, davon abgesehn, sich ohne Zweifel als die beste darstellt. Als das Mittel der Erweisung wird allgemein der im nächsten Satze ὅτι — ἀπέθανεν erwähnte Tod Christi betrachtet, und wohl mit Recht, obwohl im Grunde ἐν τούτῳ fehlt. Denn συνίστησιν τ. ἑ. ἀγ. ὅτι κ. τ. λ. bedeutet eig. er beweist seine Liebe, weil u. s. w., nicht dadurch daß ꝛc., was hierher gehört. So sehr aber steht es in seiner Ueberzeugung fest, daß was Christus gethan habe, Gottes Werk sey, daß er auch hier nur seiner That, und nicht der göttlichen Veranstaltung erwähnt, ohne zu befürchten daß den Lesern seine wahre Meinung dunkel bleiben möchte. Noch aber fragt sich, wie er sagen könne, Christus sey für uns gestorben, als wir noch Sünder waren? Dieser Satz nehmlich involvirt den andern: Jetzt sind wir keine Sünder mehr, und es scheint als könne P. diesen nicht aufstellen. In dem Sinne kann er es auch wirklich nicht, in welchem wir das Wort zu brauchen pflegen, gleichbed. mit sündhaft. Wohl aber kann er es insofern als ἁμαρτωλὸς auch denjenigen bezeichnen kann, der mit Sündenschuld beladen ist, denn für die Gläubigen, welche δίκαιοι ἐκ πίστεως sind, hat dieser Zustand wirklich aufgehört, sie sind nicht mehr ἁμαρτωλοί, weil Gott ihnen ihre frühere Schuld erlassen hat. Ja er kann es noch in höherem Sinne, sobald er die Gläubigen etwas ideal faßt. Sie sind ja tod für die Sünde, mit Christus ihr gestorben (VI, 2. 11.), und von ihr befreit (VI, 18.), also auch insofern keine Sünder mehr. Wie aber verhält sich dieser V. zum Vorhergehenden? Einen Schluß enthält er nicht, denn er ist durch δὲ angeknüpft, sondern entweder einen Gegensatz, oder im Fortschreiten zu etwas vom vorigen verschiedenen, Subsumtion eines speciellen Falles u. dgl. Gegensatz scheint nicht Statt finden zu können; denn weder Gottes Thun wird dem der Menchen entgegen gestellt (dann müßte stehn: ὁ δὲ θεὸς τ. ἑ. ἀγ. συνίστ.), noch die göttliche Liebe der menschlichen Liebllosigkeit (dies forderte Voranstellung von τὴν ἀγάπην), sondern das συνιστάναι τ. ἀγ., also das Prädikat überhaupt, scheint Hauptbegriff zu seyn. Daraus scheint mir nun hervorzugehn, daß V. 8. nicht mit V. 7., sondern mit V. 6. zusammenhange. Der Zweck des Ap. ist den V. 5. ausgesprochenen Satz von der Liebe Gottes zu erweisen. Nun hat er V. 6. gesagt was Christus für die Menschheit gethan, und V. 6. die Größe der darin enthaltenen Liebe Christi bemerklich gemacht. Nun aber war noch darauf hinzuweisen, daß dieser Akt der Liebe ein Akt Gottes sey, und dies ist, wie mir scheint, der Zweck unsers Verses. Er sagt also: Als wir noch schwach waren, ist Christus für uns gestorben, Gott aber offenbart uns in dieser Aufopferung Christi seine eigene Liebe. Darum liegt auch auf

ἑαυτοῦ ein gewisser Nachdruck, und ist mit Absicht nicht τὴν ἀγ. αὐτοῦ, sondern τὴν ἑαυτοῦ ἀγ. geschrieben; V. 7, aber, der sich nicht auf Gott, sondern allein auf Christi eigene That bezieht, und Christum in seinem menschlichen Wollen und Thun dem Wollen und Thun anderer Menschen entgegen stellt, ist mit Recht von Lachmann als eine Parenthese angesehn worden.

V. 9. Das Bisherige ist vom Apostel eigentlich als Beweis früherer Behauptung aufgestellt worden, und insofern seine Rede hier vollendet. Dennoch kann er nicht unterlassen sie noch weiter fortzusetzen, um die Folgerungen auszusprechen, welche aus der Thatsache: Christus ist für die Sünder gestorben, für ihre Zukunft hervorgehn. So kehrt er ganz zu V. 2 ff. zurück, und giebt dem dort Ausgesprochenen noch größere Vollständigkeit *). Οὖν ist Zeichen der Folgerung; das νῦν δικαιωθ. steht dem ἔτι ἁμαρτ. ὄντ. ἡμ. entgegen; ὀργή, wie Theodoret bemerkt, ist ἡ μέλλουσα κόλασις, die jedem Menschen droht, wiefern er Sünder ist, dem aber welchem Gott die Sünde weggenommen hat, nicht mehr drohen kann; und diese Befreiung ist, wie schon I, 16. bemerkt wurde, das eigentliche Wesen der σωτηρία. Das Ganze ist ein Schluß aus Gegensätzen. Als wir Sünder waren, starb Christus für uns, den Sündern also geschah eine unbeschreibliche Wohlthat; so dürfen die welche nicht mehr Sünder sind, an welche so viel bereits gewendet ist, nicht mehr Zorn und Strafe fürchten. Die δικαίωσις bezeichnet er als geschehn ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, was einige neuere Ausll. durch mors schlechthin, oder durch cruenta mors übersetzt haben; aber mit Unrecht, denn, wie bei III, 25. schon bemerkt, die wahre Farbe der paulinischen Ansicht wird dadurch verwischt. Zwar sagt auch Paulus gleich Vers 10, διὰ τοῦ θανάτου; aber dies geschieht um des Gegensatzes der ζωὴ willen, und immer wird die Opferlehre, auf der ja doch der paulinische Begriff von der Erlösung ruht, als das eigentlich Erlösende in Christi Tod sein Blut ansehn lehren. — Das Mittel der Gelangung zur δικαιοσύνη, nehmlich den Glauben, verschweigt er hier, wo es nur darauf ankam zu sagen, was Gott gethan, und was wir von Gott zu hoffen haben. Wiefern endlich die Errettung vom Zorn durch ihn erfolge, sagt er gleichfalls nicht, doch ist leicht zu erkennen daß er an das Ganze seines gegenwärtigen Waltens in seiner Erhöhung dabei denke.

V. 10. Begründung der so eben ausgesprochenen Hoffnung durch einen Schluß a majori ad minus. Hat Christus durch sei-

*) Man kann auch sagen, die Rückkehr finde zu V. 5. ἡ ἐλπ. οὐ καταισχ. Statt; aber der Hauptgedanke, auf welchen auch diese Worte zurückblicken, ist doch immer V. 2. enthalten.

nen Tod den ἐχθροῖς die καταλλαγὴν gebracht, so wird er noch weit mehr durch sein Leben den καταλλαγεῖσιν die σωτηρίαν bringen. Offenbar wird Jenes als das Schwerere, Dieses als das Leichtere betrachtet, damals die ἔχθρα und das Sterben hindernd, jetzt die φιλία und das Leben fördernd. Neu sind hier die Begriffe der ἔχθρα und der καταλλαγή. Wir waren Feinde, nehmlich Gottes, zur Zeit als Christus für uns starb. Wir fragen, auf welcher Seite die Feindschaft war, ob Gott uns feindselig oder wir Gott? Das Erstere nach der Meinung von Calvin, Reiche, Meyer, Fritzsche, Dähne (Lehrbegr. S. 154.), das Letztere nach der der Meisten, der auch Usteri (Lehrb. S. 105.), Köllner, de Wette anzuhangen scheinen. Daß sprachlich das Eine so möglich sey als das Andere, ist unbezweifelt, nur aus dem Ganzen der paul. Ansicht oder aus dem Zusammenhange kann ein entscheidendes Moment genommen werden. Nun ist erstlich an den andern Stellen wo P. das Verhältniß der Menschheit gegen Gott als ἔχθρα bezeichnet, die Feindschaft immer auf der Menschen Seite, vgl. VIII, 7. Kol. I, 21.; sodann aber fürchte ich doch daß wir dem Ap. einen allzu harten Widerspruch aufbinden würden, wenn wir ihn behaupten ließen, Gott habe den Menschen die er gehaßt, den großen Beweis seiner Liebe gegeben, daß er Christum für sie in den Tod gehn ließ. Aber, sagt man, wegen der Sünde mußte er sie hassen. Lehrte dies P. irgendwo, so müßten wir es uns gefallen lassen, dürften auf unserm rein exegetischen Standpunkte den Einwand nicht geltend machen, daß es zwar menschlich sey, den Sünder um der Sünde willen zu hassen, aber ein solcher Haß durchaus ungöttlich wäre, da schon der bessere Mensch die Sünde hassen könne und den Sünder lieben; da er's aber nirgends lehrt, da er zwar viel von Gottes Zorne — bei welchen die Liebe sehr wohl bestehn kann —, aber kein Wort von seinem Hasse spricht, wohl aber so wie anderwärts, so auch an unsrer Stelle seine der καταλλαγὴ vorgängige, ja diese erwirkende Liebe preist, so kann ich mich dazu nicht entschließen, sondern verstehe das ἐχθροὺς εἶναι so lange von der menschlichen Feindseligkeit, als der Zusammenhang dieser Ansicht kein unübersteigliches Hinderniß entgegen stellt. Ob dies Statt finde, muß sich zeigen. Wir betrachten die καταλλαγήν. καταλλάσσειν und ἀποκαταλλάσσειν bezeichnen die Wiederherstellung des freundlichen Verhältnisses getrennt gewesener Personen, also wenn Feindseligkeit Ursache der Trennung war, die Aussöhnung, reconciliatio, von der Sühnung, expiatio, hebr. כפר, ἱλάσκεσθαι, durchaus zu unterscheiden), und haben im Akt. die Constr. mit dem Akk. und Dativ, καταλλ. τινά τινι, im Pass. mit dem Dativ, καταλλαγῆναι τινι. Eine Aussöhnung ist entweder ge-

genseitig oder einseitig, also auch eine Aussöhnung zwischen Gott und den Menschen entweder eine Tilgung gegenseitiger Feindseligkeit, oder, wenn er sie einseitig denkt, der Feindschaft Gottes gegen die Menschen oder der Menschen gegen Gott. Eine durch den Tod Christi erfolgte gegenseitige Aussöhnung lehrt unser Ap. an keiner Stelle, wir haben also keinen Grund eine solche in sein System hinein zu denken. Eben so wenig aber eine Aussöhnung Gottes mit den Menschen, eine Tilgung der göttlichen Feindseligkeit gegen uns, die er ebenfalls nicht denken konnte, wenn er das Werk der Aussöhnung als Werk der göttlichen Liebe denken wollte; wohl aber eine Aussöhnung der Menschen mit Gott, Eph. II, 16. Kol. II, 20. 21. (an beiden Stellen mit ausdrücklicher Erwähnung der vorhergegangenen menschlichen Feindseligkeit) 2 Kor. V, 18. 19. 20. Gott versöhnt durch Christum die Menschheit mit sich selbst, nirgends Christus Gott mit der Menschheit. Also ist nirgends Gott, überall die Menschheit als der feindselige Theil zu denken, wie auch P. die Sache darstellen mußte, da Gott selbst der Versöhnende, Christus nur der Vollführer seines Willens für ihn war. An unsrer Stelle ist in den Worten nichts was eine andere Ansicht von der Sache verriethe, vielmehr spricht ἐχθροὶ ὄντες nach der Analogie der andern Stellen für die nehmliche; dürfen wir da etwas anderes thun, als behaupten, P. lehre auch hier Aussöhnung der Menschen mit Gott, nicht Gottes mit den Menschen, Tilgung menschlicher, nicht göttlicher Feindseligkeit? Aber, kann man sagen, in der Gesinnung der Menschheit ging ja doch durch Christi Tod keine Veränderung vor; mochte ihre Schuld gesöhnt seyn auch ohne daß sie darum wußten, so daß sie nachher erst die Botschaft davon erhielten, ausgesöhnt konnten sie ohne ihr Wissen doch nicht seyn, Freunde Gottes konnten sie durch ein Ereigniß nicht geworden seyn, das sie nicht kannten, von dem erst lange nachher das erste Wort zu ihren Ohren kam. Also kann auch P. das nicht lehren. Dies ist's was mich früher irre führte, und zu Begehung des (schon Eph. II, 16. verbesserten) Fehlers verleitete, den Ap. einer Begriffsverwirrung zu beschuldigen, die Ausll. der andern Ansicht aber hat es bewogen, ihn hier die Aussöhnung Gottes mit der Menschheit lehren zu lassen. Aber auch dieses thut er nicht, konnte es nicht thun, sondern die Sache ist diese, wie ich schon zu Eph. II, 16. 2 Kor. V, 18. darzuthun bemüht gewesen bin: An sich betrachtet, konnte Gott durch den Tod Christi der Menschheit nur seine Liebe offenbaren, und die Hand zum Frieden bieten, welchen er der Menschheit dadurch möglich machte daß er Christum ihre Schuld abbüßen ließ, ihr aber die Kunde von der geschehenen That durch die App. sandte, mit der Aufforderung: καταλλάγητε τῷ θεῷ (2 Kor. V, 20.),

und erst wenn sie dieser Folge leistete, und durch Dankbarkeit zur Gegenliebe, durch das Bewußtseyn der erlangten Vergebung zum Vertrauen geführt, ihre feindselige Gesinnung ablegte, und in das freundliche Verhältniß eintrat, zu welchem ihr Gott durch Christum den Weg gebahnt hatte, dann erst war sie in der That versöhnt. Aber P. faßt die Sache ideal, sieht das was durch den Tod Jesu möglich geworden war, als wirklich vollendet an, weil es nicht nur bei jedem einzelen Menschen vollendet werden kann, sondern auch bei allen seinen Lesern wirklich vollendet war. An die welche noch nicht gläubig sind, ergeht daher sein Ruf: καταλλάγητε, zu den Gläubigen sagt er mit vollem Recht: κατηλλάγημεν, und bleibt dabei mit sich selbst in voller Klarheit und Uebereinstimmung. Nun aber ist auch nichts mehr da, weßhalb wir dem ἐχθροὶ ὄντες einen anderen als den oben angegebenen Sinn beilegen müßten, wir werden es also auch nicht thun. Im Nachsatze kann καταλλαγέντες nur bedeuten: nachdem wir versöhnt sind; wenn er dann sagt σωθησόμεθα, so kann zugegeben werden, daß dies Vb., wenn es ohne Beisatz steht und der Zusammenhang nicht entgegen ist, nicht nur die Errettung von der ὀργή, sondern auch die daraus herfließende Beseligung bezeichne; in unsrer Stelle aber, welche als Begründung des Satzes σωθησόμεθα ἀπὸ τῆς ὀργῆς erscheint und anzuerkennen ist, müßten wir, um dies anzunehmen, den Ap. für vergeßlich genug halten, um nicht mehr zu wissen was er eben geschrieben habe, und für welchen Zweck er die gegenwärtigen Worte vortrage. Da ich aber hierzu mich nicht für berechtigt ansehn kann, muß ich auch jetzt noch die Ansicht festhalten, daß er hier nichts weiter dadurch ausdrücke als was er V. 9. vollständiger ausgesprochen, und daher hier nicht näher zu bestimmen nöthig hat. Ob V. 11. dieser Annahme entgegen stehe, wird bald zu untersuchen seyn. ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ ist = διὰ τῆς ζ. zu setzen: Leicht aber ist zu erkennen wie er zum πολλῷ μᾶλλον komme, sobald wir nur das bedenken was schon oben angedeutet wurde, daß nehmlich erstlich das frühere Hinderniß, die ἔχθρα, jetzt aufgehoben ist, und zweitens die ζωὴ Christi von ihm immer als ein Leben in der Herrschaft, ein mächtiges Walten zu Förderung des großen ihm zur Ausführung übertragenen Werkes angesehn wird (vgl. 2 Kor. IV, 10 f. XIII, 3 f. al.). Konnte er nun durch sein Sterben, die scheinbare Vernichtung seines Werkes, die καταλλαγήν bewirken, so muß er noch weit mehr durch sein jetziges Herrscherleben, als der Herr über Alles seit seiner Auferstehung, das auszuführen im Stande seyn, wozu sein Tod die Bahn gebrochen hat.

V. 11. ist die Lesart καυχώμεθα (I., eine große Anzahl Minusk. Theoph., einige Verss.) zu offenbar Correktur um ir-

gend Anſpruch auf unſern Beifall machen zu können. οὐ μόνον δέ, eine unſerm Ap. nicht unbeliebte elliptiſche Formel, vgl. V. 3. VIII, 23. IX, 10. 2 Kor. VIII, 19., welche, wie Reiche richtig bemerkt, überall ſo gebraucht erſcheint, daß der zuletzt vorhergegangene Hauptgedanke dabei ergänzt werden muß. καυχᾶσθαι ἐν τῷ θεῷ *), eine aus dem Judenthum herüber gekommene Redensart. Der Jude ἐκαυχᾶτο ἐν τ. θ., wiefern es ſein Stolz war, Jehovas Volk zu ſeyn, ihn, den Allmächtigen und einzig wahren Gott, zu ſeinem Gotte zu haben, worin er die Bürgſchaft jedes Glückes anerkannte; nach P. ſind die Gläubigen das wahre Volk Gottes, ihnen alſo kommt dies καυχᾶσθαι in Wahrheit zu, und hierin liegt für ſie die Bürgſchaft der ewigen Güter, auf die ſie hoffen. Sie können es aber διὰ τ. κυ., denn nur durch ihn ſind ſie zu Gott gekommen, und das geworden was ſie ſind. Wäre nun καυχώμεθα der wahre Text, und würde anerkannt was oben über σωθησόμεθα geſagt wurde, ſo ergänzten wir ohne Schwierigkeit nach οὐ μόνον δέ das gleiche Verbum, und erhielten den Sinn: doch nicht nur vom göttlichen Zorn werden wir errettet werden, ſondern wir rühmen uns auch Gottes durch Chr. unſern Herrn, d. h. nicht nur von der Furcht vor Gott ſind wir befreit, ſondern auch feſte Zuverſicht zu ihm haben wir gewonnen als zu unſerm Gott. Hier wäre gegen die Steigerung nichts einzuwenden, denn es iſt etwas größeres, καυχᾶσθαι ἐν τ. θ., als aufhören ſich vor ihm zu fürchten; was aber den Uebergang vom Fut. zum Präſ. anlangt, ſo iſt derſelbe durch die Sache ſelbſt geboten, und überdies nicht zu vergeſſen daß jenes σωθησόμεθα in dem ganzen ſeit V. 1. Statt findenden Zuſammenhange die vorhandene ſubjektive Gewißheit von dem künftigen Erfolge eben ſo wohl als die objektive Zukünftigkeit deſſelben ausdrücken ſoll. Nun aber finden wir nicht das Temp. fin., ſondern das Particip, und jene Auffaſſung von σωθησόμεθα wird nicht mehr allgemein anerkannt. Daher verſchiedene neue Arten der Erklärung, angeregt wie es ſcheint ſämmtlich durch Winer (Gr. S. 286.) und Fritzſche (Sendſchr. S. 47. Diss. II. in II. Cor. p. 51.), aber doch unter ſich verſchieden. Alle haben das gemein, daß οὐ μόνον nicht auf σωθησόμεθα ſondern auf καταλλαγέντες zurückſehn ſoll, unterſcheiden ſich aber dadurch daß 1) Benecke zwar καυχ. mit καταλλ. parallel ſtellt, aber darnach doch das Particip wie Temp. fin. behandelt: wir ſind nicht bloß Ausgeſöhnte, ſondern noch mehr, wir ſind Frohlockende; wobei gar nichts gewonnen würde; 2) Fritzſche ſelbſt (Glöckler, Köllner) ſo erklärt: οὐ μόνον

*) Die von Glöckler verſuchte Losreißung von ἐν τ. θ. = ἐν τ. θ. ὄντες iſt als unſtatthaft gewiß zu verwerfen.

καταλλ. σωθησόμεθα ἀλλὰ καὶ καυχώμενοι σωθησόμεθα, sempiterna felicitate beabimur non solum velut homines qui in gratiam cum numine redierint, sed etiam tamquam tales qui de favore divino exsultent (ſ. Worte in der Diss.); 3) Schrader und Meyer aber das Partic. cauſſal faſſen (als „die Baſis worauf das σωθῆναι ruht" M.), alſo: wir werden die σωτηρίαν erlangen, da wir nicht nur ausgeſöhnt ſind, ſondern auch uns Gottes rühmen. Und allerdings, wenn das σωθῆναι V. 10. die Erlangung der ewigen Seligkeit bedeutet, und das Part. nicht für das Temp. ſin. genommen werden kann, alſo eine Steigerung von jenem weder überhaupt möglich iſt, noch, wenn ſie's wäre, durch das Part. ausgedrückt ſeyn kann, ſo bleibt nichts anders übrig als eine von den beiden letzten Auslegungen anzunehmen. Aber freilich ſteht beiden entgegen, daß οὐ μόνον δὲ, wie oben bemerkt, ſich immer auf den vorangegangenen Hauptgedanken bezieht, dieſer aber iſt nicht καταλλαγέντες ſondern σωθησόμεθα; der Fritzſchiſchen daß καταλλ. V. 10., wie Reiche bemerkt hat, nicht beſtimmend ſondern argumentirend zum Hauptſatze gehört, alſo die beiden Participien in ganz verſchiedenem Verhältniſſe zu dieſem ſtehen würden, und folglich einander nicht füglich gegenüber geſtellt werden können; deßgleichen daß es nur durch Hinzufügung mehrerer durch nichts angedeuteter Gedanken *), und eine Art von Claſſification der σῳζομένων möglich wird, eine Steigerung heraus zu bringen. Dieſen Bedenken weicht die Meyer'ſche Erkl. freilich aus, bringt aber dafür den unpauliniſchen Gedanken herein, daß das καυχᾶσθαι ἐν τῷ θεῷ, das doch bloß eine Folge und Frucht des in Chriſto erhaltenen Liebesbeweiſes iſt, als eine Baſis, alſo wenigſtens mitwirkende Urſache der σωτηρία erſcheint. de Wette will ebenfalls καυχώμενοι nur als Part. anerkennen, aber das σωθῆναι nur in dem enger beſtimmten Sinne der Rettung faſſend, hält er das καυχᾶσθαι für eine ſpäter hinzutretende Beſtimmung: ſondern indem wir auch dabei uns Gottes rühmen, was wenigſtens ein ſehr ſchleppender, dem Schluſſe einer Gedankenreihe ſehr wenig zupaſſender Gedanke wäre. So ſcheint denn immer noch derjenige der vorzüglichſte, welcher entſtehn würde, wenn wir das σωθῆναι in dem oben angegebenen engeren Sinne faſſen, und entweder καυχώμεθα in den Text aufnehmen, oder da dies nicht angeht, dem Part. die Bedeutung des Indikativs geben könnten.

*) σώζεται quicunque sempiternae felicitatis compos fit, καυχώμενος ἐν τῷ θεῷ σώζεται tantummodo is, qui hac mente praeditus sempiternum beatur, ut deum non invitum, ut qui hominum more in eos frigeat, quibus peccata condonaverit, sed volentem, quum homines olim invisos jam summo amore complectatur, aeternam felicitatem sibi concessurum esse confidat. Fritzsche.

Daß dies geschehen dürfe, wird von Reiche behauptet, von Winer, Fritzsche, Meyer geleugnet. Gern entschließe ich mich nicht zu einer solchen Annahme; allein erstlich scheint an unsrer Stelle der Gedanke sie zu fordern, zweitens war es wenigstens — a priori betrachtet — nicht unmöglich daß unser Ap., der nicht frei von Hebraismen und Syriasmen ist, auch hier einmal in einen solchen gerieth *), drittens kann doch nicht geleugnet werden, daß er das Particip nicht selten wirklich braucht, wo ein anderer Modus erfordert wird (vgl. III, 24. und die Ermahnungen XII, 9 ff.), und endlich finden sich auch einige Stellen seiner Briefe, wo auf eine ganz auffallende Weise — sey es nun Anakoluthie oder Syriasmus oder Textverderbniß — ins Particip übergegangen wird; vgl. 2 Kor. VII, 5. X, 5. XI, 6.; und so halte ich nach Allem es immer noch für möglich daß auch die unsrige eine solche sey. Könnten wir dies annehmen, so bliebe das σωθῆναι V. 10. was es wegen V. 9. seyn zu müssen scheint, eine Steigerung wäre möglich und vorhanden, und der Gedanke mit welchem P. diesen Abschnitt schließt, eben so sehr seiner würdig als zum Schlusse der Reihe geschickt. Das νῦν im letzten Satze giebt keinen Anstoß, wenn man nur bedenkt daß P. von der Stimmung spricht, in welcher die Gläubigen sich befinden in Bezug auf Gegenwart und Zukunft. Bisher konnten wir uns Gottes nicht rühmen, denn wir waren getrennt von ihm, er nicht unser Gott, wir nicht sein Volk. Jetzt aber haben wir durch Christum die καταλλαγὴν empfangen, da sind wir gewiß daß wir nicht nur dem Zorn entgangen, sondern auch Gottes wahres Volk geworden sind, die freudig zu ihm nahen und für die Zukunft alles Gute von ihm hoffen können.

V. 12 **). Mit einstweiliger Uebergehung sowohl von διὰ τοῦτο als auch ὥςπερ betrachte ich die in unserm V. enthaltenen Gedanken zuerst für sich allein als selbstständige Sätze. ἡ ἁμαρ-

---

*) An unsrer Stelle hat Syr. zwar nicht Part. sondern Fut. ܢܫܬܒܚܘܢ, konnte aber eben so gut setzen ܡܫܬܒܚܘܢ ܪܝܢܢ.

**) Für die Auslegung dieses V. besonders sind zu vergl. Finkh: Neue Erklärung der paul. Stelle Röm. V, 12. in der Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1830. H. 1. S. 126 ff. Schmid: exeget. Bemerkungen über Röm. V, 12. ebd. H. 4. S. 161 ff.; über den ganzen Abschnitt aber V. 12—21. die Monographie von Rothe: Neuer Versuch einer Ausl. der paul. Stelle Röm. V, 12—21. Wittenb. 1836., eine Schrift welche die Aufmerksamkeit späterer Exegeten um so mehr auf sich ziehn muß, als sie aller bisherigen Exegese als einer schiefen, einseitigen, die wahren Gedanken des Ap. zerzausenden, mit großer Entschiedenheit entgegen tritt. Konnte sie hier nicht so bis ins Einzele benutzt werden wie sie wohl erwarten durfte, so lag der Grund nur in den doch nicht ganz unbeachtet zu lassenden Grenzen eines Commentars über den ganzen Brief.

τια εἰς τὸν κόσμον εἰςῆλθεν, die Sünde iſt in die Welt eingetreten. Ob man hier κόσμος als die Welt faſſe oder als die Menſchheit, muß ich für eben ſo gleichgültig als unentſcheidbar halten. So viel iſt gewiß daß P. die ἁμαρτία nur in Bezug auf die Menſchheit denke, und die für ſeinen gegenwärtigen Zweck durchaus nutzloſe Frage, ob vor dem Erſcheinen der Sünde in der Menſchheit ſchon Sünde in andern Theilen des Univerſums geweſen ſey, ganz unbeachtet laſſe — nimmt er doch nicht einmal auf den Teufel Rückſicht, den er doch als Urheber der Sünde mit all ſeinen Zeitgenoſſen anerkennt —; wir laſſen ihn alſo gewiß nichts ſagen was er nicht gedacht haben könne, wenn wir ihm den Gedanken zuſchreiben, die Sünde ſey in die Menſchheit eingetreten; aber auch wiefern in die Menſchheit, in die Welt, welcher dieſe angehört. Die Formel εἰςελθεῖν εἰς τὸν κόσμον iſt nicht ſelten, ſie wird aus Weish. II, 24. XIV, 14. Clem. R. 1 Kor. III. (θάνατος εἰςῆλθεν εἰς τ. κ.) 2 Joh. 7. (πολλοὶ πλάνοι) Hebr. X, 5. (der Meſſias) angeführt; an den drei erſten Stellen iſt die Sache gerade wie an der unſrigen, nur wiefern der Tod gewiß bloß in der Menſchheit herrſchend gedacht wird, die Beſchränkung des κόσμος auf dieſe dort noch leichter, in der vierten kann ein Eintreten der Irrlehrer nur gedacht werden als erfolgt im Kreiſe der Menſchheit und des Menſchenlebens, und auch das Eintreten des Meſſias in der letzten mit den dort angeführten Schriftworten nur in dieſem, denn in der Welt überhaupt war der Meſſias als Sohn Gottes und Weltſchöpfer (Hebr. I, 2 f.) von uranfänglichen Zeiten an. Soviel alſo geht aus dieſen Stellen gewiß hervor, daß 1) die Formel nicht nur bedeute: esse incipere (Fritzſche), denn die letzte Stelle würde dies nicht dulden, und 2) daß die Beſchränkung des Begriffes auf der Menſchenwelt durch den Gebrauch nicht als unſtatthaft erwieſen werde. Ἁμαρτία. Da ἁμαρτάνειν bei unſerm Ap. nie etwas anders bedeutet als ſündigen, ſo iſt es nicht dieſes Orts, über den Stamm oder die Grundbedeutung des Verbi zu ſprechen; auch ἁμαρτία bedeutet immer Sünde, doch iſt der Begriff nicht überall durchaus derſelbe. In allen den Stellen wo es im Plural vorkommt, werden unleugbar ſündliche Handlungen darunter zu verſtehn ſeyn (1 Kor. XV, 3. 17. Gal. I, 4. Eph. II, 1. Kol. I, 14. 1 Theſſ. II, 16. 1 Tim. V, 22. 24. 2 Tim. III, 6. Ueber Röm. VII, 5. ſ. z. St.), ἁμ. iſt folglich gleichbedeutend mit ἁμάρτημα (III, 25. 1 Kor. VI, 18.) und παράπτωμα, womit es auch Eph. II, 1. zuſammen ſteht, und Eph. I, 7. Kol. I, 14. wechſelt, ſo daß offenbar nur die Form des Begriffes verſchieden iſt. Dagegen im Sing. ſcheint es bei unſerm Ap. eine einzele ſündliche Handlung nie zu bedeuten, ſondern immer etwas abſtraktes zu bezeich-

nen, und zwar ohne Unterschied ob es den Artikel hat oder nicht. Etwas böses oder sündliches bedeutet es III, 20. wo ἐπίγνωσις ἁμαρτίας die Kenntniß dessen ist, was Sünde oder sündlich sey, Gal. II, 17. (χριστὸς διάκονος ἁμαρτίας, Diener d. h. Beförderer des Bösen, der Unsittlichkeit), in den zwei Stellen wo es im Prädikate steht, VII, 7. XIV, 23. (doch hier die sündliche Handlung mit eingeschlossen), auch das μὴ γνῶναι ἁμαρτίαν 2 Kor. V, 21. kann so gefaßt werden. Am häufigsten jedoch dient es zur Bezeichnung des Bösen das im Menschen wohnt, und Mutter der sündlichen Handlungen ist, und zwar so daß der Ap. dasselbe als eine zwar im Menschen befindliche und wirksame Potenz, aber doch als etwas von ihm verschiedenes denkt, als eine ihm feindselige Gewalt, die er handelnd, Wirkungen hervorbringend, aber auch wieder leidend denkt, immer also personificirt. Sie lebt (lebt wieder auf) im Menschen (VII, 9.), mehrt sich (V, 20.), regiert (V, 21. VI, 12. 14.), wirkt Begierden (VII, 8.), betrügt und tödtet den Menschen (VII, 11. 13.), giebt Gesetze (VII, 23. 25. VIII, 2.), vollbringt das Böse wider Willen des Menschen (VII, 17.), hat Werkzeuge (VI, 13.), einen Stachel (1 Kor. XV, 56.), ertheilt einen Lohn, (VI, 23.); das Gesetz giebt ihr Leben (VII, 8.) und Kraft (1 Kor. XV, 56.), Christus aber hat sie verurtheilt (VIII, 3.), so daß sie über die Gläubigen nicht mehr herrschen kann (VI, 14.). Ohne Christus ist der Mensch ihr Knecht (VII, 17. 20. vgl. 16.), ihrer Herrschaft unterworfen (III, 9. VII, 14. Gal. III, 22.), dient ihr (VI, 6.), obwohl er sie ohne Gesetz nicht kennt (VII, 7.), und sein Leib ihrethalb dem Tode preisgegeben (VIII, 10.); nachdem aber Christus in Bezug auf sie gestorben (VI, 10.), sind auch die Gläubigen für sie gestorben, todt in Bezug auf sie (VI, 2. 11.), von ihr befreit und los (VI, 18. 20. vgl. V. 7.), und dürfen nicht mehr bei ihr bleiben (VI, 1.). In allen diesen Stellen ist die Personification der Sünde augenscheinlich, in allen erscheint sie als eine vom Menschen verschiedne Macht, aber eine solche deren er sich nicht erwehren kann; ihr Sitz ist nicht im Geiste, der höheren Natur, sondern im Fleische, dem niedern, sinnlichen Theile seines Wesens, wie die Ausdrücke σῶμα und σὰρξ τῆς ἁμ. (VI, 6. VIII, 3.) erkennen lassen. Sagt also der Ap., sie sey einmal in die Welt oder Menschheit eingetreten, so kann er nur meinen, es habe eine Zeit gegeben wo diese verderbliche Macht nicht in ihr gewaltet, in irgend einem Zeitmomente habe sie zu walten angefangen *). — δι' ἑνὸς

*) Nur bis hierher, glaube ich, kann der reine Ausleger des Ap. Paulus mit der Bestimmung des Begriffes gehn, weil dieser selbst uns nur bis hierher leitet. Jeder Schritt den wir weiter vorwärts thun, würde auf

ἀνθρώπου ist dies geschehn. Daß der Ap. hier auf die mosaische Erzählung vom Sündenfall hinblicke, ist an sich selbst und aus dem Folg. klar, nicht minder daß der eine Mensch nicht Eva sondern Adam sey. Nun aber ist in der Urgeschichte das Weib die Erstverführte, und auch 1 Tim. II, 14. wird nicht ohne Nachdruck auf eben dies Verhältniß hingewiesen (2 Kor. XI, 3. nur einfache Erwähnung des Geschehenen). Da ist nun gefragt worden, wie doch P. Adam als den Einführer der Sünde nennen könne, und mancherlei Antworten erfolgt. Solche wie die von Pareus und Dannhauer, daß Adam und Eva ja doch Ein Fleisch seyen, P. also beide als Einen Menschen bezeichnen könne *), oder von Grotius, daß die Hebräer nicht Weiber, sondern bloß Männer an die Spitze von Genealogien setzen, finden in unserer Zeit keinen rechten Anklang mehr; doch auch die einfache Rücksicht darauf, daß ja doch Christo nicht Eva sondern nur Adam entgegen gestellt werden konnte, und dieser als Vater des Menschengeschlechts durchaus zu nennen war, ohne kleinlich ängstliche Berechnung der Zeitmomente der ersten oder zweiten Sünde, ist noch nicht die allein herrschende geworden; vielmehr hat Fritzsche wieder eine ganz neue Ansicht aufgestellt, das Verbot des Baumes Gen. II, 17. gehe der Erschaffung des Weibes voraus; diese also habe es nur von ihrem Manne gehört gehabt, und folglich geringere Schuld als dieser, und darum werde von P. und den jüd. Schriftstellern der Mann als der Erstsündigende bezeichnet. Ich will zugeben daß eine solche Spitzfindigkeit dem Geiste der jüdischen Theologie nicht fremd sey — für etwas besseres will auch Fr. sie wohl nicht gehalten wissen —; aber behaupten läßt sich nichts, wo jede Spur ihres Daseyns fehlt, warum nicht lieber beim Einfachsten stehn bleiben, oder, wo das nicht genügte, Unwissenheit der vom Verf. selbst gedachten Vermittlung eingestehn? Bei der Präp. διὰ halte ich mich nicht auf, da eine andere hier nicht stehn konnte; von der Verbreitung der Sünde über die Menschheit ist

---

eigene Gefahr gethan, und wäre eine Bestimmung noch so scharf, so philosophisch, ja so untrüglich als nur möglich, doch fehlte alle Gewähr, daß sie dem eigenen Sinne des Ap. angemessen wäre. Die unter sich sehr verschiedenen, zum Theil weitläuftigen Erörterungen der neusten Ausll. über den Begriff der ἁμαρτία einer Prüfung zu unterwerfen, würde ein sehr großes, die Grenzen eines Commentars weit überschreitendes Unternehmen seyn; ich unterlasse es, der guten Hoffnung, es werde der Leser selbst erkennen, ἡ ἁμαρτία könne weder eine einzele Sünde, noch die Gesammtheit der sündlichen Handlungen, sondern nur die Sünde als Macht, oder als Prinzip (nach Rothe's Ausdruck) bezeichnen.

*) Olshausen hat sich ihr wieder genähert, indem er sagt, es werde „Adam als das Haupt des ersten Menschenpaares genannt, das als Einheit aufzufassen ist."

hier nicht die Rede, also auch der Ort noch nicht für die Untersuchung, wie dieselbe von unserm Ap. gedacht worden sey. — καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος. Wir müssen fragen, was bei P. θάνατος bedeute? Den leiblichen oder physischen Tod bezeichnet es — von den Stellen wo vom Tode Christi geredet wird (V, 10. VI, 3—5. 1 Kor. XI, 26. Phil. II, 8. III, 10. Kol. I, 22.) ganz abgesehn — ohne allen Zweifel in den Stellen VIII, 38. 1 Kor. III, 22. Phil. I, 20., wo Tod und Leben als Gegensätze erscheinen, desgleichen VI, 9. 1 Kor. XV, 26. 54. 55. 56. 2 Kor. I, 10. IV, 11. 12. Phil. II, 30., wo ein solcher Gegensatz nicht Statt findet. Neben diesem aber finden sich andere, wo an den physischen Tod gar nicht gedacht werden kann, 2 Kor. II, 16. VII, 10. (Wer möchte wohl im Stande seyn zu glauben daß P. in der ersten Stelle sich als einen Mann bezeichne, welcher den leiblichen Tod über seine ungläubigen Umgebungen bringe, in der zweiten aber der Welt-Traurigkeit eine physisch tödtende Gewalt beilege?), und eben so νεκρὸς Eph. II, 1. 5. Kol. II, 13. (Seine Leser waren als Heiden νεκροὶ durch die Sünde, und sind mit Christo wieder lebendig gemacht worden), und ἀποθνήσκειν VII, 10. Hier können nur moralische Zustände unter dem Bilde des Sterbens und Todtseyns vorgestellt werden. Fragen wir woher dies Bild, so werden wir fast gezwungen auf die Genesis zu blicken; da finden wir II, 17. die Drohung, Adam solle des Todes sterben des Tages da er vom verbotenen Baume essen werde. Er ißt, und stirbt nicht, ja III, 19. wird der physische Tod gar nicht als Strafe jener Uebertretung, sondern als Folge seines Ursprungs von der Erde dargestellt, welche dadurch nothwendig wird, daß ihm der Genuß des Lebensbaums, der ihn unsterblich machen würde, entzogen wird (III, 22.). So war allerdings der Tod verursacht durch den Genuß der verbotenen Frucht, weil dem Menschen das Mittel geraubt war sich der Naturnothwendigkeit zu entziehn, und mit vollem Rechte konnte die spätere Theologie sich daran halten, und Adams Sünde als die Ursache des physischen Todes oder der Sterblichkeit betrachten, wie auch wirklich geschehn ist (Vgl. Weish. II, 23 f. Sir. XXV, 24. und die bei Fritzsche S. 293 *) und bei Reiche angeführten Stellen). Aber unbegreiflich wäre es gewesen, wenn diese Theologie, die jeden Buchstaben der Schrift mit Späherauge betrachtete, selbst in den gewöhnlichsten Erzählungen wenigstens Andeutungen höherer Weisheit suchte, den Unterschied ganz unbeachtet gelassen hätte zwischen der ersten Drohung und dem späteren Erfolg. Achtete sie aber darauf, so mußte sie, überzeugt wie sie war, es könne die Schrift keinen Widerspruch enthalten, auf die Lösung des hier dargebotenen bedacht seyn. Wo anders aber konnte diese gefun-

den werden, als in der Annahme eines andern Sinnes in der ersten Drohung? Nicht der leibliche Tod durfte dort gedroht werden, sondern ein geistiger, moralischer, und dieser konnte gedacht werden als unmittelbar folgend auf die böse That. So blieb der Gedanke: die Sünde wirkt den Tod, aber dieser Tod wurde nicht immer als der physische, sondern oft auch als ein moralischer gedacht, ja ich sehe nicht, warum es eben ungereimt (nach Fritzsche's Urtheil) seyn müsse anzunehmen, es habe wohl manchmal das Eine Wort den einen und den andern Tod zugleich umfaßt. Wäre aber dies etwas mögliches, so würden wir an Stellen wo auf einen Caussalnexus zwischen Sünde und Tod hingedeutet würde, immer erst den Zusammenhang zu befragen haben, ehe wir entschieden, in welchem Sinne der letztere verstanden werden müsse, 1 Kor. XV, 21 f. würden wir nicht anstehn an den physischen Tod zu denken, auch VI, 21—23. und daher auch V. 16. würden wir diesen nicht ausschließen, aber im Gegensatz gegen ζωὴ αἰώνιος und δικαιοσύνη wohl begreifen daß nicht dieser allein, der Allen gemeinsame, sondern mit ihm zugleich alles das gemeint seyn müsse, was in seinem Gefolge den Gottlosen trifft von Unheil und Unseligkeit *); ein gleiches thäten wir wohl VII, 5. VIII, 2. 6.; aber VII, 10. 13. würden wir uns nicht entschließen können, das im sündigen Menschen schon vollendete Sterben für das physische zu halten, dem auch er noch entgegen geht, sondern vielmehr den Tod durchaus als jenen moralischen betrachten, an welchen wir Eph. II, 1. Kol. II, 13. denken mußten. Wenden wir uns zu unsrer Stelle, wo außer diesem V. auch V. 14. 15. 17. 21. des Todes und Sterbens als einer Folge von Adams Sünde gedacht wird, so werden wir keinen Augenblick anstehn zu bekennen, daß der Ap. im Hinblick auf die Genesis und in Uebereinstimmung mit der Theologie seines Volkes vom leiblichen Tode rede; der in der ersten Aufl. von mir (mit Tholuck) und gleichzeitig von Schmid (S. 174 ff.) aufgestellten Ansicht, er meine nicht diesen allein, sondern die Gesammtheit der physischen und vornehmlich geistigen Uebel, welche die Sünde in Gottes Ordnung nach sich ziehe, und welche als Strafen der Sünde unter dem Gattungsnamen des Todes begriffen werden, sind Köllner, de Wette, Olshausen beigetreten, Reiche aber, Fritzsche, Meyer leugnen dies durchaus. Ihre Gründe sind 1) der unleugbare Hinblick auf die Genesis. Dieser aber nöthigt nur den leiblichen Tod zu denken, hindert aber nicht den Begriff in erweitertem Umfange zu fassen, was dem Geiste der jüdischen Theologie ganz ange-

*) Vgl. jedoch was zu den Stellen selbst aus andern Andeutungen des Ap. bemerkt werden wird.

meſſen iſt. 2) Der Mangel jedes Zeichens uneigentlicher Bedeutung, wodurch es dem Leſer nicht möglich werde das Wort anders als eigentlich zu faſſen. Auch dieſer Grund würde nur dann für triftig gelten können, wenn wir es gar nicht in eigentlichem, nicht aber, wenn wir es in erweitertem Sinne faſſen. 3) Die ſonſtige Lehre des Ap. und der jüdiſchen Theologen, daß der leibliche Tod die Folge von Adams Sünde geweſen ſey. Mit dieſer tritt P. nicht in Widerſpruch, wenn er hier nicht nur ihn ſondern auch die ganze Unſeligkeit des Sünders meint. Ja ſelbſt wenn er ſich widerſpräche, würde Fritzſche's Bemerkung gelten können (S. 293.): **Sed nimirum possunt alicui alia alio tempore placere. Hoc probe tenendum est, ne summam dogmatum constantiam e P. epp. neque uno tempore consignatis et ad diversorum hominum ingenia accommodatis cupidius eruere conemur.** Die Nothwendigkeit indeß, daß P. hier den Tod — nicht in uneigentlicher ſondern — in erweiterter Bedeutung denke, iſt noch nicht erwieſen, ich glaube auch nicht daß ſie erwieſen werden könne, da die in den folgenden Verſen enthaltenen Gegenſätze, wie auch Schmid zugeſteht, dieſelbe nicht herbeiführen; das nur behaupte ich daß es möglich ſey, und ein vollerer, dem Zwecke der Stelle durchaus nicht widerſprechender Sinn dadurch in ſeine Rede komme. *Καὶ οὕτως — ἥμαρτον* *). *διέρχεσθαι*, eig. durch einen Raum hindurchgehn, wird von Wanderern geſagt, die ein Land durchziehn, dann bildlich von andern in einem Raume ſich verbreitenden Dingen (Apg. XIV, 24. XIX, 1. Luk. V, 15.), das immer weiter Gehende aber gelangt endlich an ein Ziel, *διέρχεται εἰς τόπον τινά*, daher Ap. XI, 19. *διῆλθον ἕως φοινίκης* bedeutet: ſie kamen auf ihrer Wanderung bis nach Phönice. So hier; der Tod iſt bis zu allen Menſchen hingekommen, d. h. alle haben ihn erfahren müſſen. *πάντες ἥμαρτον* kann nichts bedeuten als: Alle haben geſündigt. Wie aber überhaupt in unſrer Stelle die dogmatiſche Exegeſe ein weites Feld gefunden hat, um recht nach Luſt zu deuten und zu drehen, bis ſie herausgebracht was das Syſtem erforderte, ſo auch in dieſen Worten. Geſtand man ein daß die Worte Jenes bedeuten, ſo wurde doch **in Adamo** (Pisc., Pareus, Olsh., A.) hinzugefügt, Andere aber überſetzten: **rei facti sunt, s. peccatores sunt, s. habent peccatum** (Melanchth.), **corrupti, vitiati sunt** (Calv.), ſie werden alle als Sünder behandelt und

*) Daß ὁ θάνατος, welches in DEFG. Syr. ph. bei Clemens Strom. III, 9. (S. 194. Sylb. 540. Patt.) und lat. VV. fehlt, zur Vollſtändigkeit der Rede unentbehrlich, und die Auslaſſung wohl nur zufällig ſey, wie Fritzſche gezeigt hat, ſcheint mir gewiß. Meyer hält es für höchſt verdächtig.

bestraft (Chrys., Grot.) u. s. w.; doch allen diesen Erklärungen ist das Eine entgegen zu stellen: Die Worte können Solches nicht bedeuten. Die Sorge um die unmündigen oder gar ungebornen Kinder, die ja doch nicht gesündigt haben können, wenn sie sterben, ist eine durchaus unnöthige, die sich P. nicht gemacht, und wohl daran gethan hat. Aber wäre sie auch noch so wichtig, den Wortsinn könnte sie nicht ändern (vergl. Schmid a. a. O.). Von den voranstehenden Wörtern ἐφ' ᾧ ist grammatisch eine zweifache Deutung möglich, entweder ᾧ bezieht sich als wirkliches Relativ auf ein vorhergehendes Substantiv oder ἐφ' οὗ zusammen vertritt die Stelle einer Conjunktion. Im ersten Falle ist das vom Pron. vertretene Nomen entweder Adam oder der Tod. So entstehn drei Wege der Deutung, und alle sind betreten worden, und zwar 1) die Beziehung auf Adam in folgenden Weisen: 1) **in quo omnes peccaverunt**; die gesammte Menschheit hat in Adam, in dessen Lenden sie sich befand, mit gesündigt. So wahrscheinlich die lat. Uebers.*), gewiß Orig., Theophyl., Augustin, Beza, neustens Klee, Scholz, der diese Deutung der „exeget. Tradition" halber vorzuziehen eingesteht. Zu verwerfen, weil nicht nur das Bezugswort viel zu weit entfernt steht, sondern auch ἐπί τινι nicht = ἐν τινι ist. 2) **per quem**, Grotius. Dabei könnte ἥμαρτον nur entweder bedeuten **peccati poenam subiere**, wie er selbst, oder **peccatores facti sunt**, wie Mel. deutete. Beides ist unmöglich, also schon deßhalb diese Erklärung falsch, wozu kommt, daß ἐπί τινι nicht = διά τινος ist**). 3) **propter quem omnes peccatores censentur** (Elsner), aber die gleichen Gründe dagegen; 4) **cum quo**, Coccejus, nicht besser als die vorigen. Diese Beziehungsweise ist ganz aufzugeben, wäre völlig aufgegeben, hätte nicht auf Klee und Scholz die exeget. Tradition noch eingewirkt, von deren Einflusse in-

*) Wahrscheinlich, sage ich, weil Fritzsche die Meinung aufgestellt hat, in quo sey bloßer Barbarismus für eo quod. Dies wäre möglich, indeß das Daseyn der Auslegung: in welchem, gerade in der lat. Kirche macht es wenigstens sehr zweifelhaft, nur Pelagius gab den Worten eine andere Deutung: h. e. in eo quod omnes peccaverunt, exemplo Adae peccant.

**) Gr. beruft sich auf Luk. V, 5. Apg. III, 16. 1 Kor. VIII, 11. Hebr. IX, 17., aber mit Unrecht, denn bei Luk. bedeutet ἐπὶ τῷ ῥήματί σου nicht per verbum tuum, sondern: auf dein Wort, weil du es gesagt hast; 1 Kor. VIII, 11. bieten die Hdschr. ἐν für ἐπί; Hebr. IX, 17. heißt: διαθήκη ἐπὶ νεκροῖς βεβαία nicht: per mortuos, sondern: ein Testament hat über Todten Gültigkeit d. h. hat sie erst dann, wenn der Testirende gestorben ist; Apg. III, 16. wird allerdings in der zweiten Hälfte die πίστις als wirkende Ursache der Heilung bezeichnet, aber der Satz: Sein ὄνομα hat diesen geheilt ἐπὶ τῇ πίστει τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ scheint doch nur zu bedeuten: um des Glaubens an s. Namen willen, und selbst wenn man hier ἐπί durch übersetzen wollte, würde es doch nicht beweisen daß ἁμαρτάνειν ἐπί τινι bedeuten könne per aliquem peccare oder peccatorem fieri.

deß der ebenfalls katholische Stengel sich frei erhalten hat. II) Beziehung auf θάνατος hat viel seltener Statt gefunden, obwohl die Nähe dieses Wortes weit eher hätte darauf führen können. Augustin hatte daran gedacht, verwarf sie aber weil er in dem Gedanken in morte omnes peccavere keinen Sinn finden konnte. Wie Hombergk und Venema diese Verbindung verstanden, ist mir aus den Anführungen bei Wolf und Reiche nicht recht deutlich, in neuster Zeit haben Schmid (a. a. O. S. 190 f.) und Glöckler sie versucht, und zwar so, daß sie den Gebrauch der Präp. zur Andeutung des Zieles oder Zweckes einer Handlung für sich zu benutzen suchten, um den Sinn zu erhalten: Der Tod, zu welchem hin alle gesündigt haben, d. h. welcher aus dem Sündigen aller als (nothwendige wenn gleich nicht absichtliche) Folge hervorgegangen ist. Allein erstlich möchte ich stark bezweifeln, ob je in prosaischer Rede die nicht beabsichtete Folge durch ἐπί m. Dat. ausgedrückt werde*), sodann aber kann ich nicht leugnen, daß mir der Gedanke: zu allen Menschen ist der Tod hingelangt, welcher der Erfolg davon war daß alle gesündigt hatten, in der Verbindung mit dem Vorhergehenden kein sehr passender erscheint, vielmehr nur eine minder elegante Form der — bald anzuführenden — caussalen Auffassung von ἐφ' ᾧ, welche durch diese Erkl. verdrängt werden soll. Und was sollen wir uns denken bei einem Erfolge einer Sache, die doch nicht Ursache dieses Erfolges ist. Dies nehmlich soll immer die Sünde Adams bleiben; was ist da das eigne Sündigen der Menschen? III) Ohne Beziehung auf ein Substantiv, also im Sinne einer Conjunction, ist ἐφ' ᾧ gedeutet worden 1) caussal = διότι, darum, weil; im Alterthume von Syr., Theod., Pelag., dann von Erasm., Luth., Mel., Calv., Pisc., Par. und fast allen Neuern, so daß man dies jetzt die herrschende Erkl. nennen kann, 2) concessiv = quamquam, von Finkh., 3) bestimmend, mit der Bestimmung daß ꝛc. von Rothe. Die concessive Deutung kann sprachlich nicht gerechtfertigt werden, weder die dafür angeführten paulinischen Stellen 2 Kor. V, 4. Phil. III, 12. IV, 10. dulden dieselbe, noch kann ich begreifen wie 3 Makk. III, 28.**) zu ihrer

*) Die Beispiele, welche Matthiä Gr. S. 1166. dafür anführt, sind aus Euripides und von der Art daß der Dichter wohl auch das was an sich nur Folge war, als beabsichtete Folge darstellen konnte, die paulinischen Stellen deren Schmid sich bedient, 1 Thess. IV, 7. 2 Tim. II, 14. sprechen von beabsichtetem Erfolge.

**) μηνύειν δὲ τὸν βουλόμενον ἐφ' ᾧ τὴν οὐσίαν τοῦ ἐμπίπτοντος ὑπὸ τὴν εὐθύναν λήψεται καὶ ἐκ τοῦ βασιλικοῦ ἀργυρίου δραχμὰς διακοσίας, καὶ τῆς ἐλευθερίας τεύξεται καὶ στεφανωθήσεται. d. h. es solle Anzeige thun wer da wolle, mit der Aussicht daß er — erhalten werde.

Begründung dienen könne. Für die sprachliche Begründung der caussalen ist das meiste von Reiche und Fritzsche gethan worden, doch so daß Rothe ihr alle Gültigkeit abstreitet. Während nämlich Jene ἐφ' ᾧ = ἐπὶ τούτῳ ὅτι setzen, will dieser nur ἐπὶ τούτῳ ὥστε anerkennen, wofür er sogar einen nachfolgenden Ind. Prät. in Anspruch nimmt*). Ich glaube, beides sey gleich gut in der Formel selbst begründet, jenes wo Ind. Präs. oder Prät., dieses wo Inf. oder Fut. dabei steht, und es komme nur darauf an, ob der Gebrauch auch beides darbiete, obwohl auch wenn dies nicht wäre, daraus noch nichts folgte, da was in der Sache selbst begründet ist, auch ohne Beispiel als richtig anzuerkennen ist, wenn es durch den Zusammenhang oder wodurch sonst gefordert wird. Das „Vorurtheil" folglich, welches R. „schon von vorn herein gegen die angebliche Redeweise ἐπὶ τούτῳ ὅτι" als gegen eine „breite und matte Phrase," eine „in sich selbst krankhafte Zusammensetzung," fassen zu müssen glaubte (S. 26 f.), kann ich nicht theilen. Was aber den Gebrauch anlangt, so spricht für denselben das Zeugniß des Thomas Mag.**) und des Favorinus***) so bestimmt, daß wir Trotz Rothe's Widerspruch annehmen müssen, ihnen als Griechen lag in dieser Anwendung von ἐφ' ᾧ durchaus nichts anstößiges. Von den Beispielen die Reiche beibringt, wird Herodian I, 4. mit Recht von Fritzsche und Rothe verworfen, Plut. de Pyth. orac. 29.†) wird dadurch minder brauchbar, daß nicht ἐφ' ᾧ sondern ἐφ' οἷς gesetzt ist, ob ich gleich gern zugebe, daß dies keinen wesentlichen Unterschied begründe; dagegen Theophilus ad Autol. II. p. 105. B. Col.††) scheint mir ein sehr gutes

*) Synes. Ep. 73. καὶ τὸν ἥλιον εἶδεν ἐπὶ ὀητοῖς ἄνθρωπος ἐφ' ᾧ Γενναδιον ἔγραψεν. R. mit der lat. Vers. übersetzt: unter der Bedingung daß er anklagte, Hermann z. Vig. 710. eam ob caussam quod accusasset. Wiefern ich glaube, Jenes müßte heißen ἐφ' ᾧ γράφει oder γράφοι, und mir nicht vorstellen kann daß das Prät. denselben Sinn gebe, urtheile ich, Hermann habe Recht, kann aber leider die Stelle nicht nachsehn, um zu erfahren, ob vielleicht der Zusammenhang entscheide.

**) Ἐφ' ᾧ ἀντὶ τοῦ διότι, εἰς παρῳχημένον (folgt die Stelle aus Synesius), καὶ ἀντὶ τοῦ ἵνα εἰς μέλλοντα.

***) Ἐφ' ᾧ ἀντὶ τοῦ διότι λέγουσιν Ἀττικοί, οἷον ἐφ' ᾧ τὴν κλοπὴν εἰργάσω, καὶ ἐφ' οἷς τὸν νόμον οὐ τηρεῖς, κολασθήσῃ (offenbar nur gemachte Beispiele, weil dem Schreibenden keine andern zur Hand waren, aber dies kein Hinderniß der Richtigkeit).

†) T. II. p. 409. B. Fcf. καί τοι φιλῶ μὲν ἐμαυτὸν ἐφ' οἷς ἐγενόμην εἰς τὰ πράγματα ταῦτα πρόθυμος.

††) Ὁπότε οὖν ἐθεάσατο ὁ σατανᾶς οὐ μόνον τὸν ἀδὰμ καὶ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ ζῶντας, ἀλλὰ καὶ τέκνα πεποιηκότας, ἐφ' ᾧ οὐκ ἴσχυσε θανατῶσαι αὐτούς φθόνῳ φερόμενος, ἡνίκα ἐώρα τὸν Ἄβελ εὐαρεστοῦντα τῷ θεῷ, ἐνεργήσας εἰς τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ κάϊν ἐποίησεν ἀποκτεῖναι τὸν ἀδ. αὐτοῦ τὸν Ἄβελ. Fritzsche bedient sich der Stelle nicht.

Beispiel. Der Sinn ist: Als nun Satan sah daß Adam und sein Weib nicht nur noch lebten, sondern sogar Kinder gezeugt hatten (also sein Mordplan ganz fehlgeschlagen war), da von Neide getrieben darüber daß er sie nicht hatte tödten können, that er was folgt. Rothe verbindet den Satz ἐφ' ᾧ κ. τ. λ. mit ἐθεάσατο — πεποιηκότας, und giebt den Sinn: er sah sie unter der Bestimmtheit nicht vermocht zu haben ꝛc., er sah ihr Daseyn als ein so beschaffenes, daß sein Versuch sie zu tödten ein fruchtloser gewesen war, eine Uebersetzung, über welche zu urtheilen ich dem Leser überlassen will. Mir scheint durch das Bisherige die herrschende Fassung der Formel von Seiten der Sprache genügend gerechtfertigt, aus dem Gebrauche unsers Ap. aber kann ich (mit Reiche) 2 Kor. V, 4. als Beleg nicht aufgeben. Dagegen Rothe's Erklärung derselben durch: unter der näheren Bestimmtheit daß, scheint mir nicht durch irgend einen Gebrauch gerechtfertigt*). Es wird daher nur noch darauf ankommen, daß sich die herrschende Erklärung, welche sich allein sprachlich halten zu können scheint, mit dem Zusammenhange und der Absicht des Ap. in Einklang bringen lasse oder nicht. Dies nehmlich ist es was namentlich Finkh und Schmid zu ihrer Verlassung hingetrieben hat. Wir müssen fragen was καὶ οὕτως bedeute? Fritzsche antwortet: et hoc facto, hier: nachdem Adam seiner Sünde wegen gestorben, scheint mithin nichts anderes als die einfache Aufeinanderfolge in der Zeit darin zu finden; aber weder die Stellen die er für οὕτως allein (Thucyd. I, 45. 131. Plut. Publ. 23.), noch die er für καὶ οὕτως anführt (Thuc. I, 64. Röm. XI, 26. Apg. VII, 8. 1 Thess. IV, 17.), haben mich überzeut, daß οὕτως das Vorhergesetzte schlechthin als etwas früheres, und nicht vielmehr als Etwas ins Gemüth rufe, wodurch das Folgende veranlaßt. oder bewirkt worden, wie auch natürlich, da οὕτως bedeutet: auf diese Weise, wenn ich also sage: οὕτως ἐγένετο τι, ich zeigen will wie es gekommen daß Etwas sich ereignet habe. Nehmen wir es aber hier auf solche Art, so entsteht ein Caussalnexus zwischen Adams Sünde (und deren Bestrafung) und dem Tode der übrigen Menschen, es scheint als lehre P. daß der Tod zu diesen durchgedrungen sey, weil Adam, ihr Stammvater, für seine Sünde diese Strafe erlitten habe, und dieser Schein wird zur Gewißheit

*) Die Stellen Röm. V, 14. VIII, 20. beweisen nichts; die aus den Acten des Chalced. Conc. angeführte Stelle ἐπὶ τῷ ἐν αὐτῷ εἶναι κ. τ. λ. bedeutet: damit es bei ihm stehe, die des Theophilus dient der andern Auffassung, und wenn er 1 Kor. IV, 4. übersetzt: maßen wir — nicht wollen, so ist dies nur Verhüllung des wahren caussalen Sinnes unter eine veraltete aber eben dies besagende Wortform.

durch die bestimmte Erklärung V. 15. τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον, welche V. 17. nochmals wiederholt wird. Ist aber Adams Sünde die Ursache des Sterbens Aller, so kann ihr eignes Sündigen nicht als Ursache gedacht werden, oder wenn vielleicht dies neben jener, so mußte es als zweite, nicht hintennach als einzige Ursache ausgesprochen werden. Dies der Anstoß, welcher Finkh, Schmid, Rothe zur Aufsuchung einer andern Deutung des letzten Satzes bewogen hat, und soviel ist mir gewiß, entweder καὶ οὕτως kann nicht bedeuten: und in Folge dessen, oder ἐφ' ᾧ nicht, darum weil. Wiederum aber daß P. Adams Sünde als Ursache des Sterbens der übrigen Menschen betrachtet habe, lehren V. 15. 17., für jene Worte aber will sich eine bessere Erklärung nicht finden. Was ist da zu thun? Geholfen wäre, wenn wir mit Olshausen zu der Annahme zurückkehren könnten, P. lehre ein Sündigen Aller in ihrem Stammvater, aber ἐπὶ ist nicht gleich ἐν, und dachte P. es als Caussalpartikel, und wollte doch diesen Gedanken aussprechen, so durfte er ἐν ἐκείνῳ oder dgl. nicht weglassen. Ich gestehe daß ich hier eine genügende Lösung nicht zu finden weiß, noch bei den Vorgängern gefunden habe. Ich kann mich des Urtheils kaum erwehren, der Ap. werde hier von zwei Gewalten getrieben; auf der einen Seite nöthige ihn das theologische System und der Zweck der zwischen Adam, dem Urheber des Todes, und Christus, dem Wiederbringer des Lebens, anzustellenden Parallele, den Tod Aller von Jenem herzuleiten, auf der andern aber treibe ihn sein sittliches Bewußtseyn und das Gefühl wie er die eigne Sünde der Menschen nicht in Schatten stellen könne, ohne seine ganze Erlösungslehre zu vernichten, auch die Sünde Aller mit ihrem Tode in Caussalnexus zu stellen, und während er dies hätte so erreichen können, daß er beide Ursachen einander coordinirte, oder die eine als die entferntere, die andere als die nähere bezeichnete, stellte er, nach Kürze strebend, und durch den begonnenen Periodenbau gedrängt, die letztere an den Schluß, wodurch der Schein entstand, als denke er zwei einander aufhebende Ursachen, die er in der That nicht dachte. Wäre dies, so lehrte er in unserm Verse zwar keine Vererbung der Sünde, wohl aber eine Vererbung des Todes, aber nicht um fremder sondern um eigener Sünde willen, so daß das Ursächliche in Adam sich dann allerdings bloß — was auch Reiche meint — auf die Art der Bestrafung beziehen könnte. — Nun ist der Inhalt unsers Verses dieser: durch den Einen Menschen Adam ist es bewirkt worden, daß ein böses Princip, die Sünde, in die Menschheit eingedrungen ist, sammt dessen Folge, dem Tode, und der letztere hat sich über alle Menschen verbreitet, weil alle

eben so wie er gesündigt haben, und gleiche Schuld zu gleicher Strafe führt. Dieser bisher von uns als selbstständig behandelte Satz wird durch das vorangestellte ὥσπερ zum Vordersatze, und zwar zum ersten Theile einer Vergleichung. Wir fragen wo der Nachsatz, und in demselben der zweite Theil der Vergleichung sey? Die Ansichten daß er unserm V. vorangehe (Elsner, Koppe, A.), daß er mit καὶ διὰ τῆς ἁμ. (Erasm., Beza, A., neustens Benecke), oder mit καὶ οὕτως (Cler., Wolf, Paulus, Geißler, Glöckl., Bretschn.) beginne, zeigen sich in sich selbst unhaltbar, und sind so oft widerlegt worden, daß es wohl endlich genügen kann sie bloß erwähnt zu haben. Sie verstoßen gegen die Sprache, und harmoniren nicht mit der Absicht des Apostels, welche nur seyn konnte, eine Parallele zu ziehn zwischen Adam und Christus, dem Stammvater und dem Erneuerer der Menschheit, dem Anführer eines sündigen und dem Vorgänger eines geheiligten Geschlechts, dem Urheber des Todes und dem Wiederbringer des Lebens. Schon Origenes faßte daher den Nachsatz richtig auf, indem er schrieb: **ita et per unum hominem justitia introivit in hunc mundum, et per just. vita, et sic in omnes homines vita pertransiit in qua omnes vivificati sunt**, und nach ihm viele Ausll. Aber dieser Nachsatz findet sich im Texte nicht; vergeblich haben Viele (Melanchthon, Bengel, Heumann, Scholz, Reiche) ihn V. 18. gesucht, wo er nicht nur der Form nach, sondern auch darum nicht gefunden werden kann, weil mit V. 15. der Ap. von der Gleichstellung, auf welche ὥσπερ hindeutet, zur Angabe des Unterschiedes dessen was beide Personen gewirkt haben, übergegangen ist, so daß nur übrig bleibt daß der Nachsatz entweder vor V. 15. oder gar nicht ausgesprochen sey. Das Erste ist die Ansicht derer, welche ihn V. 14. in den Worten ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος entdecken wollen (Calv., Thol., Köllner, Schmid, Meyer, Rathe). Der Form nach findet er sich da gewiß nicht, wie auch die neusten Vertheidiger dieser Meinung anerkennen; was aber die Sache anlangt, so ist für jetzt — um nicht der Erkl. jener Worte vorzugreifen — soviel wenigstens gewiß, daß dieses Sätzchen erstlich sich nur wie ein Anfang an V. 13. 14. anschließt, folglich da diese zwei Verse, wie sich zeigen wird, nur der letzten Hälfte von V. 12. dienen, eigentlich gar keine Beziehung auf das Ganze des Vordersatzes hat, und sodann bei seinem ganz unbestimmten, jede weitere oder engere Fassung gestattenden Inhalte sich höchstens zu einer beiläufigen Andeutung des nicht ausgesprochenen, immer noch vom Leser selbst zu ergänzenden Nachsatzes eignen möchte; denn was müssen wir nicht alles erst hinzudenken, ehe wir den Gedanken der durch Christum erfolgten Wiederbringung der Gerech-

tigkeit und des Lebens darin finden können! So bleibt doch immer dieses: P. hat den zweiten Theil der Vergleichung nicht ausgesprochen. Wie also, hat er vielleicht ihn nicht gedacht? Dies ist de Wette's Ansicht, mit welcher mich zu vereinigen mir deßhalb unmöglich ist, weil es mir undenkbar ist, daß P. in didaktischem Vortrage, in ruhiger, nicht einmal disputirender Rede, im Begriff eine großartige Parallele zu ziehn zwischen den Stammhäuptern der zwei Hauptreihen von Erzeugungen in der Menschheit, einen Vordersatz begonnen, und nicht nur begonnen sondern auch tadellos beendet haben solle, ohne beim Beginn desselben seinen Nachsatz schon gedacht zu haben. Daß er ihn nicht ausspreche, müssen wir bekennen, weil es vor Augen liegt, völlig rechtfertigen läßt sichs nicht, aber denken doch daß nicht allein die Einschiebung von V. 13 f., deren er zur Begründung des letzten Theils von V. 12. bedurfte, ihm die Vollendung des Nachsatzes schwer gemacht habe, sondern auch im Fortdenken über den großen Gegenstand das Bewußtseyn in ihm erwacht sey, daß der durch Adam gewirkte Schade und die Wiederbringung durch Christum nicht sowohl einander gleich, als vielmehr die letztere weit überwiegend über jenen sey, und daß er daher nicht sowohl den Nachsatz beizubringen vergessen, als vielmehr vorgezogen habe, die Gleichstellung aufzugeben und die mit V. 15. beginnende Entgegensetzung ihr zu substituiren. Ein Schriftsteller neuerer Zeit hätte da vielleicht das Frühere getilgt, aber die Alten corrigirten nicht in ihren Schriften, und so blieb das Angefangene stehn, und das Neue, besser Erscheinende trat hinzu. — Nun aber zuletzt, wie hängt V. 12. oder richtiger die ganze mit diesem V. beginnende Parallele zwischen Adam und Christus mit dem Vorhergehenden zusammen? Zeichen der Verbindung ist διὰ τοῦτο. Daß dies nicht „nehmlich" bedeute (Benecke), liegt vor Augen; es bedeutet: darum, deßhalb. Aber ob dies mit dem Nächstvorhergehenden verbinde (Meyer, Olsh., Fritzsche, Rothe) oder mit der ganzen Verhandlung seit I, 17. (Reiche, Köllner, de Wette), ist noch Streit. Möglich ist das Letztere so gut als Ersteres; denn wenn es Absicht des Verf. war, in den folg. Sätzen V. 12—21. eine Gesammtübersicht der Menschheitsgeschichte in Bezug auf Sünde und Erlösung darzubieten, und mit derselben, wie unzweifelhaft geschieht, die ganze rein dogmatische Verhandlung abzuschließen, so konnte er das nun Vorzutragende als Endergebniß des Ganzen eben sowohl durch διὰ τοῦτο beginnen, als wir in solchem Falle darum oder demnach gebrauchen, ja es war sogar zweckmäßiger die Schlußrede nicht an einen einzelen Punkt des Vorhergehenden, sondern an das Ganze anzuschließen. Doch wie in geordneter Rede Jeder den Schluß seines letzten Theils

so einrichten kann, daß der Schluß des Ganzen — die peroratio — sich auch an diesen anreihe, so würden wir auch nichts dagegen einzuwenden haben, wenn hier etwas ähnliches Statt fände, sondern in diesem Falle sagen, es gehöre der nächste Abschnitt zwar als Schluß zum Ganzen, sey aber an zuletzt ausgesprochene Gedanken angeknüpft. Was nun hat der Ap. seit V. 1. gesprochen? Gerechtfertigt durch den Glauben, das war seine Rede, haben wir Frieden mit Gott, und rühmen uns der Hoffnung künftiger Herrlichkeit. Doch nicht nur dieser, sondern auch der Trübsale, weil auch diese zuletzt zur Hoffnung führen, eine Hoffnung für deren Erfüllung uns die Liebe Gottes Bürgschaft leistet, deren Gefühl der heil. Geist in unsre Herzen ausgegossen hat. Denn für uns, die Sünder und Feinde Gottes, hat Gott Christum hingegeben zur Versöhnung, wieviel mehr wird nach geschehener Versöhnung Christi Leben und Walten uns vor Gottes Zorn bewahren! Ja nicht das nur, er ist auch unser Gott, Grund unsers Rühmens und Vertrauens geworden durch den Christus, durch welchen wir der Versöhnung theilhaft worden sind. Führe er nun z. B. so fort: Darum ist Christus derjenige, durch welchen unser Heil in jeder nur denkbaren Hinsicht gegründet und gefördert wird, und führte diesen Gedanken dann weiter aus, so würde ich Anknüpfung der zum Ganzen gehörigen Schlußrede an die letzte Gedankenreihe anerkennen; nun aber bringt er völlig neue Gedanken, erwähnt der Feindschaft und Versöhnung nicht mit einem Worte, dagegen Adams und seiner Vergehung, deren bisher ebenfalls mit keinem gedacht worden ist; da sehe ich keinen wesentlichen Anknüpfungspunkt, und verharre daher in der bisherigen Ansicht, διὰ τοῦτο rufe das Ganze der zu Ende geführten Verhandlung, wie unser „darum," ins Gemüth zurück.

V. 13. 14. Ἄχρι νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ. Daß νόμος das mosaische Gesetz bezeichne, wird nicht bezweifelt, und ist nicht zu bezweifeln. ἄχρι ν. verstanden einige ältere Ausleger (Chrys., Theod., Aug., A.) von der Zeit bis zum Ende des Gesetzes durch Christum, eine Erklärung welche durch V. 14. und 20. vollständig widerlegt wird, so daß die Untersuchung ob die Worte Jenes bedeuten könnten (s. Fritzsche), schon als überflüssig erscheinen kann. ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, Sünde, oder wiefern ἁμ. ohne Artikel von unserm Apostel eben so gebraucht wird wie mit demselben (s. zu V. 12.) die Sünde war in der Welt d. h. in der Menschheit. Verstehn wir es in jener Weise, so ist der Sinn gerade zu: es wurde gesündiget in der Menschheit, wenn in der andern, so ist die Sünde wieder als das Princip zu denken, welches in der Menschheit wirksam war, wovon dann die Folge, daß auch sündliche Hand-

lungen begangen wurden. Auf dieſe alſo kommen wir in jedem Falle zurück*). — ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου. Unleugbar ein allgemeiner Satz, deſſen Verkennung das in einigen Auktoritäten erſcheinende Imperfekt nach ſich gezogen hat. Schon daraus, und nicht minder aus μή, welches das Nichtſeyn als etwas nicht wirkliches ſondern nur im Allgemeinen angenommenes — hypothetiſch — darſtellt, geht hervor, daß νόμος hier nicht das moſaiſche, ſondern ganz allgemein ein Geſetz ſey, μὴ ὄντος νόμου, wenn (wo) kein Geſetz vorhanden iſt. ἐλλογεῖν, ein Verbum von dem ſich außer Philem. 18. nur noch ein Paar halb unſichre Spuren finden (ſ. b. Fritzſche), bedeutet dort: in Rechnung bringen, anrechnen, wie auch die Etymologie (ἔλλογον = ἐν λόγῳ ποιεῖσθαι) mit ſich bringt. Alſo ἁμ. οὐκ ἐλλ. Sünde wird nicht angerechnet, nicht in Rechnung gebracht. Fragt ſich, von Wem? Luther, Melancth., Calv., P. Mart., Piſc., Heum., Bretſchn., Stengel, Uſteri, Glöckler, A. antworten: vom ſündigenden Menſchen ſelbſt, und ſo auch ich in der erſten Aufl., die Uebrigen: von Gott, mit Ausnahme Fritzſche's, vom Richter überhaupt. Ehe wir tiefer eingehn, betrachten wir den dritten Satz: ἐβασίλευσεν ὁ θάν. — τῆς παραβ. ἀδάμ. Der hier perſonificirte Tod iſt natürlich zu verſtehn wie V. 12.; das Bild des Herrſchens eins von denen die bei P. öfter wiederkehren, vgl. VI, 12. 1 Kor. IV, 8. wo βασ., VI, 9. 14. VII, 1. wo κυριεύειν gebraucht iſt. Der Tod hat geherrſcht, d. h. hat ſich die Menſchen unterworfen, alſo ſind dieſe ihm unterworfen geweſen, haben ihn erfahren, erduldet. ἀπὸ — Μωσέως, nicht als habe mit Chriſto ſeine Herrſchaft aufgehört, aber P. hat hier nur auf dieſe Zeit ſein Augenmerk zu richten, die moſaiſche fällt erſt V. 20, in den Kreis ſeiner Gedanken ein. In den folg. Worten iſt der gem. Text καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτ. ſowohl durch Auktorität**) als auch durch innere Güte ſo geſtützt, daß in neuſter Zeit nur Schrader (früher Wetſt., Seml., Griesb.), ſich für die

*) Nur im Vorbeigehn werde hier der Leſer auf die Beziehung aufmerkſam gemacht, welche zwiſchen unſerm Satze, wo vom Daſeyn der Sünde vor dem Eintritte des Geſetzes, und V. 20. wo vom Eintritte deſſelben und der daraus herfließenden Vermehrung der Sünde geſprochen wird, unverkennbar obwaltet. Bei V. 20. wird mehr darüber zu ſprechen ſeyn.

**) μὴ fehlt außer 3—4 Min. im lat. Orig. zu unſ. Stelle, wo (S. 344. Comm.) Ruſin bezeugt, daß es in nonnullis exemplaribus gefunden werde, Orig. XX in Joh. §. 33. (S. 298. L.) ſammt καί, nach Griesb. Zeugniß auch T. I. p. 534. R. in einer beiläufigen und ungenauen Anführung, und einigen lat. VV. Es findet ſich aber nicht allein in allen unſern alten Hdſchrr., ſondern auch nach Ambroſius und Auguſt. Zeugniß in allen oder den meiſten griech. Hdſchrr. damaliger Zeit, bei Orig. XX in Joh. 31. (S. 292. L.) Athan., Archel., Chryſ., Theod., Theoph., Iren., Hier., Ambr., Aug., Pel. u. ſ. w, καί iſt in den ausl. Auktt. Theils zu finden Theils nicht.

Auslassung der Negation erklärt haben. Nach der bisher gewöhnlichen Auslegung wird nun ἐπὶ τῷ — ἀδὰμ mit ἁμαρτήσαντας verbunden; Homberg, Bengel, Finkh (a. a. O.) Glöckler, verbinden diese Worte mit ἐβασίλευσεν. Daß dies unrichtig sey, ergiebt sich daraus daß P. Menschen welche nicht gesündigt hätten, gar nicht anerkennen konnte, wenn er nicht so wohl mit V. 12. (πάντες ἥμαρτον) als mit seiner ganzen Ueberzeugung von der allgemeinen Sündigkeit und Erlösungsbedürftigkeit in Widerspruch gerathen wollte. βασιλεύειν ἐπί τινα, was in der class. Sprache nie gesagt wird, erklärt Fritzsche durch das hebr. ל bei den Verbis dieser Bedeutung, unstreitig richtiger als Meyer, welcher die Verbreitung der Herrschaft dadurch angedeutet glaubt. ὁμοίωμα bed. bei P. ähnliche Gestalt, Aehnlichkeit, vergl. I, 23. VI, 5. VIII, 3. Phil. II, 7., immer so daß der dabei stehende Genit. dasjenige bezeichnet, dem Etwas ähnlich ist, also ὁμ. τῆς παραβ. ἀδ. Aehnlichkeit der Uebertretung Adams, ἁμαρτάνειν ἐπὶ*) τῷ ὁμ. τ. π. ἀδ., so sündigen daß die Sünde der Uebertretung Adams ähnlich sey, eine ähnliche Uebertretung begehen wie die des Adam war**); also οἱ μὴ ἁμ. κ. τ. λ. diejenigen welche nicht in ähnlicher Weise gesündigt haben wie der Stammvater. Dies aber sind nicht Solche die gar nicht gesündigt haben — z. B. kleine Kinder, an welche seit Orig. eine Menge von Ausll., neustens Glöckler, und der Ap. zuverlässig nicht gedacht hat; denn dann wäre der Beisatz völlig unnütz, und P. spräche aus was er nicht denken konnte, sondern Solche die zwar gesündigt haben, aber nicht so daß ihre Sünde der παράβασις Adams ähnlich gewesen wäre.

*) B. Chrys. Theod. ἐν ὁμ. Sey dies zufällige Variante oder nach Fritzsche's Meinung Correktur, es aufzunehmen sind wir nicht berechtigt. ἐπὶ ist etwas ungewöhnlich gesagt, völlig gleichgeltende Beispiele hat auch Fritzsche nicht beigebracht, doch kann der Sinn nur der seyn welcher im Text ausgedrückt wird.

**) Dies die gewöhnliche Erklärung, von der nur Glöckler abweicht, indem er den Genit. als den des wirkenden Subj. betrachtet, ὁμ. τῆς π. ἀδ. ein Abbild welches die Uebertretung Adams macht oder gemacht hat, woraus der Sinn kommen soll, der Tod habe auch über die geherrscht welche nicht gesündigt, wegen der schon bei ihrer Empfängniß erhaltenen Aehnlichkeit mit dem Uebertreter Adam, d. h. alle Menschen seyen vermöge ihrer Abstammung von sündigen Aeltern mit dem Keime des Todes behaftet und daher dem Tode verfallen gewesen, auch Solche welche nicht — noch nicht — gesündigt gehabt. Diese Erklärung hat gegen sich 1) die falsche Verbindung, durch welche P. in Widerspruch mit sich selbst gesetzt würde, 2) den beständigen Gebrauch des Ap. in Bez. auf ὁμοίωμα und seinen Genitiv, und kann daher in keiner Weise gebilligt werden. Die Andern welche eben so verbinden, erklären ἐπὶ τῷ ὁμ. ebenfalls caussal, denken aber Adams Sünde als die den Nachkommen zugerechnete Todesursache, was wenigstens nicht in den Worten liegt, obwohl wegen V. 15. 17. zugegeben werden muß daß P. ein Sterben Aller wegen der Sünde des Einen wirklich lehre.

Worin die Aehnlichkeit gelegen haben würde, zeigt schon das Wort παράβασις, Uebertretung, Verletzung eines ausgesprochenen Gebotes (II, 23. IV, 15. Ueber Gal. IV, 19. s. z. St.), wofür V. 19. παρακοή gesetzt ist. Sünde hatte vorkommen können, ehe das Gesetz gegeben wurde, und war nach dem Zeugnisse der Genesis, deren Erzählungen P. in diesem Abschnitte gewiß im Gemüthe hatte, vielfach vorgekommen, aber παραβάσεις im eigentlichen Sinne nicht, denn οὗ οὐκ ἔστιν νόμος, οὐδὲ παράβασις. Indem er übrigens sagt, der Tod habe auch über diese geherrscht, ist es wahrscheinlich daß er angenommen, es habe auch damals wie in späterer Zeit sowohl Solche gegeben, welche ein Gebot, als Solche welche keins gehabt*). Noch bleibt ein vierter Satz zu betrachten übrig, der in Form eines Relativsatzes sich anschließende: ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος. Daß hier ὅς sich auf den unmittelbar vorher genannten Adam beziehe, zu μέλλοντος aber ἀδὰμ zu ergänzen, und unter diesem kein Anderer als Christus zu verstehen sey, war nicht nur von jeher die herrschende Meinung, sondern ist auch gegenwärtig so anerkannt, daß es wohl genügen mag, die abweichende Ansicht, nach welcher ὅς für ὃ stehe und nur das Genus des Prädikats angenommen habe, μέλλοντος aber Neutrum sey, und also nicht Personen sondern Zustände — die Herrschaft des Todes durch Adam und der Gerechtigkeit und des Lebens durch Christum — einander entgegengestellt seyen (Bengel, Ch. Schmidt, Koppe, Cramer, Paulus, A. — zum Theil nur das Part. als Neutrum fassend —), zu erwähnen, indem nicht nur die größere Einfachheit der gemeinen Annahme, sondern auch die Bezeichnung Adams und Christi als des ersten und letzten Adam 1 Kor. XV, 45 ff. zur Rechtfertigung der herrschenden Ansicht vollkommen ausreichen. Daß eine Parallele zwischen Adam und dem Messias den Juden jener Zeit nichts neues gewesen, und deßhalb der Ap. dieselbe wie etwas bekanntes ohne weitere Rechtfertigung habe ziehn können, wird aus den von Meyer und Fritzsche angeführten Stellen jüdischer Schriftsteller sehr wahrscheinlich. τύπος**) bezeichnet bei Paulus einmal (R. VI, 17.)

*) Die obige Erklärung findet sich bei Phot., Pelag., Calv. u. v. A., neuestens bei Stengel, de Wette, Meyer, Fritzsche, und neben ihr möchte wohl weder die Vorstellung daß P. hier von den Kindern rede, noch die von Theod., die andern Menschen hätten zwar nicht das Verbot des Baumes übertreten, aber doch andere παρανομίας begangen, oder von Grotius: die nicht so schwer gesündigt haben, oder Reiche: nicht unter ausdrücklicher Androhung des Todes, oder andere mehr, mit einigem Grunde festgehalten werden können.

**) Eigentlich der Eindruck den ein fester Körper in einem andern zurück läßt, durch Schlag oder wodurch sonst; also die abgedrückte Form, d. Abbild; ohne Rücksicht auf ein vorhandenes Original, Bild einer Sache, all-

die Form oder Norm der Lehre, sonst das lebendige Vorbild das ein Mensch dem andern giebt (Phil. III, 17. 1 Thess. I, 7. 2 Thess. III, 9. 1 Tim. IV, 12. Tit. II, 7.), an einer Stelle werden Ereignisse der heiligen Geschichte, welche der Nachwelt als Warnungsbeispiele dienen sollen, τύποι genannt (1 Kor. X, 6.*)), τυπος τοῦ μέλλοντος aber kann nur ein solches Bild seyn, durch welches etwas zukünftiges — hier eine zukünftige Person — in ihren wesentlichen Merkmalen voraus abgebildet, vorgebildet wird, also ein Vorbild, und da Alles in der Schrift und heil. Geschichte von unserm Ap. als absichtlich so geschehen oder geschrieben gedacht wird, nicht ein Bild durch zufällige Aehnlichkeit, sondern ein Bild welches absichtlich, und zwar von Gott, seine bestimmte Erscheinungsform erhalten hat, um die künftige Erscheinung vorzubilden, ein Vorbild. Inwiefern nun ist Adam ein Vorbild Christi, und also Christus das ihm entsprechende Gegenbild (ἀντίτυπος)? Offenbar nicht in Bezug auf Dinge worin sie einander unähnlich sind, also nicht in den Einflüssen oder Wirkungen Beider, welche einander aufheben, denn des leidet der Begriff des Typus nicht. Daraus folgt daß es unrichtig sey, das typische Verhältniß mit Scholz und Stengel, im Folgenden V. 15. ff. zu suchen, nicht minder unrichtig, in den Wirkungen selbst welche Adam und Chr. auf die Menschheit hervorgebracht haben, nehmlich Jener Sünde und Tod, dieser Gerechtigkeit und ewiges Leben, worin Viele es gefunden haben. Es kann nur in dem liegen, was Beide gemeinschaftlich an sich tragen, dies aber ist nur das Eine daß sie Urheber gewisser Zustände für die Menschheit sind, Anführer gewisser Reihen, Stammväter eigenthümlich bestimmter Generationen, daß Jeder von beiden Wirkungen hervorgebracht hat, welche von ihm auf die nachfolgenden Geschlechter übergegangen sind. Auch dies ist von Vielen richtig erkannt worden (Mel., Piscator, Hunn., Par., Glöckl., Reiche, Olsh., Fritzsche, Meyer, A.). Ist aber dies, so kann, da V. 15 ff. nicht die Aehnlichkeit beider, sondern die neben der Aehnlichkeit bestehende Verschiedenheit ausgeführt wird, wie nehmlich die von beiden hervorgebrachten Wirkungen einander entgegengesetzt seyen, unser Satz nicht zum Folg. hinüber leiten, oder gar das Thema enthalten, welches dort ausgeführt werde, sondern muß vielmehr die mit V. 12. beginnende gleichstellende Gedankenreihe schließen, und wir sind

gemeine Form, Muster oder Urbild, es sey sinnlich dargestellt, oder im Geiste des Bildners, beziehe sich auf einen Gegenstand sinnlicher Andeutung oder ein Kunstprodukt des Geistes. Alle diese Gestaltungen des Grundbegriffs finden sich in der guten Sprache, die meisten auch in der biblischen.

*) V. 11. bieten die besten Handschrr. ταῦτα δὲ τοπικῶς συνέβαινον ἐκείνοις für das recipirte τύποι, doch der Sinn ist derselbe.

daher hier an dem Punkte angekommen, wo wir das Ganze dieser Reihe überblicken, namentlich das Verhältniß der in den zwei letzten VV. vorgetragenen Gedanken zu einander und zum Hauptsatze (V. 12.) zur Klarheit bringen müssen. — Vier Sätze liegen vor uns: Bis zum Eintritte des Gesetzes war Sünde in der Welt; Sünde wird nicht in Rechnung gebracht, wenn kein — sie verbietendes — Gesetz vorhanden ist; der Tod hat von Adam bis Mose geherrscht, auch über die welche nicht in ähnlicher Weise — durch Uebertretung eines Gebotes oder Verbotes — gesündigt hatten wie Adam; Adam ist ein Vorbild Christi. Jeder von ihnen ist mit dem vorhergehenden durch ein Verbindungswort verknüpft, der erste mit V. 12. Gedacht also hat der Schreibende eine Verbindung unter ihnen, des ersten — und hierdurch aller — mit V. 12.; unser Geschäft ist sie zu suchen. Die Vorgänger haben sehr Verschiedenes gefunden; das lehrt uns daß das Finden schwer seyn müsse, macht uns mißtrauisch gegen das eigne Urtheil, benimmt die Hoffnung das unbestreitbar Richtige zu finden. Suchen wir denn das für uns Wahrscheinlichste. Der erste Satz, durch γὰρ an V. 12. angeschlossen, muß einen vorangehenden Gedanken beweisen oder erläutern sollen. Der Hauptsatz: durch Einen Menschen sind Sünde und Tod in die Menschheit eingetreten, bedarf nicht nur für den Ap. und seine — mit der heil. Gesch. bekannt gedachten — Leser weder des Beweises noch der Erläuterung, sondern würde diese auch durch einen Satz der von ganz andern Zeiten handelt, nicht empfangen. Der zweite Satz: der Tod ist zu allen Menschen hingelangt, ist ein Erfahrungssatz, der als solcher ebenfalls weder bewiesen noch erläutert zu werden braucht. So bleibt nur übrig daß unser Satz sich entweder bloß auf den letzten: Alle haben gesündigt, oder auf den Gedanken der zwei Sätze: der Tod ist zu Allen gelangt, weil Alle gesündigt haben, beziehen solle. Jenes — um hier nur der neusten Ausll. zu gedenken — ist die Ansicht de Wette's, Meyers, Rothe's, dieses wird von Köllner, Reiche, Fritzsche, aber so behauptet, daß der erste Satz sich auf πάντες ἥμ., die übrigen aber auf die Verbindung beider beziehen. Ist dieses, so wird der erste Satz eine bloß beiläufige Bemerkung, weder beweisend noch erläuternd, sondern bloß behauptend, daß wirklich Sünde gewesen sey. Dadurch aber wird erstlich das εἶναι Hauptbegriff, und man wundert sich daß es nicht voransteht, sodann aber sollte es nicht mehr heißen ἄχρι νόμου, bis dahin wo das Gesetz kam, sondern: auch (schon) vor dem Gesetz, das ἄχρι νόμου aber verliert die Beziehung als Hauptbegriff im Gegensatz des Eintritts der Gesetzgebung, dessen V. 20. erwähnt wird. Dies die Gründe weßhalb es mir schwer werden will dieser An-

ſicht beizutreten. Mir ſcheint als müſſe der Ap. hier ſchon jenen Gegenſatz gedacht, und darum ἄχρι νόμου vorangeſtellt haben, woraus dann folgen würde, daß wir in unſerm erſten Satze nur den Anfang einer Gedankenreihe hätten, nur einen Vorbereitungsſatz. Bis zum Geſetze nehmlich, ſagt er dann, d. h. in der Periode zwiſchen Adam und der moſ. Geſetzgebung war die Sünde in der Welt, Sünde aber u. ſ. w. Die zweite Reihe denken wir einſtweilen ſo: nach dem Eintritte des Geſetzes aber — bis auf Chriſtum — war es ſo und ſo. Nun hängt ſich der zweite Satz durch δὲ an den erſten an, dieſer war nichts ſelbſtſtändiges, P. aber läßt — eine Anſicht von der ich mich noch nicht trennen kann — nicht ſelten in zwei zuſammen gehörigen Sätzen das μὲν des erſten weg (ſ. zu Eph. V, 8. 1 Kor. I, 22.). Das führt auf die Frage, ob es vielleicht auch hier geſchehn ſey *)? Iſt es, ſo wird dem εἶναι das ἐλλογεῖσθαι entgegen geſtellt, mit der Part. wäre etwa zu ſchreiben geweſen: ἄχρι γὰρ νόμου ἦν μὲν ἁμ. ἐν κ.; fehlt ſie, ſo dürfen wir uns nicht gerade wundern daß die Stellung nicht genau dieſelbe iſt, noch weniger daraus einen Grund herleiten daß ſie nicht fehle**). Dann beſagen die zwei eng zuſammen gehörigen Sätze dieſes: Bis zum Eintritte des Geſetzes war zwar Sünde (die Sünde) in der Menſchheit, aber wo kein Geſetz iſt, da wird die Sünde nicht in Rechnung gebracht. Nähmen wir das ἐλλογεῖσθαι als ein menſchliches, ſo gäben dieſe Sätze eine recht paſſende Erklärung zu dem πάντες ἥμαρτον. Damit man ſich nicht wundere wie P. ſagen könne, die Sünde ſey zu allen Menſchen hingelangt, weil Alle geſündigt, indem ja doch nach ſeiner eignen Regel IV, 15. in dem langen Zeitraume von Adam bis Moſe keine Sünde geweſen ſeyn könne, ſagte er: Bis zum νόμος

*) Rothe denkt es hier ebenfalls hinzu; wenn er dies aber eine „Krücke" nennt, ſo muß ich doch bemerken, daß dann die Griechen ein Volk von Lahmen genannt werden müßten, da ſie keine drei Zeilen ſchreiben konnten, ohne ſich dieſer Krücke zu bedienen.

**) So wenig es richtig wäre in der Apg. gegen die Annahme einer Lücke zu proteſtiren, weil keine Spur derſelben zu finden ſey — ihr Verf. wußte ja das fehlende Ereigniß nicht, konnte alſo auch daſſelbe nicht ſo weglaſſen, daß man die Auslaſſung merken mußte —, ſo wenig kann daraus daß die Stellung nicht diejenige iſt, welche ſie hätte ſeyn müſſen wenn eine Partikel (oder auch ein andres Wort) gebraucht worden wäre, ein Schluß gelten darauf daß ſie nicht ausgelaſſen ſey, denn wenn der Verf. ſie nicht wirklich dachte, ſo ordnete er natürlich auch die Worte ohne Rückſicht auf ſie. Hier kann es nur auf die Verbindung der Sätze ankommen. Iſt ſie von der Art daß ein Hellene μὲν gebraucht haben würde, ſo ſagen wir ſie fehle, ob wir gleich wiſſen daß es Sprachen giebt, welche ihrer nicht bedürfen, und uns nicht wundern, einen Schriftſteller deſſen Mutterſprache partikelarm war, ſie ſeltener anwenden zu ſehn als wir von Jenem fordern würden.

nehmlich war die Sünde da, wurde also auch gesündigt, aber wo k. G. u. s. w.; folglich haben die Menschen sich damals auch keine Sünde angerechnet, aber Gott hat sie doch bestraft, weil vor Gott die Sünde nicht erst dadurch zur Sünde wird, daß der Mensch ein Gebot hat, sondern Sünde schlechthin Sünde ist *). Hören wir nun die Gründe gegen die Annahme der Selbstanrechnung. Das Wort selbst, sagt Köllner, deutet auf ein Verhältniß zwischen zweien hin, von denen Einer dem Andern Etwas anrechnet. Dies ist nicht der Fall, man kann eben so gut sagen ἀλλ. ἑαυτῷ τι und ἀλλ. ἄλλῳ τι. Der Gedanke der Selbstanrechnung, fährt er fort, würde nach paul. Sprachgebrauch durch ἐπίγνωσις ἁμ. ausgedrückt seyn. Auch dies unrichtig, denn 1) ist beides nicht dasselbe, etwas anderes erkennen was oder daß Etwas Sünde sey, etwas anderes sich Sünde anrechnen; es kann Einer jene Erkenntniß haben, und doch ἐν μηδενὶ λόγῳ ποιεῖσθαι τὴν ἁμαρτίαν, und umgekehrt ἁμαρτίαν ἐν πλείστῳ λόγῳ ποιεῖσθαι aber μὴ κατ' ἐπίγνωσιν. 2) wäre es auch völlig Einerlei, warum sollte denn P. nicht auch einmal dasselbe anders ausdrücken, wenn nur der Ausdruck richtig, der Sache selbst sowohl als dem Zusammenhange und Zwecke der Rede angemessen ist? Weiter: der Gedanke der Selbstanrechnung sey im ganzen paul. System nicht nachweisbar, immer — und nothwendig — Gott der Anrechnende. Möchte das wahr seyn, was folgte daraus? Wäre denn dies der einzige Gedanke der nur einmal bei P. ausgesprochen wäre? Oder wo wäre die zweite Verhandlung dieser Art, damit gezeigt werde, er trage da nur diesem widersprechende Gedanken vor? Aber es ist nicht wahr, zwar mit denselben Worten sagt er nichts der Art, aber das κατηγορεῖν und ἀπολογεῖσθαι der Gedanken vermöge des inneren Gesetzes (II, 15.), ist es nicht dieselbe Sache welche das ἐλλογεῖν ἑαυτῷ ἁμαρτίαν seyn würde? Ferner scheine V. 14. durch diese Annahme alle Bedeutung zu verlieren. Wenn dies ist, so bin ich widerlegt, sollte sich aber im Folgenden zeigen, daß es nur, und mit Unrecht, scheine, so steht meine Auslegung fest. Denn was ich behaupte, P. könne nicht lehren, Gott rechne die Sünde nicht an, wo kein Gesetz sey, ohne nicht allein mit I, 18—32. II, 14 f., sondern mit seiner ganzen Lehre in den vollsten Widerspruch zu treten, das wird fürwahr

*) Daß der Ap. die Sünde für Sünde, und daher auch für imputabel und imputirt gehalten habe auch ohne ausgesprochnes Gesetz, halte ich für ganz gewiß. Ohne dies hätte er ja die Strafen derselben in der Genesis für ungerecht, und die Heiden welche sämmtlich ἀνόμως ἥμαρτον, für frei von Zurechnung und göttlicher Bestrafung halten müssen, da der νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις hier gar nicht in Anschlag gebracht werden kann.

durch die Behauptung, daß der Ap. kein so scharf ausgebildetes System gehabt, daß einzele Behauptungen in keine Collision kommen könnten, nicht widerlegt *). Ich kann gern zugeben daß in den Schriften des Ap. einzele Sätze vorkommen, die — in Nebenlehren — nicht vollkommen harmoniren; aber daß er in seiner Fundamentallehre, der Lehre von der Sünde und dem Zorne Gottes, in einem und demselben Briefe so durchaus widersprechende, einander aufhebende Gedanken vortrage, kann ich nimmermehr zugeben. Lieber — wo es seyn müßte — einen Fehler im logischen Denken, als ein solches Vernichten seines Palladiums. Aber, sagt Meyer, dies würde gegen II, 15. streiten. Es streitet nicht, ist meine Antwort, denn an unsrer Stelle spricht P. aus, was die tägliche Erfahrung lehrt — was nicht verboten ist, wird für erlaubt, also das Thun des nicht Verbotenen für keine Sünde angesehn —, dort aber nimmt er Rücksicht auf einzele Fälle (ὅταν V. 14.), auf Ausnahmen welche, seyen sie auch noch so selten, doch das Daseyn des inwendigen Gesetzes offenbaren, aber die Thatsache der gemeinen Erfahrung eben darum nicht umstoßen, weil sie Ausnahmen sind. Noch scheint mir daher meine Annahme nicht widerlegt; doch sehen wir nun was V. 14. giebt. Der dritte Satz: der Tod hat in der Zeit vor Einführung des Gesetzes geherrscht auch über die welche nicht in Aehnlichkeit mit der Uebertretung Adams gesündigt haben, ist durch ἀλλὰ hereingeführt. Daß dies nicht (nach Reiche) der Lateiner atqui, nun aber, Zeichen des logischen Untersatzes sey, hat Fritzsche mit vollem Recht bemerkt, denn dazu dienen ἀλλὰ μήν, καὶ μήν, auch δέ. Daß es „aber doch" bedeute, also = ἀλλ' ὅμως sey, habe ich nicht gesagt, nur daß mir dies genauer zu bezeichnen scheinen würde was P. meine, habe ich geurtheilt. Und noch halte ich es nicht für unmöglich daß Einer bloß ἀλλὰ, das stark betonte Aber aussprechen, und dasselbe meinen könne als sagte er: aber doch. Doch auch ohne das konnte P. zur Erläuterung seines Satzes: der Tod ist deßhalb zu allen Menschen gelangt, weil alle gesündigt haben, diese Gedankenreihe aussprechen: Bis zum Gesetze nehmlich war zwar Sünde in der Welt, aber wo kein Gesetz, da wird die Sünde nicht hoch angeschlagen; aber der Tod — die Strafe der Sünde von Seiten Gottes, der sie schlechthin anrechnet — hat während dieser Periode auch über die geherrscht, welche zwar in Ermangelung eines bestimmten Gesetzes nicht Uebertreter werden

*) Der Verf. ist hier mit sich selbst in Widerspruch, da er nur eben erst meine Annahme durch das bloße Nichtvorkommen eines ähnlichen Gedankens im paul. System. widerlegen wollte, und nun einen solchen Widerspruch in diesem System zugeben will.

konnten wie Adam war, aber doch sündigten; woraus dann folgen wird, daß weil die Strafe da war, auch die Schuld da seyn mußte, weil die gleiche Strafe, Trotz ihrem Nichtanrechnen die gleiche Schuld, daß also auch in dieser Zeit Alle deßhalb den Tod erlitten haben, weil sie gesündigt hatten. So scheint mir weder V. 14. seine Bedeutung zu verlieren, noch den Worten irgend Gewalt geschehn, noch eine Nothwendigkeit vorhanden zu seyn, den Ap. in solchem Widerspruch zu denken, wie er seyn würde wenn das ἐλλογεῖν von Gott verstanden würde. Und doch ist bewiesen was zu beweisen war. Nun wird freilich der letzte Satz: ὅς — μέλλοντος nicht mehr als wesentliches Stück zur Argumentation gehören, aber er trägt auch keine solche Form, und selbst wenn er wenig zu bedeuten hätte, würden wir nicht irre werden, weil wohl kein Mensch auf Erden ist, der nicht einmal seiner Rede einen Gedanken anhängte, der allenfalls wegbleiben könnte. Doch so ist's nicht einmal. Dieser Satz ist freilich nicht Vollendung der V. 12. begonnenen Periode, enthält auch, wie oben schon gezeigt wurde (S. 264 f.), eine viel zu unbestimmte Andeutung des Inhalts, welchen der Nachsatz derselben haben müßte; aber er ist doch eine Rückkehr zur begonnenen Parallele, welche dem Ap. nöthig scheinen mußte, um von der Gleichstellung die er V. 12. begonnen, nun mit V. 15. zur Entgegenstellung beider Reihenführer übergehn zu können; also nicht bedeutungslos. — Dies meine Ansicht, nicht ganz dieselbe wie in der ersten Auflage, aber ähnlich. Ich bin lang geworden, aber es war nothwendig, wenn der Leser sie mit mir entwickeln sollte, nothwendig, weil sie wenig Beifall hoffen darf. Meine neusten Vorgänger weichen sämmtlich davon ab, alle ihre Entwickelungen hier zu referiren oder gar zu beleuchten ist unmöglich; ich bemerke nur 1) daß Meyer, wohl erkennend daß P. den Satz: Gott rechne ohne Gesetz die Sünde nicht an, unmöglich ausgesprochen haben könne, und doch überzeugt daß ein anrechnendes Subjekt nicht gedacht werden dürfe, den Satz ἁμ. οὐκ ἐλλ. μὴ ὄντος νόμου als Frage aufgefaßt hat: Sünde aber, ist sie beim Nichtvorhandenseyn des Gesetzes von Zurechnung frei? Nein, es herrschte ja u. s. w.; wogegen zu bemerken ist daß von einer Frage keine Spur hier anzutreffen sey, indem dann P. hätte schreiben müssen: ἆρα (μὴ) οὐκ ἐλλ. und gewiß durch μὴ γένοιτο geantwortet haben würde; 2) daß die unter sich verschiedenen Auffassungen der Uebrigen sich doch mehr oder minder derjenigen nähern, welche Fritzsche als Endergebniß des Ganzen so ausgesprochen hat: **Quemadmodum per unum hominem (Adamum) Peccatum in mundum pedem intulit et per Peccatum Mors, atque *sic* (i. e. Adamo propter commissum peccatum morte affecto) ad omnes homines Mors per-**

tendit, quia omnes peccaverunt (*Omnes*, inquam, peccaverunt. *Nam* usque ad legis mos. promulgationem [quo tempore non peccatum esse aliquis suspicetur] peccabatur. Ne autem quod Adamo propter patratum facinus mortuo omnes homines commissa peccata morte luisse affirmari mireris, hoc tene: peccatum non imputari solet ab judice lege non fixa; *at dominata est Mors* [imputatorum peccatorum documentum et poena] *ab Adamo usque ad Mosen etiam in eos, qui non ita tum peccassent, ut contra promulgatam legem committerent, sicut fecerat Adamus, div. instituto novissimi Adami monstrator eoque omnibus hominibus quum peccassent mortis auctor:* i. q. at imputata sunt omnibus hominibus qui ante Mosen facinora edidissent peccata, quoniam ut Adamus postremum Adamum *omnium* hominum fortunam formaturum divinitus praesignificaret eum *omnibus* hominibus exitio esse oportebat.). Deest apodosis. Ich füge nichts hinzu, der Leſer prüfe und wähle.

V. 15. Daß der Ap. hier nicht etwa die V. 12. begonnene Gleichſtellung Adams und Chriſti in dem Einfluſſe auf die Menſchheit, den ſie ausgeübt, fortſetzen und vollenden, alſo auch nicht den Satz ὃς — μέλλοντος erweiſen wolle, lehrt uns die Partikel ἀλλὰ mit der er den neuen Satz herein führt. Denn daß derſelbe nicht als Frage zu faſſen ſey (Weller, Triller, Herzog, Hombergk, Heumann, Schöttgen, A.), liegt vor Augen, da nicht nur die Form der Frage gänzlich fehlt, ſondern auch wenn οὐκ als nonne verſtanden, und der Satz argumentativ gefaßt werden ſollte, derſelbe nicht mit ἀλλὰ — das ihn als Einwand erſcheinen laſſen würde — ſondern mit ἤ anfangen müßte (Oder iſt etwa nicht das χάρισμα wie das παράπτωμα?). Vielmehr ſehen wir an die Stelle des obigen ὥςπερ zweimal οὐχ ὡς eintreten — erſt V. 18. kehrt ὡς zurück —, und müſſen daher annehmen daß der Ap. die Gleichſtellung der entgegen geſetzten Wirkungen — denn ſolche waren es auch V. 12. — nicht weiter fortführen, ſondern vielmehr Unterſchiede derſelben darſtellen wolle. Thun wir jetzt ſchon einen Blick in das was folgt, ſo entdecken wir daß das worin allein Paralleliſirung möglich war, das Uebergehen der Wirkungen einer That auf das nachfolgende Geſchlecht, allenthalben ſtehn bleibt, dieſe Wirkungen ſelbſt aber einander entgegen geſetzt werden. Unbewußt kann dieſe Veränderung dem Ap. nicht wiederfahren ſeyn, zu viele Spuren eines ruhigen Nachdenkens ſind vorhanden, und zu ſehr iſt der Satz ἀλλ' οὐχ — χάρισμα Ankündigung bewußten Uebergangs zur neuen Darſtellungsart. Demunerachtet iſt's eine Abänderung, eine Abänderung vor Vollendung der begonnenen Parallele, die unleugbar weggeworfen wird. Wie ſoll man das

erklären? Vielleicht so: Ursprünglich wollte der Ap. wirklich nur die Parallele ziehn, die er V. 12. begonnen hat, und zwar wohl nicht nur mit einem Satze hinstellen, sondern auch ausführen; indem er aber mit der Erläuterung beschäftigt war, welche V. 13 f. enthält, wirkte sein Stoff immer stärker ein auf sein Gemüth, und es wurde ihm klar daß die Ausführung weit fruchtbarer werden, die Gnade Gottes weit höher verherrlichen würde, wenn er den Einfluß Adams und Christi einander entgegen stellte, Letztern darstellte als wieder gut machend was durch Jenen verdorben war, und mehr noch leistend als dies Eine; seine — allbekannte und eingestandene — Liebe zu Gegensätzen, denen hier ein weites Feld sich öffnete, wirkte wohl auch das Ihrige; da schloß er mit dem Satze ὅς — μέλλοντος kurz und rasch die Parallele, und ging sofort zur gegensätzlichen Ausführung über, deren Ankündigung der erste Satz der neuen Gedankenreihe enthält. Οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα. Das παράπτ. kann nichts anders seyn als die Vergehung Adams, welche gleich im nächsten Satze und V. 18. durch dieses Wort bezeichnet wird. παράπτ. und ἁμαρτία sind, wie Fritzsche richtig bemerkt, nur im Tropus, nicht in der Bedeutung verschieden, jenes eig. ein Fehltritt (Fall neben den Weg worauf man stehn soll), dies ein Verfehlen (des Zieles), auf das Moralische übergetr. beide eig. euphemistische Bezeichnungen der Sünde, aber in der Schrift wohl nie in dieser Absicht angewandt, und daher verschiedentlich vertauscht und verbunden. In παράβασις, wie V. 14. Adams Sünde bezeichnet wurde, liegt nichts euphemistisches, wiefern βαίνειν einen Akt des freien Willens, eine bewußte und gewollte Thätigkeit bezeichnet. Stände daher nur hier παράπτ., und in den folg. Sätzen ein anderes Wort, so könnte man urtheilen, P. habe hier das härtere Wort durch das mildere ersetzt; da aber fortan dies das herrschende wird, so ist zu glauben, er habe es darum schon hier gebraucht, weil er überall dasselbe anwenden wollte, παράβασις aber (nach V. 14.) nicht überall gebrauchen konnte. χάρισμα, Gabe der Liebe oder Güte, und zwar hier der göttlichen. Nun ist χ. kein Gegensatz von παράπτωμα, und daher haben, um einen solchen herauszubringen, einige Ausll. dem Worte selbst eine andere Bedeutung geben wollen; dies aber kann nicht geschehn. Was meint der Ap.? Mich dünkt, er kann nichts anders meinen als das was durch Christum geschehn war, um der Menschheit zur δικαιοσύνη und zum ewigen Leben zu verhelfen. Dies war eine That Christi, welche der That Adams entgegen gesetzt werden konnte, es war die That, von welcher er, wie von jener alles Unheil, so das ganze Heil der Menschheit ableitete, es ist die That, von welcher es in den folg. VV. abgeleitet wird. Aber warum wählte er

nicht ein andres Wort, das dieſe That genauer bezeichnete, und einen entſchiedneren Gegenſatz enthielt? Ich meine erſtlich, weil er keins hatte, denn weder δικαίωμα (V. 18.) noch ὑπακοή (V. 19.) hätten alles das umfaßt, was hier zu umfaſſen war, noch, ſcheint mir, irgend ein andres Wort; aber auch zweitens, hätte er eins gehabt, er hätte es dennoch nicht gebraucht, denn es kam ihm nicht ſo ſehr darauf an, einen logiſch genauen Gegenſatz zu bilden, als ſeine Leſer auf den Urquell aufmerkſam zu machen, aus welchem die That, und durch die That das Heil gefloſſen war, auf die Gnade Gottes und Chriſti, deren Preis Aufgabe des Lebens für ihn war. Dazu kommt daß das Wort χάρισμα gar nicht ſo unpaſſend iſt als es erſcheinen mag; wir ſind allerdings gewohnt es als Geſchenk zu denken, aber χαρίζεσθαί τινί τι bedeutet eigentlich nur: thun was Jemand angenehm iſt, oder aus Huld und Liebe Etwas zum Beſten oder Gefallen des Andern thun, alſo χάρισμα eine That der Huld, eine Handlung der Güte, und dachte es P. ſo, ſo war, ſobald er einmal der göttlichen Gnade erwähnen zu müſſen glaubte, kein Wort paſſender als eben dieſes. Adam hatte durch ſeine That ſich ſelbſt und ſein Geſchlecht ins Unheil gebracht, Chriſtus hat aus göttlicher Huld einem fremden Geſchlechte das Verlorne erſtattet, und neues Heil geſchenkt. — Im Prädikate iſt nur ἐστὶν oder ἔχει zu ergänzen. Der Satz: die Gnadenerweiſung iſt nicht wie die Sünde, iſt nun das Thema welches im Folgenden ausgeführt und erwieſen werden ſoll, wie die Part. γὰρ mit welcher der nächſte Satz beginnt, uns lehren kann; wir werden von ihm ſelbſt zu vernehmen haben, in welcher Hinſicht er einen Unterſchied angenommen wiſſen wolle. In den Thaten ſelbſt wird er nicht liegen können, denn dieſe ſind ſchon an ſich entgegengeſetzter Natur; auch in den Quellen nicht, aus denen ſie hervorgegangen, denn dieſe können im Zuſammenhange des ganzen Abſchnitts nicht in Betrachtung kommen; nur von den Wirkungen der Thaten kann die Rede ſeyn, und zwar nicht in Bezug auf den Umfang den ſie gehabt, denn von dieſem iſt ſchon geſagt daß er auf Alle ſich erſtrecke; ſo bleibt nur übrig daß er entweder von ihrer Größe rede, oder von ihrer Dauer, oder von ihrer Beſchaffenheit. Was er biete, wird die Betrachtung ſeiner Worte lehren. τῷ τοῦ ἑνὸς — ἀπέθανον. οἱ πολλοί, die Vielen, eine ſo große Menge. Aus V. 12. und 18. iſt hinlänglich klar daß Alle gemeint ſind; P. konnte alſo πάντες ſagen *); daß er es nicht gethan, davon könnte man,

*) Glöckler meint er habe es nicht gekonnt, weil ja doch der Eine, Adam, den übrigen Menſchen gegenüber ſtehend, ausgenommen ſey; aber nicht nur iſt kein Gegenſatz häufiger als: Einer und Alle, vgl. 2 Kor. V,

wenn bloß in der zweiten Hälfte οἱ πολλοὶ vorkäme, allenfalls den Grund vermuthen, daß doch seiner Ansicht nach das Heil nicht auf Alle kommt, sondern nur auf die κατὰ πρόθεσιν κλητούς (VIII, 28.); da aber auch hier, und doch keine Frage ist, daß er Alle dem Tode unterworfen gedacht, so wird der Grund nur der seyn, daß der Gedanke durch die Zerfällung der Allheit in ihre Theile, Darstellung derselben als einer Vielheit, einer großen Menge, nachdrücklicher werde, wie auch wir wohl sagen: so Viele, für gleichen Zweck. So auch Köllner, Meyer, Fritzsche, vgl. XII, 5. 1 Kor. X, 17. ἀπέθανον τῷ — παραπτ., die Vergehung des Einen wird als wirkende Ursache dargestellt*), so daß Rothe ganz Recht hat, wenn er sagt, der Satz lasse sich in den verwandeln: τὸ παράπτωμα ἀπέκτεινε τοὺς π., wie ja auch bekanntlich ἀποθνήσκειν allenthalben für ἀποκτείνεσθαι gebraucht wird. Der Sinn des Satzes ist mithin: die Sünde Adams hat die Wirkung gehabt daß Alle den Tod erlitten haben**). Fritzsche will nun den Gedanken: ἐν τῇ ὀργῇ καὶ ἀποτομίᾳ τοῦ θεοῦ, welcher in τῷ παραπτ. verborgen liege, hinzugedacht wissen; allein erstlich glaube ich, hätte der Ap. daran gedacht, er würde, so lange als er bei dem Gegenstande verweilt, doch irgend wo mit irgend einem Worte darauf hingedeutet haben, sodann scheint mir der Gedanke an den göttlichen Zorn gar nicht in die Gedankenreihe zu gehören, da hier von den Wirkungen der beiden einander gegenüber gestellten Ursachen schlechthin zu reden, also keiner Mittelursache zu erwähnen war. Aber er hat ja doch eben gesagt, daß Alle den Tod erleiden, weil Alle gesündigt haben. Das hat er, und darauf gründet sich die Auslegung die sich bei Stengel findet: dieweil Alle an diesem παράπτ. Theil genommen haben, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον; aber hier wo es darauf ankam die Wirkungen der ersten Sünde und der Liebesthat Christi einander entgegen zu stellen, war auf das was die Menschen gethan, auf die von

---

14., sondern auch wenn er es hier nicht konnte, konnte er es V. 18. eben so wenig, was er dort konnte, konnte er auch hier.

*) Der Dativ bezeichnet zwar auch die bewegende Ursache (wegen), vgl. Soph. Ant. 387 f. σχολῇ γ' ἂν ἥξειν δεῦρ' ἂν ἐξηύχουν ἐγὼ ταῖς σαῖς ἀπειλαῖς, αἷς ἐχειμάσθην τότε. Plat. Ges. I. S. 627. A. ἡ πόλις ἐπαινοῖτο ἂν δικαιότατα τῇ τοιαύτῃ νίκῃ. Thuc. III, 98. Δημοσθένης — ὑπελείφθη, τοῖς πεπραγμένοις φοβούμενος τοὺς Ἀθηναίους, 2 Kor. II, 12.; desgl. das Mittel = διὰ mit Genit., vgl. Soph. Oed. Kol. 1030. τὰ γὰρ δόλῳ τῷ μὴ δικαίῳ κτήματ' οὐχὶ σώζεται, u. v. a. St.; allein die Vorstellung des letztern liegt hier ganz fern, die der erstern wird durch den Gegensatz entfernt gehalten.

**) Beschränkung der πολλῶν auf die Menschheit von Adam bis Mose (Limb., Ammon, Böhme, Köllner) würde dem Zwecke des Ap. ganz zuwider laufen.

ihrer Seite hinzu kommende nähere Todesursache, nicht Rücksicht zu nehmen, so wie auch auf der andern Seite die auf Menschen Seite die Rettung bedingende πίστις nicht anzudeuten war noch angedeutet wird. Der Ausleger hat den Satz so hinzunehmen, wie er im ganzen Abschnitte ausgesprochen wird, nichts abzubrechen, aber auch nichts dazu zu thun. — In der zweiten Hälfte: ἡ χάρις — ἐπερίσσευσεν ist das Subjekt ein zweifaches, ἡ χάρις τ. θ. und ἡ δωρεά, denn daß diese beiden nicht in Einen Begriff zusammen gezogen werden können, wie Morus, Koppe, Tholuck, Stengel gewollt, lehrt wenn sonst nichts doch die Wiederholung des Artikels vor dem zweiten Substantiv. ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ist die Gnade Gottes selbst, nicht eine bestimmte Aeußerung derselben, also auch nicht die Vergebung der Sünden und Zurechnung der Gerechtigkeit (Mel.), oder Gnadenvergebung und göttliche Gnadenkraft (Rothe), sondern die Huld Gottes, aus welcher alle diese Güter fließen. Zu δωρεὰ dachte schon Calvin*) θεοῦ hinzu, und daß dies richtig sey, wird sich gleich zeigen. Dieses Geschenk Gottes würde ich lieber ganz allgemein, ja sogar ganz unbestimmt fassen, als auf die bloße Rechtfertigung beschränken, wenn nicht V. 17. dagegen wäre. Nun bedeutet es zwar ganz allgemein Geschenk, aber gemeint ist das der δικαιοσύνη, dies freilich mit allen seinen V. 1 ff. ausgesprochnen seligen Früchten. ἐπερίσσευσεν, ist groß gewesen, hat sich groß oder reich gezeigt. Es ist oft gesagt worden daß περισσός, und daher auch περισσεύειν, die comparativische Bedeutung die es eigentlich hat, in der Sprache unsers Ap. so gut als völlig abgelegt habe (woher auch der nicht seltene Comparativ davon), und so auch hier. περισσ. εἴς τινα, groß seyn in Bezug auf Jemand, sich an Jemand groß erweisen. Zu diesem Verbum gehört nun als adverbialer Beisatz ἐν χάριτι — χριστοῦ. Ihn mit ἡ δωρεὰ zu verbinden (So that ich früher, neustens Paulus, Benecke, Glöckler, Köllner, de Wette, Rothe) würde zwar, wenn es Noth thäte, Trotz dem Abwesen des zu wiederholenden Artikels gestattet seyn, da der Beispiele wo er fehlt, bei unserm Ap. zu viele sind, um das Daseyn dieser Abweichung vom reinen Sprachgebrauch zu leugnen; aber es thut nicht Noth, ja es könnte nur dem Sinne schaden. Verbinden wir nehmlich mit dem Verbum, so wird durch diese Worte die vermittelnde Ursache des περισσεύειν aus-

*) Gratia meram dei bonitatem significat, vel gratuitum amorem, cujus specimen exhibuit in Christo, ut nostrae miseriae succurreret. Donum autem est fructus misericordiae qui ad nos pervenit, nempe reconciliatio qua vitam sumus adepti et salutem, justitia, vitae novitas, et quicquid simile est.

gedrückt, und diese ist es welche dem παράπτ. gegenüber steht, nicht die χάρις τ. θεοῦ; diese aber verlören wir — sie träte wenigstens als solche nicht mehr hervor —, wenn wir die andere Verbindung wählten. Dem Einen Menschen Adam nehmlich muß der Eine Mensch Jesus, der Sünde des Ersten das entgegen gestellt werden, was vom Zweiten ausgegangen ist. Die Auslassung des Art. vor χάριτι auf welches ein Art. folgt, ist, obwohl nicht nothwendig, ganz in rechter Ordnung, vgl. I, 18. II, 14. Die Bezeichnung Jesu als ἄνθρωπος war hier wie 1 Kor. XV, 21. durch den Zweck der Darstellung geboten. Die χάρις τοῦ I. X. ist verschieden gefaßt worden, als die Gnade Gottes welche Ch. vermittelt habe (Semler), als die Huld Gottes deren er genieße (Raphel, Wolf), u. s. f.; aber es liegt am Tage daß nur von einer solchen χ. die Rede seyn kann, die eben so sein eigen ist als Adams Sünde seine eigne war, und warum sollte P. nicht auch von Christus χ. aussagen können, da sie von jedem Menschen ausgesagt werden kann? Mag es seyn, was Fritzsche bemerkt, daß die Stelle 2 Kor. XIII, 13. nicht hierher gehöre, weil da von dem in den Himmel erhöhten Chr. die Rede ist, 2 Kor. VIII, 9. wird eine χ. von ihm behauptet, vermöge deren er zum Heil der Menschen sich seiner himmlischen Herrlichkeit entäußert habe, und eben von dieser, von der Liebe ist die Rede, die ihn auf die Erde führte und für die Menschheit sterben ließ. Diese Liebe, durch die That bezeugt und selbst zur That geworden, ist es welche dem menschlichen Geschlechte das περισσεύειν der χάρις τ. θ. und der δωρεὰ vermittelte, und sie, die höchste ὑπακοή (V. 19.), wird dem παραπτ., der παρακοὴ (ebd.) Adams passend und richtig entgegen gesetzt. Die beiden vom Ap. aufgestellten Sätze, in gleichmäßige Form gebracht, sind also diese: 1) die Sünde eines Menschen, Adams, hat den Tod über die ganze Menschheit gebracht; 2) die hingebende Liebe Christi hat bewirkt daß Gottes Gnade und Geschenk sich an der ganzen Menschheit herrlich bewiesen hat. Dies sind die Gegensätze selbst, des Unterschiedes welchen der Satz ἀλλ' οὐχ — χάρισμα erwarten ließ, ist hier noch nicht gedacht. Entweder also P. hat im Augenblicke wo er diesen ausgesprochen, schon wieder vergessen was er wollte, oder die Andeutung des Unterschiedes muß in πολλῷ μᾶλλον liegen. Ist aber dies, so haben wir hier keinen Schluß a minori ad majus, wie εἰ im Vordersatz und dies π. μ. uns darzubieten scheint, sondern P. sagt, das περισσεύειν der Gnade sey noch bei weitem größer gewesen als die Wirkung der Sünde Adams. So urtheilte Calv., Piſc., Rothe, während de Wette, Meyer, Fritzsche, A. den steigernden Schluß annehmen zu müssen glauben. Demselben aber widerspricht vornehmlich das, daß al-

ler Unterſchied zwiſchen den beiden Wirkungen dabei verſchwindet *), nicht minder aber das daß ein ſolcher Schluß nicht auf etwas vergangenes bezogen werden zu können ſcheint, alſo wenn P. einen ſolchen machen wollte, er nicht ἐπερίσσευσεν ſchreiben durfte, ſondern περισσεύει zu ſetzen hatte. Die Form der Sätze ſpricht für den Schluß, die Abſicht des Apoſtels fordert daß wir eine quantitative Unterſcheidung denken. Obwohl daher εἰ nur „wenn" bedeutet, ſo würden doch wir das wahre Satzverhältniß richtiger bezeichnen, wenn wir Statt deſſen „während" ſetzten.

V. 16. Fortſetzung der Vergleichung. Der erſte durch καὶ angeknüpfte Satz deutet auf eine ſolche hin, auf einen zweiten Satz der ſich an den erſten V. 15. anſchließe, und eben ſo durch die folgenden Worte erläutert oder bewieſen werde wie jener durch die zweite Hälfte von V. 15. Auch das Ganze der Anlage iſt von der Art daß man faſt gezwungen iſt zu urtheilen, P. habe eine ganz gleiche Satzbildung im Sinne gehabt; ein verneinter Gleichſtellungsſatz geht voran, der Hauptſatz folgt nach. Sobald man ſich aber dieſer Annahme hingiebt, muß man den Satz für unvollſtändig anerkennen. Um dies zu vermeiden haben einige Ausleger eine ganz verſchiedene Anlage vorausgeſetzt. Dahin gehören die Erklärungen von Storr (Opusc. acad. I. p. 145.): **neque res ita habet, tamquam si uno tantum peccato non obstante** (Er wollte ἁμαρτήματος geleſen wiſſen, und fand die conceſſive Bed. in der Präp. διά.) **donum obtingat** —; von Flatt: „Es verhält ſich nicht ſo, als ob die Wohlthat die wir Chriſto zu danken haben, nur die Folgen jener einzigen Sünde Adams aufhöbe, oder bloß auf die Folgen der Sünde eines Einzigen (oder einer einzigen Sünde) ſich bezöge; ſie befreit vielmehr die Menſchen auch von den Folgen der vielen einzelen Sünden, die ſie begehen" — beide mit den Worten des Ap. ſchlechthin unverträglich —; von Böhme: **mors Adami et beneficium Messiae non habent ex unitate peccantis similitudinem** — ein Gedanke der, läge er auch in den Worten, doch in den Zuſammenhang auf keine Weiſe paſſen würde —; von Paulus: auch iſt dieſes Geſchenkte nicht ſo, wie wenn nur ein einziger Sündigender da geweſen wäre —; von Scholz: auch verhält es ſich nicht mit der Gabe, als ob ſie durch Einen Sünder bewirkt worden wäre, womit die von Meyer und Ro-

*) Ganz richtig Rothe: dadurch daß bei zwei Thatſachen, von denen die eine bereits als thatſächlich conſtirt (die Wirkung des παράπτ. Adams auf die Vielen), für die andere (die Wirkung des δικαίωμα Chriſti auf die Vielen) ein noch höherer Grad aprioriſcher Evidenz ſich geltend machen läßt, iſt ja doch zwiſchen dieſen beiden Thatſachen an ſich ſelbſt kein Unterſchied geſetzt.

the ganz übereinstimmen. Es ist nicht zu leugnen daß die zuletzt angeführten Auffassungsarten sich sprachlich rechtfertigen lassen, ja sogar dem Satze die Vollständigkeit ertheilen würden, deren er außerdem entbehrt; aber abgesehn auch von dem, wie mir scheint, nicht unrichtigen Anstoß, daß dabei die so augenscheinlich ähnliche Anlage der Sätze V. 15. und hier durchaus zerstört würde, kann ich doch nicht für möglich halten daß der Ap. irgend ein δώρημα von der Sünde Adams abgeleitet, oder sich vorgestellt habe daß irgend ein Mensch auf den Gedanken kommen könne das δώρημα, durch welches die Folgen der Sünde Adams aufgehoben werden, als ein solches anzusehn, das möglicher Weise aus dieser Sünde selbst hätte hervorgehn können. Einen Gedanken abzuweisen aber, oder zu leugnen, der in kein menschliches Gemüth Eingang finden möchte, würde mir ein zu verkehrtes Beginnen scheinen, als daß ich es unserm Ap. zuschreiben möchte, einem Manne von dem ich zwar weiß, daß er nicht immer ganz genau schreibt, aber nicht glauben kann daß er Unmögliches als möglich ansehn und im Ernste widerlegen könne. Sind wir daher genöthiget von Erklärungen dieser Art ganz abzusehn, so müssen wir uns zur Anerkennung unvollständiger Rede entschließen, und haben zu fragen was zu ergänzen sey? Da nun im Hauptsatze ἐστὶν oder ἔχει eben so leicht ergänzt wird wie V. 15., und eben dies im vorangestellten relativen Satze gedacht werden kann, so bleibt nur das Subjekt des letztern zu ergänzen übrig. Dies ist nun auf mancherlei Art versucht worden. Beza wollte den bloßen Artikel vor διὰ hinein denken, illud quod intrulit per cet., womit Piſc., Benecke, de Wette, A. übereinstimmen; aber Alles konnte P. eher weglassen als einen solchen Artikel der die nächsten Worte zum Substantiv erheben sollte, und eine solche Ergänzung ist als schlechthin unmöglich anzusehn; Grot., Chr. Schmidt, A. dachten ὁ θάνατος, Balduin u. A. ὁ θάνατος εἰςῆλθεν hinzu, was sie aus V. 15. entnehmen zu dürfen meinten, allein man darf nur einen Blick auf den folg. Satz werfen, um zu erkennen daß vom Tode hier gar nicht die Rede sey; Bengel, Morus, Tholuck, Köllner, A. ergänzen τὸ κρίμα, aber da der Gedanke daß die Sünde des Einen das κρίμα bewirkt habe, als Erläuterung des jetzt in Frage stehenden vorgetragen wird, so konnte auch daran nicht gedacht werden, wenn P. nicht dort bloß wiederholen wollte was er schon hier gesagt. Nicht anders verhält sichs mit der Ergänzung von τὸ κατάκριμα (Theophyl., Reiche, A.). Fritzsche endlich nimmt aus V. 15. τὸ παράπτωμα (ἐγένετο) herunter. Unter diesem denkt er — wenn ich ihn recht verstehe — nicht die Sünde Adams selbst, sondern die durch ihn in die Welt gebrachte Sünde (in Abstr.),

ſo daß τὸ παράπτ. hier gerade ſo geſagt ſey, wie V. 20.; aber erſtlich hätte dann P. hier das Wort in anderem Sinne gebraucht als V. 15., was der Parallelismus beider Sätze nicht wohl zu geſtatten ſcheint, ſodann ſehe ich im nächſten Satze keine Rückſicht auf die Sünde überhaupt und ihre Wirkungen, ſondern in dem Theile welcher unſerm erſten Gliede entſpricht, τὸ — κατάκριμα, nur auf die Wirkungen der adamitiſchen; endlich aber kann ich nicht begreifen, warum P. wenn er etwas ſo beſtimmtes dachte, es nicht ausgeſprochen haben ſollte, und da ich nun ſehe daß er im nächſten Satze das hier unbeſtimmt Gebliebene erſt beſtimmt, dort aber unſtreitig von der Wirkung der Sünde Adams ſpricht, ſo bin ich immer noch der Meinung, er habe dieſe hier gedacht, aber weil er ſie nicht durch ein beſtimmtes Wort bezeichnen gekonnt, lieber kein Wort geſetzt, ſondern nur den Satz ausgeſprochen: Und das Geſchenk iſt nicht ſo, wie durch das Sündigen Eines (geſchehen iſt) d. h. nicht gleich der Wirkung dieſes Sündigens, welche im Gegenſatze des Geſchenks als der Schade oder Verluſt welchen Adam gebracht habe, zu denken ſeyn müßte. τὸ δώρημα, das Geſchenk *), iſt mit χάρισμα V. 15. weder ſynonym noch gleichen Inhalts, jenes die Gnadenthat welche Chriſtus wirkte, dies die Gabe die uns Gott durch ihn geſchenkt hat, welche hier noch in Unbeſtimmtheit gelaſſen werden muß. Im zweiten Theile, welcher das hier Aufgeſtellte erläutern ſoll, iſt τὸ κρίμα der Urtheilsſpruch, und zwar, wie ich meine, nicht ſowohl das mit Drohung verbundene Verbot, als vielmehr das Strafurtheil Gottes über Adam nach vollbrachter That. Zwar wird in der Geneſis da wo Gott über ihn das Urtheil ſpricht, der Tod eigentlich nicht als Strafe dargeſtellt, aber Theils iſt er doch früher angedroht worden, und durch die Vertreibung aus dem Paradieſe wird Adam die Möglichkeit entzogen durch den Genuß vom Lebensbaume ewiges Leben zu erlangen, Theils war es einmal herkömmliche Anſicht, daß der Tod die Strafe für ſeine Sünde geweſen ſey, ſo daß wohl hier der göttliche Urtheilsſpruch als dieſen mit umfaſſend gedacht werden mochte. Die Deutung von κρ. als reatus, Schuld (Beza, Piſc., Par., A.) läßt ſich ſo wenig rechtfertigen, als die von Koppe: justitia judicis, qui sententiam contra improbos dicere jure tenetur; denn κρ. bedeutet das Eine ſo wenig als das Andere. Dies Urtheil

*) Nur erwähnt werde hier der Glöckler'ſchen Meinung daß δώρ. eine vox media ſey, alſo auch von der Ertheilung der Strafe verſtanden werden könne; woraus dann ſeine Ergänzung des Satzes: καὶ οὐκ ἔστι τὸ δώρημα τῆς χάριτος ὡς τὸ δώρημα δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος hergefloſſen iſt.

war (gedieh, schlug aus, ἐγένετο, was hinzu zu denken) εἰς κατάκριμα, zur Verurtheilung, und zwar nicht für Adam — dann wäre τῷ ἑνὶ zu schreiben gewesen, und auf ihn bezieht sich schon das κρίμα —, sondern für die übrige Menschheit, deren durch Adams Sünde erlittener Schade ja im ganzen Abschnitte dem durch Christum gebrachten Ersatze gegenüber gestellt wird. ἐξ ἑνός. Dies nehmen die meisten ält. Ausll. als Neutrum, auch von den neusten Benecke, Glöckler, Stengel, Olshausen, Rothe, Andere zwar als Mask. aber nicht abhängig von der Präp. sondern von einem hinzu zu denkenden Genit. παραπτώματος, den auch Jene ergänzen. Beides ist unrichtig, das Erste weil, wenn P. dachte: ἐξ ἑνὸς παραπτ., er das Subst. entweder im ersten Satze aussprechen und im zweiten verschweigen, oder in beiden setzen mußte. Daß er es im zweiten Satze setze und im ersten von dorther suppliren lasse, ist eine Unmöglichkeit, vorher aber ist kein Subst. gegangen, das hier in Gedanken wiederholt werden möchte, wenn man nicht im ersten Satze des V. ἁμαρτήματος lesen will. Das zweite würde noch überdies einen Artikel fordern: ἐκ τοῦ ἑνὸς παραπτ. ἑνὸς ist Maskulin, wie auch Reiche, Köllner, de Wette, Meyer, Fritzsche, es verstanden haben, und der εἷς ist Adam. Die Präp. bezeichnet ihn als denjenigen von welchem das κρίμα ausging. Das κρίμα ist von Adam ausgegangen, und für Alle zum κατάκριμα geworden, d. h. den Einen der gesündigt hatte, traf der göttliche Urtheilsspruch und die Folge davon die Strafe, namentlich der Tod; von ihm aus aber hat sich — durch Vererbung und Theilnahme an der Sünde — das Urtheil über Alle verbreitet, und ist für sie ein Verdammungsurtheil geworden. Der Sinn aber in ganz einfachen Worten wird nur der seyn können: Adams Sünde hat die Wirkung gehabt, daß Alle der göttlichen Verurtheilung heimgefallen sind; und dies, die allgemeine Verdammniß, ist nun das, was δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος geschehn ist. Im Gegensatze τὸ δὲ χάρισμα — δικαίωμα, ist τὸ χάρισμα nicht = τὸ δώρημα, denn so wie das durch des Einen Sünde Geschehene durch den vorigen, so wird das δώρημα in seiner Verschiedenheit von jenem durch diesen Satz erklärt; es ist die That der Huld oder der Gnade. Fragt sich aber ob die χάρις aus der dieselbe hervorging, als Gottes oder Christi zu denken sey? Wiefern das κρίμα von Gott ausging, scheint auch die χάρις als die göttliche gedacht werden zu müssen, und dann ist das χάρισμα die Gnadenthat Gottes welche der Menschheit das Heil gebracht hat, nehmlich die Sendung und Hingabe Christi. Wiederum aber, denkt man die Sache so, so verschwindet Christi Thun und Verdienst durchaus aus diesem Satze, was nicht der Fall seyn zu dürfen scheint,

da doch hier allenthalben was durch Adam und was durch Chriſtum der Menſchheit widerfahren iſt, einander gegenüber ſtehen ſoll. So wird die Sache ungewiß; aber möglich — ich möchte ſagen wahrſcheinlich — daß P. ſelbſt nicht ſo genau geſchieden. Was Chriſtus gethan, hat Gott durch ihn gethan, ein und daſſelbe Werk war Gottes Liebeswerk und Chriſti, er konnte es daher bald als dies bald als jenes, aber eben ſo wohl ohne ſtrenge Scheidung als das Werk der erlöſenden Liebe überhaupt auffaſſen. Dies Liebeswerk nun iſt (gereicht, γίνεται) εἰς δικαίωμα. δικ. hat hier ſeine Bedeutung von dem Gebrauche erhalten, den δικαιοῦν wovon es kommt, bei P. zu haben pflegt, nehmlich den Sünder in den Zuſtand der δικαιοσύνη vor Gott zurückverſetzen, was wie bekannt durch Erlaß der Schuld geſchieht. Nun iſt δικ. der Ableitungsendung nach nicht der Akt der Gerechtmachung ſelbſt — dies iſt δικαίωσις —, ſondern das Mittel derſelben. Die meiſten Ausll. haben zwar geurtheilt daß es = δικαίωσις ſey, neuſtens Reiche, de Wette, Olshauſen, und gegen den Sinn würde nichts einzuwenden ſeyn, da P. wohl ſagen konnte, das erlöſende Liebeswerk habe der Menſchheit zur δικαίωσις gereicht, d. h. dieſelbe für die Menſchheit herbeigeführt. Aber nothwendig iſt es nicht, denn er konnte eben ſo gut ſagen, ſie habe ihr zum Mittel der Rechtfertigung gereicht, d. h. ſey für ſie ein Mittel derſelben geworden. Daher ziehe ich es jetzt vor die etymologiſche Bedeutung ſtreng feſtzuhalten. Köllner, Meyer, Fritzſche überſetzen: Rechtfertigungsurtheil, **sententia absolutoria**, faſſen alſo den Begriff enger, was allerdings möglich, aber ebenfalls nicht nothwendig iſt. Der Sinn indeß bleibt unverändert dieſer: die Liebesthat der Erlöſung habe die Menſchheit, welche durch Adams Sünde unter das κατάκριμα gerathen war, der δικαιοσύνη zugeführt. Rothe verläßt die bisher betretene Bahn der Auslegung durchaus, indem er, um dem Worte hier und V. 18. die gleiche Bed. zu erhalten, ihm die einer gerechten (dem Geſetze genügenden) Handlung, und zwar beſtimmter einer ſolchen Handlung giebt, durch welche eine ungerechte Handlung wieder gut gemacht werde, wobei er ſich auf Ariſtot. Eth. Nic. V, 10. (T. II. p. 51. ed Aur. All. 1605.) beruft, wo es heißt: δικαίωμα τὸ ἐπανόρθωμα τοῦ ἀδικήματος. So angenehm es aber ſeyn möchte, dieſe Einerleiheit der Bed. zu erzielen, ſo würde doch erſtlich V. 18. dieſe ſo eng gefaßte Bed. nicht feſtgehalten werden können, ſodann aber könnte V. 17. der Ap. nicht von der δικαιοσύνη in dem bekannten Sinne ſprechen, wenn er nicht hier Etwas geſagt hätte, was ſich auf die Erwerbung oder Ertheilung derſelben bezöge, dies aber fände nicht mehr Statt, wenn hier δικαίωμα gar nichts davon enthielte, und daher glaube ich daß

die bisherige Auslegung, irrte sie auch vielleicht in der Vertauschung der Begriffe δικαίωμα und δικαίωσις, doch in der Sache das Richtigere ergriffen habe, und halte an dieser fest. Noch bleibt übrig ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων, was dem ἐξ ἑνὸς der ersten Hälfte gegenüber steht. Die Ausll. erklären sich nicht alle recht bestimmt darüber; meine frühere Meinung, P. weise auf den Uebergang hin (nicht des χάρισμα sondern der Menschheit) aus dem Zustande der Verdammungswürdigkeit zur δικαιοσύνη, kann darum nicht festgehalten werden weil erstlich dann die Worte nach δικαίωμα stehn würden, und sodann der Parallelismus zu fordern scheint daß hier wie in der ersten Hälfte (gleichsam) der Punkt bezeichnet werde, von wo das χάρ. ausgegangen, d. h. die Ursache welche es bewirkt oder die Veranlassung welche es hervorgerufen habe. Von einer solchen haben denn auch de Wette, Meyer, Olsh., Fritzsche die Worte wirklich gefaßt, und wohl mit Recht. Die vielen Sünden sind dann die vielen seit Adam in der Welt begangenen, und P. sagt: das κρίμα ward hervorgerufen durch Einen Menschen (und seine Sünde), und bewirkte für Alle das κατάκριμα, das χάρισμα ward hervorgerufen durch viele Sünden, und bewirkte für Alle die δικαιοσύνην. Und eben darin muß der Unterschied liegen, welchen P. zwischen der Wirkung der ersten Sünde und dem δώρημα findet. In den Sachen selbst kann es nicht liegen, denn diese sind entgegen gesetzt an sich, in den wirkenden Personen nicht, denn diese erscheinen hier nicht einmal alle beide, in den Empfängern auch nicht, denn diese sind beide Male alle Menschen; nur diesen macht er bemerklich, daß Eine Sünde so großes Unheil wirkte, viele Sünden Veranlassung wurden zu großem Heil. Nun will ich mit Niemand streiten, dem ein unbefangnes Urtheil über Aussprüche des Ap. Verdruß erweckt; aber bergen kann ich es dennoch nicht, daß er mir hier im Streben nach Gegensätzen und Unterschieden selbst Unwesentliches zu ergreifen, und Dinge zusammen zu stellen scheint, deren Verhältniß zu den durch sie veranlaßten Erfolgen doch ein sehr verschiednes ist.

V. 17. *) Der Vordersatz: durch Eine Sünde (oder durch die des Einen) hat der Tod geherrscht durch den Einen, unter-

*) Für die Rec. τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτ. findet sich ἐν ἑνὶ παρ. in AFG, ἐν τῷ ἑνὶ π. in DE, ἐν ἑνὸς π. in 47. Orig. XX. in Joh. p. 292. Lomm., τῷ παραπτ. in 44. Diese Verschiedenheit hat mancherlei Urtheile der Kritiker hervorgerufen, wollen wir aber den nach unserer Meinung bestbezeugten Text als den ursprünglichen betrachten, so werden wir uns für ἐν ἑνὶ oder ἐν τῷ ἑνὶ π. zu entscheiden haben. Lachm. giebt [ἐν τῷ] ἑνὶ π. gegen die Auktorität der Hdschr. denen er folgen will, und Rothe folgt ihm.

scheidet sich vom Vordersatze in V. 15. nur dadurch daß für οἱ πολλοὶ ἀπέθανον aus V. 14. ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν in gleichem Sinne herein getreten ist, und durch die Hinzufügung von διὰ τοῦ ἑνὸς der Gedanke daß der Eine, Adam, das Uebel auf Alle herabgebracht habe, noch stärker hervorgehoben wird; der Nachsatz aber ist voller und inhaltreicher, das Subj. οἱ τὴν — λαμβάνοντες bezeichnet die Christen durch Angabe der Güter deren sie theilhaft werden. Da dies nicht allen Menschen zu Theil wird, eine solche Beschreibung aber immer eine gewisse Abgrenzung, Einschränkung auf einen gewissen Kreis, gegenüber denen welche durch dieselbe nicht getroffen werden, in sich faßt, so könnte man glauben, P. beabsichte hier wirklich eine Scheidung der λαμβανόντων καὶ μή; daß aber dieses nicht der Fall sey, lehrt das schon V. 18. wiederkehrende εἰς πάντας. Er hat folglich hier den ihm sonst wohl bewußten Unterschied der Erwählung und Nichterwählung durchaus unbeachtet gelassen. In περισσεία liegt der Comparativbegriff (Reiche) so wenig als oben in ἐπερίσσευσεν, worauf es hinblickt, oder 2 Kor. VIII, 2.; ἡ περ. τῆς χάριτος ist die Fülle, die überschwängliche Größe der Gnade, und zwar der göttlichen, indem die Empfänger die seyn müssen, εἰς οὓς ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἐπερίσσευσεν (V. 15.). ἡ δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης ist der sogen. Genit der Appos. Die δικ. ist das Geschenk, dessen περισσείαν die Gläubigen empfangen. Daß das Partic. nicht als Part. Fut. zu denken sey, liegt vor Augen, denn jeder Gläubige steht schon im wirklichen Besitze der von Gott geschenkten Gerechtigkeit (V. 1.); aber auch Part. Prät. fand hier nicht Statt, weil in jeder Zeit ein Jeder der die πίστις annimmt, die δικ. empfängt, so daß λαμβάνοντες das einzig richtige Tempus ist. βασιλεύειν wird insgemein für einen Tropus zu Bezeichnung hoher Würde oder Seligkeit angesehn, und wenn dies, so hat das βασιλεύειν des Todes allein Veranlassung dazu gegeben. Indeß ist nicht zu leugnen daß P. auch an Stellen, wo keine solche Veranlassung Statt findet, die Hoffnung des βασ. für die Christen ausspricht, welche sich auch bei den übrigen Schriftst. des N. T. wahrnehmen läßt (vgl. 1 Kor. IV, 8. 2 Tim. II, 12. 1 Kor. VI, 2. 3. wird ihnen das Richteramt über die Welt, ja über die Engel selbst, verkündigt.). Darum hat Fritzsche die eig. Bed. beibehalten, sie werden herrschen, und wohl mit Recht. Eine vollkommene Gemeinschaft mit Christo, ein συνδοξασθῆναι und συγκληρονομῆσαι erwartet der Ap. (VIII, 17.); nun besteht die δόξα Christi auch in seiner Herrschaft, und seine κληρονομία ist die Welt, da liegt nichts näher als daß auch seine Brüder zur Theilnahme an seiner Herrschaft gelangen werden. Wie er dieselbe, und ob er sie überhaupt bestimmt gedacht, das läßt sich nicht

ermitteln, da er selbst keine nähere Erklärung seiner Meinung giebt. ἐν ζωῇ, im Leben werden sie regieren, d. h. im Besitze des Lebens, welches im Gegensatze des Todes dem sie entnommen sind, nur als ein bleibendes, unverlierbares, also auch ewiges gedacht werden kann. Vermittler (διά) ist der Eine, der dem Urheber des Todes gegenüber steht, Jesus Christus. — Blicken wir nun auf das Verhältniß des Vordersatzes und Nachsatzes zu einander, so werden wir zuerst gewahr daß sie einander nicht so entsprechen, wie eine rein logische Entgegenstellung wohl gefordert haben würde; denn um dies zu bewirken hätte der Nachsatz etwa so lauten müssen: ἡ ζωὴ βασιλεύσει διὰ τ. ἑνὸς I. X. ἐπὶ τοὺς — λαμβάνοντας oder ἐν τῇ περισσείᾳ — δικαιοσύνης ἡ ζωὴ βασ. διὰ τ. ἑνὸς I. X.; aber eben so werden wir auch das bemerken müssen, daß keine dieser beiden Formen das was P. zu sagen hatte, eben so gut ausgedrückt haben würde als die welche er dem Satze gegeben hat. Besonders das würde sehr unbequem seyn, wenn die ζωὴ als herrschend über die Gläubigen bezeichnet worden wäre. Der Tod herrscht über die Menschen, denn sie sind ihm unterworfen, können sich ihm nicht entziehn; nicht aber das Leben über die Gläubigen, sondern diese haben, besitzen und genießen das Leben, und herrschen selbst, emporgehoben aus ihrer früheren Unterthänigkeit. Hätte er aber, um diesem Uebelstand auszuweichen, die andere Form gewählt, so wäre dennoch das Herrschen des Lebens geblieben, nur ohne ausgesprochenes Objekt, und die Empfänger der göttlichen Gnade, der Gerechtigkeit, ja des Lebens selbst, hätten nicht mehr genannt werden können. So hat er also gewiß sehr wohl daran gethan, daß er, die Genauigkeit der äußern Form verschmähend, eine andere gewählt hat, welche dieselbe Sache weit schöner und angemessener bezeichnete. In der Verbindung der beiden Sätze durch εἰ und πολλῷ μᾶλλον werden wir, da hier nicht das Mindeste entgegensteht, sofort einen Schluß vom Kleineren auf das Größere anerkennen. Hat Eine Sünde die Wirkung haben können, durch Einen Menschen Alle dem Tode unterthan zu machen, so wird die Fülle der Gnade noch weit mehr vermögen, durch den Einen Christus Allen das Leben und die Herrschaft zu erwirken. Worin die größere Gewißheit liege, spricht er zwar nicht aus; doch darf man aus V. 20, wohl abnehmen daß er urtheile, die Gnade sey mächtiger als die Sünde, oder auch, wiefern die Sünde nur durch die göttliche Strafgerechtigkeit so mächtig geworden war, die Gnade größer als die Richterstrenge, hebe diese nicht nur auf — dann wäre sie ihr bloß gleich —, sondern überwiege sie noch weit zum Vortheile derer welche sie empfangen. So bleibt nur noch übrig den Zusammenhang unsers V. mit dem Vorhergehenden zu bestimmen. Zeichen desselben ist die

Part. γάρ, sie heißt uns eine Begründung oder Erläuterung erwarten, und gewohnt die Anknüpfung an das unmittelbar Voranstehende gemacht zu finden, suchen wir nach einem Zusammenhange mit V. 16. Dort ist gesagt worden: Das göttliche Urtheil über Adam ist zur Verdammniß Aller, die That der Gnade zum Mittel — der wirkenden Ursache — der Gerechtigkeit ausgeschlagen. Nun geht es weiter: denn wenn durch Eine Sünde der Tod gewaltig geworden ist durch Adam, so werden weit mehr die Empfänger der göttlichen Gnadenfülle und der Gerechtigkeit im Besitz des Lebens herrschen durch die Vermittelung Jesu Christi. Aber was beweist oder was erläutert dieser Satz von dem was V. 16. gesagt worden ist? Doch gewiß den Satz nicht, der allein — als Hauptsatz — zu beweisen war, daß das χάρισμα der Menschheit εἰς δικαίωμα ausgeschlagen sey. Das haben auch die Ausll. großen Theils anerkannt, und sind daher Theils über den Zusammenhang mit wenigen Worten hinweg geschlüpft (z. B. de Wette, Meyer), Theils haben sie die Schwierigkeit offen eingestanden (z. B. Köllner), Theils endlich andere Verbindungen gesucht (z. B. Reiche mit dem Hauptgedanken, „daß aus dem Contrast des göttlichen Verfahrens in Adam und in Christo wichtige und trostreiche Wahrheiten folgen", welcher aber weder ausgesprochen noch angedeutet noch Hauptgedanke des Abschnitts ist). Fritzsche hält die Verb. mit V. 16. fest, kann sie aber nur dadurch erzielen, daß er das δικαίωμα, die absolventis dei sententiam, als perennis vitae fontem betrachten läßt, so daß nun der Beweis V. 17. nicht auf den ausgesprochenen Gedanken: γίνεται εἰς δικαίωμα, sondern auf den darin stillschweigend mit gedachten und hinzu zu denkenden: woraus das ewige Leben quillt, gerichtet seyn soll. Nun ist allerdings wahr daß das δικαίωμα dieses ist, daß aus der δικαιοσύνη die höchste Hoffnung des Christen fließt (V. 1. 2.), wahr auch daß V. 17. zur Erweisung dieses Gedankens dienen möchte; aber das muß doch auffallen, daß der Ap. einen Gedanken begründen soll, den er gar nicht ausgesprochen, ja seit V. 12. durch nichts noch angedeutet hat. Thut ers wirklich, so schreibt er mindestens sehr dunkel, ja er thut was man Keinem sonst verzeihen würde. Einen andern Weg schlägt Rothe ein *).

*) Seine Auffassung von V. 16. ist zwar eine andere als die meinige, aber in Bezug auf den jetzt in Frage stehenden Punkt macht dies keinen Unterschied. Er drückt den Sinn von diesem V. (S. 124.) so aus: Und überdies findet in Ansehung ihres Modus noch ein fernerer Unterschied Statt zwischen der Wirkung des Einen gesündigthabenden (Adam) und dem geschenksweise mitgetheilten Heilswerth des δικαίωμα Christi. Denn was die Materie der verschiedenen Modi betrifft, unter welchen beide wirken, so ist die eine Wirkung (die Adams) ein rein rechtliches Gericht [illegible] als

Er behauptet daß zwischen V. 16. und 17. nicht nur kein causaler, sondern überhaupt gar kein Zusammenhang Statt finde; dagegen wenn man V. 16. wegdenke, zeige sich sofort der beste Zusammenhang mit V. 15., und was dort behauptet werde, werde hier durch die Concl. a min. ad maj. erwiesen, jeder der beiden Verse erhalte erst in der Verbindung mit dem andern sein rechtes Licht, keiner durch V. 16. oder umgekehrt. Daraus folge nothwendig daß V. 16. eine bloße Parenthese sey. Von den beiden Differenzpunkten zwischen den Wirkungen des Sündenfalls und der Gesetzgenugthuung Christi, dem modalen und quantitativen, habe eigentlich nur der letztere Wichtigkeit für den Ap., nur dieser werde daher ausgeführt. Doch den andern gänzlich verschweigen habe er nicht gedurft; indem er eben jenen zu beweisen bereit stehe, enthülle sich ihm eine Seite der modalen Differenz, welche die Herrlichkeit der neuen Heilsanstalt in eigenthümlich hellem Lichte darstelle, und sofort theile er diese, sich selbst unterbrechend, dem Leser mit, und dann erst kehre er zum Beweise wieder um. Ich kann nicht leugnen, diese Auffassung, zumal in ihrer ausführlichen Entwickelung, die ich nicht wiedergeben konnte, habe viel empfehlendes. Parentheſen sind nichts ungewöhnliches bei unserm Schriftsteller, es liegt ganz in der Art seines Geistes, einen wichtigen Gedanken der sich ihm nebenbei aufdrängt, sofort auszusprechen, selbst auf die Gefahr hin seinen Faden völlig zu verlieren; auch das ist richtig, mit V. 16. läßt sich ein Zusammenhang, wie wenigstens γάρ ihn fordert, nur durch künstliche Mittel herstellen, in Bezug auf V. 15. aber tritt ein solcher sogleich hervor; das nehmlich ist das πολλῷ μᾶλλον περισσεύειν der χάρις und der δωρεά, welches dort behauptet wurde, daß die Empfänger derselben ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν; was soll uns da noch hindern dieser Ansicht beizutreten? Vielleicht ist sie die richtige, nur zweierlei scheint mir bedenklich, 1) daß V. 15. das περισσεύειν als ein schon vollendetes erscheint, während wenn V. 17. es erläutert, es noch in der Zukunft liegt, so daß es scheint als habe dort der Ap. seinen Blick allein auf das bereits Geschehene beschränkt, und richte ihn erst hier darüber hinaus auf das noch zu Erwartende; 2) daß V. 16. gar nichts parenthetisches an sich hat, sondern durch καὶ an den Hauptsatz von V. 15. angeschlossen, eine Fortsetzung von diesem zu seyn scheint, welche

---

Subj., κρίμα als Prädikat, eine Auffassung an die auch ich mehrmals gedacht, nur nicht geglaubt habe, daß sie sich durchführen lasse] bei dem Eine Uebertretung zur Verdammniß ausschlägt, die andere dagegen (die Christi) ein Geschenk aus freier vergebender Gnade, bei dem die Vergebung vieler Uebertretungen zur völligen Befriedigung des Gesetzes ausschlägt.

dann eben so erwiesen wird wie er. Lassen diese beiden Anstöße sich heben, oder sind sie zu unbedeutend, um die vorgetragene Auffassung zu hindern, so gebe ich mich ihr hin; im entgegengesetzten Falle würde ich mich in der traurigen Nothwendigkeit erblicken, auch von ihr verlassen bekennen zu müssen, daß ich nicht begreife wie eigentlich der Schreibende selbst den Zusammenhang mit V. 16. gedacht haben möge.

V. 18. Der erste Satz; δι' ἑνὸς—κατάκριμα, hat neben einigen Unähnlichkeiten doch auch wieder soviel Aehnlichkeit mit dem ersten Theile von V. 16., daß man ihn gewiß am richtigsten von dort her ergänzt, und als den eigentlichen Satz, von welchem hier nur die adverbialen Beisätze ausgesprochen sind, annimmt: τὸ κρίμα ἐγένετο, wie auch außer manchen frühern Ausll. von den neusten Reiche (κρ. ἐξῆλθεν), Köllner, Fritzsche, gethan haben. Andere wollten ihn aus V. 12. ergänzen, was schon darum wenig rathsam, weil dieser so weit entfernt, noch Andere (Koppe, Böhme, de Wette, Winer Gr. S. 470., Meyer, Stengel) gar kein bestimmtes Subjekt, sondern bloß ein Prädikatsverbum, ἐγένετο oder dergl., was nur dann anzunehmen wäre, wenn sich erweisen ließe, der Ap. könne hier kein bestimmtes Subj. gedacht haben, das aber ist nicht der Fall*). Dem Genit. ἑνὸς nahmen einige frühere Ausll. als Mask., und dachten ihn daher als abhängig von παραπτώματος, und dieser Ansicht haben sich seit Tholuck wieder Glöckler und Fritzsche zugewandt, Jener wegen des Gegensatzes εἰς πάντας ἀνθρώπους, welcher dies durchaus nicht fordert, Dieser Theils wegen V. 16 f., deren Inhalt hier ins Kurze gefaßt sey, Theils wegen V. 19., wo der Gedanke unsers V. erläutert werde. Beides kann zugegeben werden, ohne daß eine Nöthigung daraus folgte, da jeder Leser wissen mußte daß das ἐν παράπτ. das des Einen wäre; dagegen aber wird nicht nur Jeder indem er die Worte liest, ἑνὸς adjektivisch mit παραπτ. zu verbinden geneigt seyn, sondern man darf wohl auch mit Rothe behaupten daß wenn P. den Einen Menschen hier bezeichnen wollte, er hier wie V. 15. (17.) τῷ τοῦ ἑνὸς π. geschrieben haben würde. Durch Eine Sünde, sagt er also, gedieh (erstreckte sich) das göttliche Gericht auf alle Menschen zur Verdammniß; derselbe Gedanke welcher V. 16. ausgesprochen worden ist. Die Ergänzung des Nachsatzes muß geschehn wie die des Vordersatzes, daher hier dieselbe Ansichtsverschiedenheit wie dort, ich ergänze — mit den Obigen — τὸ χάρισμα

*) Allerdings wenn — nach Meyers Behauptung — unsere Ergänzung die Rede „recht wunderlich" machte, würde es der Fall seyn, daß sie aber dies nicht thue, wird die weitere Auslegung zeigen.

ἐγένετο. Ueber δικαίωμα ist Streit, über das Wort und über die damit gemeinte Sache. Darüber sollte keiner seyn, daß eine That gemeint seyn müsse, und zwar eine That Christi, denn nur eine solche kann dem Vergehen Adams entgegen gestellt werden, daher mag es mit der Bedeutung des Wortes kommen wie es wolle, die Erklärung Meyers: Rechtfertigungsspruch (um des Gehorsams Christi willen von Gott gefällt), kann nicht gebilligt werden*). Aber welche That nun ist gemeint? Nur Eine, das lehrt ἑν und der Gegensatz; also nicht etwa das Ganze seines heiligen Lebens (Paulus, Stengel), sondern nur diejenige That seines Lebens, von welcher P. evidenter Maßen die δικαίωσις Aller ableitet. Dies aber ist nicht seine Menschwerdung (Reiche, Fritzsche), welche P. zwar Phil. II, 7. — worauf R. und F. sich berufen — als einen Beweis der gehorsamen, selbstverleugnenden Gesinnung hinstellt, nirgends aber als die Quelle der Rechtfertigung erscheinen läßt; sondern allein sein Tod d. h. die That seiner Hingabe und Aufopferung um das Heil der Welt zu gründen, welche P. durchaus als das Mittel erkennen lehrt, durch welches die Menschheit mit Gott ausgesöhnt und der Gerechtigkeit theilhaftig werde. So Usteri (Lehrb. S. 127.), de Wette, Rothe**). Steht dies nur fest, so ist nur noch zu fragen, in welcher Bedeutung das Wort zu nehmen sey, durch welches diese That bezeichnet wird? Mehrere verstehn es als recte factum, pflichtmäßige That und führen für diesen Gebrauch Apok. XIX, 8. Baruch II, 19. an. Meyer leugnet diese Bedeutung, weil sie wider den paulin. Gebrauch sey, und selbst mit jenen Stellen nicht belegt werden könne. Einen festbestimmten paul. Gebrauch können wir nicht behaupten, da I, 32. II, 26. VIII, 4. die Bed. gewiß eine andere ist als in unsrer Stelle, in den beiden Citaten aber gestehe ich nicht zu begreifen, was der Plur. τὰ δικαιώματα anders bedeuten solle, denn innocentia (nach Bretschneider) bedeutet er sicher nicht. Ich glaube daher daß die Bedeutung nicht geleugnet werden könne. Verwandt damit ist Rothe's Erklärung: Rechtserfüllung, Gesetzeserfüllung, Rechtsgenugthuung. Satisfactio, justitia u. dgl. ist es natürlich nicht. Beza's und

*) Glöckler's Auslegung: „τὸ δικ. ist das gerecht gemacht worden Seyn von Seiten Gottes, ἡ δικαίωσις dagegen das sich selbst gerecht gemacht Haben von Seiten der Menschen durch die Kraft Gottes" braucht wohl nur erwähnt, nicht widerlegt zu werden.

**) Wie Reiche der Meinung seyn kann, der Tod Christi könne nicht eine That genannt werden, ist mir unbegreiflich. Das Sterben selbst ist freilich keine, aber muß denn der Ap. gerade nur an dieses denken, und nicht vielmehr an die freiwillige Hingabe in den Tod, die doch wahrhaftig eine That genannt zu werden verdient?

Bengels Erklärung: Mittel der Rechtfertigung, tadelt Fritzsche deßhalb, weil das Wort passive Bedeutung haben müsse, mit Vergleichung von ἑδραίωμα, res fixa, στερέωμα, res firmata, ὀχύρωμα, locus munitus; daß aber Wörter dieser Endung wirklich das Mittel andeuten, durch welches Etwas bewirkt werde, können, um von den angeführten nicht zu sprechen, unter Bengels Beispielen, denen auch jene drei entnommen sind, doch gewiß ἔνδυμα, ἐπίβλημα, μίασμα, ὑπόδημα, beweisen, und wollten wir hier annehmen, P. meine zwar unleugbar die That — heilige Handlung — der Selbstaufopferung Christi, nenne sie aber mit diesem Namen, um sie gleich durch dies Wort als diejenige sittliche That zu bezeichnen, welche den Zweck gehabt, welcher sogleich als Wirkung derselben ausgesprochen wird, so glaube ich nicht daß wir ihm etwas ungereimtes, eine unzweckmäßige Wahl des Ausdrucks beilegen würden; daher, obwohl ich zugestehe, daß wir mit der Bed. recte factum auskommen, und uns vollkommen zu begnügen haben würden, wenn er ein Wort gesetzt hätte, welches dies und weiter nichts bedeutete, glaube ich doch daß er mit Absicht δικαίωμα gebraucht habe, um ein recte factum quod ad justificationem tenderet gleich durch das Wort selbst anzukündigen. Durch diese Eine That — Christi — also hat das χάρισμα sich verbreitet auf alle Menschen εἰς δικαίωσιν ζωῆς· δικ. dem κατάκριμα gegenüber ist die Lossprechung, die Erlassung der Schuld, Ertheilung der δικαιοσύνη auf Seiten Gottes, die Erlangung derselben auf der Menschen Seite. Der Genit. ζωῆς kann nur das dadurch gewirkte Object, die Frucht andeuten sollen, welche sie erzeugt. Die göttliche Gnadenerweisung also ist vermittelt durch die Eine That Christi, deren Wirkung sich auf Alle erstreckt, und zwar die Ertheilung der Gottesgerechtigkeit, welche eine Mutter des Lebens ist, das im Gegensatze des Todes welchen Adams Sünde wirkte, nur als das ewige gedacht werden kann. — Nun sind die beiden Sätze unsers V. durch ὡς und οὕτως verknüpft, und auch V. 19. findet sich ὥσπερ und οὕτως. Nachdem also P. bisher V. 15. 16 f. gezeigt hat daß ein Unterschied Statt finde in den entgegen gesetzten Wirkungen der beiden Thaten, kehrt er hier offenbar zur Gleichstellung zurück, von welcher er ausgegangen war, nicht so zwar, daß wir uns mit manchen ält. Ausll. berechtigt halten dürften hier den V. 12. unvollendet gebliebenen Nachsatz anzunehmen, denn wenn es auch nicht an sich höchst sonderbar wäre, diesen jetzt nach Zwischenlegung einer so ausführlichen Darstellung des Unterschiedes nachzuholen, so würde doch das entgegenstehn, daß der hier wirklich erscheinende Vordersatz gar nicht derselbe ist wie V. 12., und auch ἄρα οὖν will sich nicht so wie οὖν allein thun würde, als Zeichen der Wiederaufnahme

fallen gelassener Rede brauchen lassen, wohl aber so daß der Schreibende wirklich die Absicht zu haben scheint, die Parallele welche zuerst sein Vorsatz war, nun in der Weise zu vollenden, wie sie sich nach den inzwischen angestellten Erörterungen noch vollenden ließ*). Durch die Partikeln ἄρα οὖν, welche bei P. immer folgernde Bedeutung haben (s. zu Gal. VI, 10.), wird der Inhalt des V. als Folgerung aus Vorhergehendem hingestellt, und dies Vorhergehende kann allerdings nur in dem gesucht werden was von V. 15. an gesprochen worden ist. Obwohl daher P. in den letzten VV. nicht sowohl das Gleiche als das Verschiedene in den entgegen gesetzten Ursachen und ihren Wirkungen herausgehoben hat, scheint er doch der Meinung gewesen zu seyn, daß diese Darstellung dazu gedient habe, auch das Gleiche darin in helleres Licht zu stellen; und wirklich, sieht man von den Unterschieden, dem bloßen Mehr und Minder das er als solche nachgewiesen hat, hier wieder ab, so hat die Parallele selbst durch die letzte Darstellung an Deutlichkeit gewonnen. So wenig es daher den Anschein hat, als habe er da wo er von der Gleichstellung zur Nachweisung der Unterschiede überging, die Absicht gehabt zur ersteren zurückzukehren — er würde dann V. 15. nicht mit ἀλλά begonnen haben —, so wahrscheinlich ist mir doch daß er, während er V. 15—17. abfaßte, die Möglichkeit einer solchen Rückkehr wahrgenommen, und dieselbe hier mit klarem Bewußtseyn des Zurückkehrens ins Werk gesetzt habe. Wiefern er es aber mit Benutzung dessen thut, was er seit V. 15. gesprochen hat, knüpft er an die letzten Gedanken an, und darum erscheinen in seinen Sätzen die Begriffe, welche den eigentlichen Gewinn enthalten, den er aus ihnen für seine Parallele gezogen hat, des κατάκριμα und der δικαίωσις.

V. 19. Im Vordersatze διὰ τῆς παρακοῆς — πολλοί, wird Adams Sünde, die bisher als παράβασις (ἁμάρτημα V. 16.) und παράπτωμα bezeichnet worden ist, als παρακοή, Ungehorsam (2 Kor. X, 6.), dargestellt, was sie nach der Erzählung der Genesis in der That gewesen war, und unter welchen Begriff vom Standpunkte des Ap. aus jede Sünde gebracht werden kann. Ihr gegenüber steht im Nachsatze der Gehorsam Christi. So wie nun die Eine That Adams παρακοή, so gut kann auch Eine That Christi ὑπακοή genannt seyn, und zwar werden wir aus gleichem Grunde wie V. 18. nur an seine Hin-

*) Dies ist auch in der Hauptsache Reiche's und Rothe's Vorstellung von diesem V. und dem folgenden, während Köllner, de Wette, Meyer, bloße Resumirung des ganzen bis hierher vorgetragenen Stoffes, Fritzsche bloße Folgerung aus V. 16 f. anerkennt.

gebung zum Tode zu denken im Stande seyn, welche auch Phil. II, 8. als der höchste Gipfel seines Gehorsams dargestellt wird. Die Wirkung des Ungehorsams ist ausgedrückt: ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ π. Ueber οἱ πολλοὶ s. V. 15. Der in diesen Worten ausgesprochene Gedanke hat vielen oder den meisten Ausll. wenig zugesagt, sie haben daher einen andern, besser in ihre Systeme passenden dadurch zu erzielen gesucht, daß sie entweder das Wort ἁμαρτωλοὶ anders zu fassen suchten (zur Sünde geneigt, strafwürdig, unglücklich u. dgl.), was durchaus unmöglich ist, indem ἁμ. nur einen Sünder bezeichnet, d. h. einen Menschen der gesündigt hat (oder noch sündiget), und daher als Solcher mit Schuld beladen ist, im Gegensatze gegen den δίκαιον, d. h. den Schuldlosen, sey er es nun geworden auf diesem oder jenem Wege; oder das Verbum nach ihrem Sinne deuteten, nehmlich als Sünder behandelt (Grot., Böhme, Flatt, A.) oder dargestellt (Paulus, Reiche, A.) werden. Aber κατασταθῆναι ἁμαρτωλὸν bedeutet zum Sünder gemacht werden, und ist so durchaus passiv, daß es schon eine Veränderung des wahren Begriffs seyn würde, wenn man mit Hintansetzung des Merkmals der Passivität es nur als „Sünder werden" fassen wollte, was durch κατέστησαν auszudrücken gewesen wäre. P. sagt also: Durch die Sünde — ungehorsame Handlung — des Einen Menschen ist die gesammte Menschheit zu Sündern gemacht worden, betrachtet folglich die Thatsache der Erfahrung, daß alle Menschen Sünder sind, als eine Wirkung der einen Uebertretung des Urvaters. Diesen Satz hat der Exeget anzuerkennen, nicht hinweg zu deuten; wie P. das Verhältniß gedacht habe zwischen dieser Ursache und ihrer Wirkung, darüber erfahren wir aus seinem Munde nichts, es wird uns daher wohl verborgen bleiben. Eben so verhält sichs mit den Worten des Nachsatzes: δίκαιοι καταστ. οἱ π. Auch hier hat man dem Verbum die Bed. „dargestellt werden" beigelegt, und sich vornehmlich auf das Futur. gestützt, indem ja die Darstellung der Gläubigen in ihrer nun erlangten Unschuld erst in der Zukunft, am großen Gerichtstage, erfolgen werde. Aber es ist hier gar nicht davon die Rede, sondern allein von der Hinwegnahme des κατάκριμα, von der δικαίωσις, welche nicht erst am Gerichtstage, sondern für jeden Gläubigen alsbald erfolgt, wenn er die Bedingung derselben erfüllt, nehmlich die πίστις angenommen hat. δίκ. κατασταθῆναι ist mit δικαιωθῆναι gleichbedeutend, dies aber erfolgt nach unserm Ap. τῇ τοῦ θεοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν X. I. (III, 24.), welche hier als That Christi und im Gegensatze gegen Adams Ungehorsam seine ὑπακοὴ genannt wird. Was aber das Futur. anlangt, so ist wohl zuzugeben daß, da die δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης noch keineswegs

allen denen zu Theil geworden war, welche in ihren Besitz gelangen sollen, der Ap. mit Rücksicht darauf daß, so wie in der langen Zeit zwischen Adam und Christus eine so große Menge Sünder geworden war, eben so auch fortan durch Christi Erlösungsthat große Mengen die Gerechtigkeit erlangen sollen, absichtlich weder das Präteritum — das sich nur auf die damals schon Glaubenden bezogen haben würde — noch das Präsens — welches die Rücksicht auf die immer noch zu hoffenden Wirkungen jener That wenn nicht ausgeschlossen, doch auch nicht ausgesprochen hätte —, sondern das Tempus gebraucht habe, welches auch dieser That eine fernerhin noch fortdauernde Wirkung beizulegen einzig geeignet war. So auch neuerlich — nach dem Vorgange Aelterer — de Wette, Meyer. — Was ist nun die Bedeutung unsers V. in seinem Verhältniß zu V. 18.? Einen Beweis im strengsten Sinne kann ich ihn nicht nennen, denn die Rede ist von Thatsachen und ihren Wirkungen, welche eine Demonstration aus Principien vielleicht nicht einmal gestatten, wohl aber eine Erläuterung für den Zweck die Hauptgedanken des vorigen V. vom κατάκριμα und der δικαίωσις ζωῆς Aller durch Hinweisung auf das ἁμαρτωλοὺς und δικαίους κατασταθῆναι Aller durch die Thaten Adams und Christi — dies die einzigen in diesem V. neu hinzugetretenen Begriffe — zu begründen. Das κατάκρ. hat Alle durch Eine Sünde getroffen, weil durch dieselbe Alle Sünder geworden sind, eben so trifft Alle durch das Eine δικαίωμα die δικαίωσις ζωῆς, weil Alle durch dieselbe wirklich δίκαιοι werden oder zu werden Anwartschaft erlangt haben.

V. 19. 20. Die Parallele zwischen Adam und Christus, den Häuptern zweier Generationen großer Bedeutung, ist geschlossen, Adam der Verderber, Christus der Wiederbringer, eine ganze Menschheit voll Sünde, eine andere in Schuldlosigkeit, die Herrschaft des Todes über Adams Kinder, des neuen Geschlechtes herrschen im Genusse ewigen Lebens, alles dies ist dargestellt. Die gesammte Geschichte der Menschheit in ihren Beziehungen zu Gott und dem Endzweck ihres Daseyns hat sich in zwei große Zeiträume getheilt, den einen der Sündigkeit und Todesunterworfenheit, den andern der Schuldlosigkeit und Lebensberechtigung. Jetzt kehrt er auf einmal zum Gesetze um, nicht um bei demselben zu verweilen, denn er verläßt es auf der Stelle wieder, und erst K. VII. bleibt er länger dabei stehn, sondern bloß um eines Zweckes seiner Einführung zu gedenken in Bezug auf das ihm folgende Reich der Gnade. Daß in einem Briefe, welcher wie der unsrige in seinem Haupttheile die Tendenz hat, den Weg zum Gewinn des Heiles ohne direkte Mitwirkung des Gesetzes ins hellste Licht zu stellen, diese Erwähnung nicht zweck-

widrig, vielmehr so zweckdienlich sey, daß auch ohne die bei den älteren Ausll. gewöhnliche, neuſtens nur von Glöckler so bestimmt vorgetragene, Annahme eines erwarteten und hierdurch vermiedenen Einwurfs wir ſie ganz an ihrer Stelle finden, ja ohne ſie Etwas vermiſſen würden zur Vollſtändigkeit der Darſtellung, liegt vor Augen. Denn das Geſetz, das ganze Inſtitut des Moſaismus, nach des Ap. unleugbarer Ueberzeugung eine göttliche Veranſtaltung, konnte nicht zwecklos in die Menſchheit eingetreten ſeyn, vielmehr wenn es wahr war daß von den erſten Anfängen des Menſchenlebens ein allumfaſſender Plan der göttlichen Weisheit über demſelben gewaltet hatte, dieſer Plan aber auf nichts anderes gerichtet war als auf die Wiederbringung des durch Adams Sünde verlornen Heiles durch die Gnade, ſo mußte das Geſetz, zwiſchen Adam und Chriſtus eingetreten, auch mit der Ausführung dieſes Planes in irgend einem Zuſammenhange ſtehn, es mußte in irgend einer Weiſe derſelben dienſtbar ſeyn, und die Darſtellung oder doch Andeutung dieſes Zuſammenhanges und dieſer Weiſe der Dienſtbarkeit mußte für den Apoſtel und jeden denkenden Leſer ein Bedürfniß werden, deſſen Nichtbefriedigung ihm als ein weſentlicher Mangel erſcheinen konnte. Nun hätte ſich zwar die Geſchichte der Menſchheit in drei Perioden theilen laſſen, die der geſetzloſen Ungebundenheit, der geſetzlichen Gebundenheit, und der geiſtigen Freiheit, allein für den Ap. war dies unmöglich, nicht nur weil dann die Paralleliſirung Adams und Chriſti nicht mehr thunlich war, ſondern auch weil vom Standpunkte des göttlichen Erlöſungsplanes aus es nur die Eine Periode der Sündigkeit vor Chriſto geben konnte, und die der Geſetzlichkeit in dieſer mit enthalten war. Daraus folgte daß die Erwähnung derſelben in der Geſammtüberſicht und Parallele ſelbſt nur ſtörend geweſen ſeyn würde, nur Nachholung derſelben nach Vollendung von jener an ihrem Platze war*). Wäre nun im Bisherigen des Geſetzes gar noch nicht gedacht worden, hätte V. 14. nicht ἀπὸ ἀδὰμ μέχρι μω-

*) Gal. III, 19. iſt das Verhältniß etwas anders geſtaltet; erſtlich findet dort Streit Statt, den Geſetzfreunden gegenüber iſt gezeigt worden daß das Geſetz die Rechtfertigung nicht wirke, den mit Abraham gemachten freien Gnadenbund nicht aufgehoben haben könne, und da iſt es nothwendig dem Einwurf: ſo hat das Geſetz wohl gar keinen Nutzen, iſt wohl eine zweckloſe Veranſtaltung geweſen? zu begegnen; hier iſt gar kein Streit, ſondern rein belehrende Auseinanderſetzung, nicht Einwürfen wird begegnet, ſondern das Bedürfniß der Vollſtändigkeit befriediget. Auch keine Eintheilung in Perioden zeigt ſich dort, ſondern mit Uebergehung der Zeit vor Abraham wird die ganze Menſchheitsgeſchichte von Abraham bis auf die Gegenwart als Eine gedacht, als die Zeit des Bundes zwiſchen Abraham und Gott auf die Bedingungen der Verheißung und des Glaubens, in welche das Geſetz als bewahrender Zaum bis auf die Zeit der Vollendung hinein getreten ſey.

σίως, sondern μέχρι χριστοῦ geschrieben, so würden wir diese Nachholung schlechthin als eine solche betrachten können; da er aber V. 13. die Einführung des Gesetzes als einen Termin bezeichnet hat, bis zu welchem hin die Sünde, nur mit einer gewissen Modification, in der Welt gewesen sey, da er überhaupt V. 13 f. die Geschichte der Sündigkeit nur bis auf Mose, also genau bis dahin fortgeführt hat, wo er sie jetzt wieder aufnimmt und — wenn auch nur mit einem Worte, doch in der That — bis auf den Eintritt der zweiten Periode zu Ende führt, so können wir dies nicht, sondern müssen annehmen, er habe dort bereits im Gemüthe gehabt was er hier ausspricht, aber die Ausführung absichtlich aufgeschoben bis ans Ende, sey es nun daß er bloß gefühlt, wie er mit sofortiger Darstellung sich seine Parallele großen Theils zerstören würde, oder erkannt, daß er die rechte Ansicht des Gesetzes, einer Anstalt welche mit der neuen Periode sowohl als mit der alten in engem Zusammenhange stand, dort entweder noch gar nicht oder nur so vertragen könne, daß er dem vorgriffe, was über die Wiederbringung durch Christum erst noch zu sagen war, kurz er habe mit dem Bewußtseyn abgebrochen, die Erklärung über den Zweck des Gesetzes werde besser am Ende als in der Mitte abgegeben*). Νόμος παρεισῆλθεν. Die Bedeutung „einschleichen," so gut sie sich sprachlich begründen läßt, so entschieden ist sie doch jetzt, und zwar mit Recht**), verworfen. Nicht größere Gunst können die Erklärungen von Chrys., Theoph., Lap., A.: obiter et quasi furtim ad tempus breve intravit, oder von Morus, Flatt: adesse coepit, intravit, in Anspruch nehmen, da bei der einen der Präp. eine Bed. gegeben wird, die sie nicht hat, bei der andern dieselbe ganz außer Acht gelassen ist. Die Bed. praeterea intrare, insuper ingredi, so daß das Gesetz erscheine als zur bereits vorhandenen Sünde hinzu gekommen, hat seit Beza eine Menge Anhänger gefunden, denen neustens Meyer und Fritzsche beigetreten sind. Sie führen zwei Stellen aus Philo dafür an, in welchen ich dieselbe nicht erkennen kann***), wie denn auch um ein Hinzukommen zu etwas schon vorhandenen anzuzeigen nicht παρά sondern πρός oder ἐπί zu gebrauchen wäre.

*) Dies meine Ansicht, wie ich sie nach wiederholter Prüfung aussprechen zu müssen geglaubt habe. Die neusten Erklärer haben Theile davon in die ihrige aufgenommen, keiner die ganze, was auch nicht zu erwarten war, aber doch auch keiner sie wirklich widerlegt.

**) Paulus konnte das Gesetz, das er als göttliches Institut achtete, und hier als solches kennen lehren wollte, nicht verächtlicher Weise als ein eingeschlichenes bezeichnen.

***) De mundi opif. 52. T. I. p. 36. Mang. Ἀκριβέστερον ἐπὶ τῆς λογικῆς φύσεως ὑπαρχούσης ἐν ψυχῇ, καὶ μηδενὸς ἀξιοπαθήματος ἢ νοσήματος

Παρεισέρχ. bedeutet daneben hereinkommen, oder ſo herein kommen, daß das Hereingekommene neben Etwas zu ſtehen komme; wenn alſo P. vom Geſetze ſagt ὅτι παρεισῆλθεν, ſo bezeichnet er es nicht ſowohl als etwas zu ſchon vorhandenen Dingen hinzu, ſondern als etwas nebenbei hereingetretenes. Und das war es, es bildete nicht eine neue Hauptperiode des Menſchenlebens, ſondern kam bloß herein, und beſtand neben dem allgemeinen, geſetzloſen Zuſtande der Menſchheit, als Parallelzuſtand, wenn man ſo ſagen darf. So Reiche, richtiger als früher ich ſelbſt, nach Grot. u. A., und nach mir Köllner, Glöckler, de Wette, Stengel, Rothe: es trat dazwiſchen hinein, was freilich in παρὰ nicht liegt. ἵνα — παράπτωμα. πλεονάζειν, mehr ſeyn, mehr, häufiger werden (VI, 1. 2 Kor. IV, 15. Phil. IV, 17. 2 Theſſ. I, 3.). τὸ παράπτωμα mit Neander (Pflanz. S. 363.) von der Macht der Sünde im Innern zu verſtehn, erlaubt die Bedeutung und der Gebrauch des Wortes nicht, welches immer ein thatſächliches Vergehn, einen Fehltritt oder eine Verſündigung bezeichnen muß: aber auch mit παράβασις iſt es nicht ſynonym, ſo daß es (nach Rothe) nur eine Uebertretung eines poſitiv gegebenen Geſetzes anzeigen könnte, vielmehr iſt es darin ganz mit ἁμαρτία übereinſtimmend, daß es die Rückſicht auf ein ſolches zwar nicht ausſchließt, aber auch nicht beſtimmt andeutet. An unſerer Stelle bleibt es völlig ſynonym damit, da ſofort ἁμαρτία an ſeine Stelle tritt, kann aber nur collectiv genommen werden, da ein πλεονάζειν nur da Statt finden kann, wo mehrere Vergehungen eintreten. πλ. τὸ παρ. alſo bedeutet: die Sünde wird häufiger, d. h. des Sündigens wird mehr. Dies aber ſtellt P. unleugbar als den Zweck dar, für welchen das Geſetz hereingekommen, d. h. von Gott gegeben ſey. Unleugbar, ſage ich, denn nicht nur wird jeder unbefangene Leſer wenn er die Sätze in ihrer Aufeinanderfolge anſieht, darauf geführt werden, im zweiten derſelben den Zweck des παρεισελθεῖν zu ſuchen, ſondern es muß von Neuem — gegen Reiche und de Wette — behauptet werden, daß P., ſpräche er hier nicht vom Zwecke der Geſetzgebung, einen höchſt nüchternen Gedanken, ja vielmehr gar nichts ſagen würde. Er urtheilt folglich, Gott

---

ἢ πάθους παρεισελήλυθότος. Insuper ingredi kann in die λ. φύσ. ἄκρατον οὖσαν unmöglich Etwas, denn da müßte bereits etwas anderes früher hineingekommen ſeyn, was dem ἄκρατον widerſpricht; wohl aber Etwas fremdartiges ſich beimiſchen, einſchleichen, ſo daß ſie aufhört ἄκρατος zu ſeyn. De ebrietate 38. T. I. p. 381. Philo vergleicht die Unwiſſenheit mit der phyſiſchen Blindheit und Taubheit, und fährt dann fort: τὸ παραπλήσιον οὖν ἐν ψυχῇ πάντως ἄγνοια ἐργάζεται, τὰ βλέποντα καὶ ἀκούοντα αὐτῆς λυμαινομένη, καὶ μήτε φῶς μήτε λόγον παρεισελθεῖν ἐῶσα, nicht insuper intrare, denn es iſt noch nichts darin, ſondern se insinuare.

habe den Zweck gehabt des Sündigens mehr zu machen, und um dieses Zweckes willen das Gesetz eintreten lassen. Ist dieses Urtheil ein blasphemisches — Reiche —? Wenn es auch wäre, der Exeget auf seinem Standpunkte würde es dennoch nicht antasten dürfen, denn er soll nur zeigen was sein Autor sage, nicht dafür sorgen daß er sage was uns gut erscheint. Aber es ist es nicht, wenigstens in den Augen des Ap. nicht, welcher dies Mehrwerden der Sünde zwar als Zweck der Gesetzgebung, aber nicht als den höchsten, sondern nur als Mittel zu höherem, ja nach seiner Ueberzeugung zum höchsten Zwecke, zur Verherrlichung der Gnade ansieht, und gleich in den folg. Worten als solches ansehn lehrt. Ist es unpaulinisch — (derselbe) —? Das wäre ein Moment dem sich der Exeget nicht widersetzen könnte, denn in diesem Punkte — einem der vornehmsten Gegenstände seines Nachdenkens — kann der Ap. nicht in Widerspruch stehn mit sich selbst. Aber es ist es nicht, vielmehr ists eben das was er auch XI, 32. sagt, es ist das wodurch er IX, 22 f. selbst den Gedanken an eine von Gott ausgehende Verstockung Einzeler auszugleichen meint, es ist ein Urtheil das so ganz hinein gehört in das Ganze seines Systems, daß wir uns wundern müßten, wenn es nicht darin vorkäme. Denn Zufall erkennt er nun einmal nicht an; nein alles Geschehene — was zumal in irgend Beziehung steht zum großen Erlösungsplane — als von Gott gewollt und angeordnet. Nun lag die Erscheinung vor ihm; das Gesetz hatte des Sündigens nicht weniger sondern mehr gemacht, eben dadurch aber war die Menschheit reifer geworden und bereiter zum Empfang des Heils, eben darin hatte die Gnade sich zu verherrlichen Gelegenheit gehabt; da konnte er nur so urtheilen wie wir ihn hier urtheilen sehn, da mußte Gott gewollt haben was in der Erfahrung vor ihm lag, die Vermehrung der Sünde durch das Gesetz. Ich freue mich, wenn auch nicht ganz die gleiche, doch dieser ähnliche Ansichten unter den neusten Auslegern bei Köllner, de Wette, Meyer, Fritzsche, Rothe, anzutreffen. Die ältern ganz dogmatischen Ausll. winden sich auf verschiedene Art, entweder sie fassen ἵνα consequutiv (neustens Reiche), was schlechthin nicht angeht, oder sie setzen an die Stelle der Sünde die Erkenntniß derselben, von welcher P. hier nicht spricht*). Eine längere Widerlegung ihrer Erklärun-

*) Dies giebt Fritzsche auch mir Schuld; aber ich habe in der ersten Aufl. nichts der Art gesagt, noch je gedacht. Nur auf die Frage, wie doch die Vermehrung der Sünde den höheren Zweck Gottes habe fördern können, habe ich dadurch geantwortet, daß ich gesagt, es sey dadurch geschehn daß die Menschheit zur lebendigen Erkenntniß ihrer Sündigkeit und Erlösungsbedürftigkeit geführt worden sey. Dies aber habe ich allerdings vom eignen Standpunkt aus gesagt, denn P. sagt davon nirgends Etwas, und das hätte nicht geschehn sollen, daher es auch hier verschwunden ist.

gen scheint mir nicht von Nöthen, da die richtige, sobald sie nur anerkannt wird, alle andern selbst widerlegt. Οὗ δὲ — ἡ χαρις. Grotius Auslegung von οὗ als Zeitpartikel hat in der neusten Zeit an Benecke, Glöckler, de Wette, Fritzsche, Vertheidiger gefunden. Wir haben zu fragen erstlich ob sie sich sprachlich rechtfertigen lasse, und zweitens ob sie sich durch den Zusammenhang empfehle oder aufdringe. Jenes anlangend, kann der lat. Gebrauch von ubi nichts beweisen, da was im Lat. bräuchlich ist, es nicht im Griech. auch seyn muß, hier aber Alles am Gebrauche hängt, eben so wenig ἀφ' οὗ, worauf Meyer hinweist, weil dies etwas ganz anderes ist; im paulinischen Gebrauche findet sich niemals οὗ für ἐπειδή, oder sonst temporal angewandt, im classischen muß es auch nicht häufig seyn, da Fr. nur Eine Stelle beibringt, Eur. Iph. Taur. 320., die ich wenigstens für sehr problematisch halten muß*), so daß ich die sprachliche Begründung noch vermisse. Was den Zusammenhang betrifft, so sehe ich nicht ein, weßhalb P., nachdem er den Zweck der Gesetzgebung namhaft gemacht hat, fortfahren müsse: nachdem dies erfolgt war (was Fr's Grund ist). Denn erstlich erzählt er nicht, und sodann setzt er das Eingetretenseyn des Erfolgs als allbekannt voraus, und kann es thun nach dem was er über die Sündigkeit des Gesetzesunterthanen schon gesagt hat; kann daher meines Erachtens recht gut sagen: da wo d. h. auf demselben Gebiete auf welchem der Sünde mehr geworden ist u. s. w. Da ich also auch keine Nothwendigkeit entdecken kann, so glaube ich mich nicht berechtigt eine unerwiesene Bedeutung der allbekannten, meines Bedünkens sehr gut passenden, vorzuziehn, sondern bleibe mit Reiche, Köllner, Meyer, Rothe bei der lokalen stehn. Περισσεύειν bedeutet bekanntlich (s. zu V. 15.) nur groß seyn, ὑπερπερ. übergroß seyn, wie 2 Kor. VII, 4. und andere Composita mit ὑπέρ, welche nur das große, reiche Maß dessen anzeigen sollen, was das Verbum bedeutet. Insofern also liegt kein Comparativbegriff (die Gnade ist weit größer gewesen) im Verbum, wie Rothe, Fritzsche, richtig gezeigt haben; doch im Verhältniß der Sätze: wo die Sünde häufig gewesen ist, da ist die Gnade übergroß gewesen, liegt allerdings eine Steigerung, ein Ueberbieten der Sünde durch die Gnade,

*) Der Hirt erzählt wie er und die Genossen das Freundepaar von allen Seiten mit Steinen angefallen habe. Da läßt er Orestes sprechen: οὐ δὴ τὸ δεινὸν παρακέλευσμ' ἠκούσαμεν, πυλάδη, θανούμεθ'· ἀλλ' ὅπως θανούμεθα κάλλιστ', ἔχον μοι φάσγανον σπάσας χερί. Da will ich zugeben daß er sagen könne: nachdem wir gehört haben, und wäre der Gebrauch erwiesen aus andern Stellen, auch daß er es sage; jetzt aber bin ich der Meinung, er könne eben so gut sagen: Hier wo wir den schrecklichen Ruf vernommen haben, werden — müssen — wir sterben.

das hier durchaus an seinem Orte war; denn nicht nur gleich seyn darf Gottes Gnade der menschlichen Sünde, sondern sie muß weit größer seyn, weit herrlicher, darum, weil sie Gottes ist. Warum der Ap. nicht auch von der Gnade πλεονάζειν brauche, da er es doch sogleich VI, 1. — vgl. 2 Kor. IV, 15. — mit unleugbarer Rücksicht auf unsern V. anwendet, darüber lassen sich vielleicht Vermuthungen aufstellen (s. Fritzsche), Etwas behaupten läßt sich nicht; es kann so gut ein bloßer Wechsel des Ausdrucks seyn, wie so eben zwischen παράπτωμα und ἁμαρτία.

V. 21. Der höhere Zweck, welchem das πλεονάζειν der Sünde dienen mußte. Rothe verbindet diesen V. mit dem ersten Theile von V. 20., so daß der zweite (οὗ — χάρις) Parenthese wird; die Möglichkeit dieses Verhältnisses kann nicht geleugnet werden, gewonnen aber wird dadurch unleugbar dieses, daß man besser begreift, warum in unserm V. sich nur ὥσπερ und οὕτως finde, und kein Zeichen einer Steigerung, welche das ὑπερπερ. doch in der That erwarten läßt. Wiefern aber doch in den Worten des fraglichen Satzes eine Vorbereitung auf das enthalten ist, was nun über das βασιλεύειν der Gnade gesagt ist, welche gänzlich fehlen würde, wenn er Parenthese wäre, scheint doch die gewöhnliche Annahme daß V. 21. mit diesem Satze zusammenhange, den Vorzug zu verdienen. Im Vordersatze nun wird von der Sünde gesagt: ἐβασ. ἐν τῷ θανάτῳ. Dies wird sehr verschieden gedeutet: ad mortem (für εἰς θάν.) von Beza, Pisc., Heum., Cramer, A., beim Tode = als der Mensch der Hinfälligkeit unterworfen war (Scholz), in Verbindung mit dem Sterben (Paulus), mitten im Tode (Stengel) u. s. w.; doch ist die herrschende Auslegung jetzt geworden: durch den Tod. Und sie ists, welche vom Gegensatze διὰ τῆς δικ. gefordert wird, und sich am besten mit der feststehenden Ansicht daß der Tod Strafe der Sünde sey, verträgt, die Sünde hat geherrscht durch den Tod d. h. sie hat ihre Herrschaft dadurch ausgeübt und geoffenbart, daß sie die ganze Menschheit in den Tod gerathen ließ. Eben so soll nun die Gnade die ihrige beweisen durch die δικαιοσύνη d. h. durch die Lösung der Menschheit von der Sündenschuld, und während mit dem Tode, dem Sündenlohne, Alles ein Ende hat auf jener Seite, geht auf dieser, wo die Gnade regiert, aus der δικ. noch eine schöne Frucht, die ζωὴ αἰώνιος, hervor. Vermittler dieser Herrschaft der Gnade aber ist Christus unser Herr.

nach den Erklärungen aber, welche der Ap. selbst geben wird, kann nur die erstere Auffassung als die seinige angesehen werden, und alle die ehedem hier beigebrachten Erklärungen, welche die Sünde als Ursache des Todes voraussetzen, sind ohne Weiteres abzuweisen, wie auch von den neusten Erklärern durchaus geschehn ist. ἀποθν. τῇ ἁμ. heißt nichts weiter als sterben für — in Bezug auf — die Sünde, und P. baut die Unmöglichkeit daß der Christ in der Sünde lebe, auf den Satz daß er als Solcher für die Sünde gestorben d. h. alles Verhältniß zwischen ihm und der — personificirten — Sünde eben so aufgehoben sey, wie durch den Tod jede Verbindung zwischen Menschen aufgehoben wird *). Wenn die Ausll. übersetzen: der Sünde absterben, der Sünde Abschied geben u. dergl., so bringen sie meines Erachtens ein Merkmal herein, an welches P. an dieser Stelle nicht gedacht hat (auch Kol. II, 20. nicht), nehmlich das der eigenen Thätigkeit, des freien Entschlusses, während P. nur von dem sprechen will, was mit dem Gläubigen vorgegangen ist. S. zu V. 3.

V. 3. ἢ ἀγνοεῖτε = ἢ οὐκ οἴδατε, eine Formel um einen bereits vollständig ausgesprochenen Satz durch eine Thatsache des Bewußtseyns, welche der Hörer oder Leser nicht ableugnen kann, zu beweisen, vgl. zu 1 Kor. III, 16. Hier soll der Satz: die Christen sind gestorben in Bezug auf die Sünde, bewiesen werden. Dabei mag bemerkt werden, daß der eigentlich wissenschaftliche Beweis nur aus der Idee des Christen geführt werden konnte, indem gezeigt wurde wie der Begriff dieser Idee einen Menschen bezeichne, der aus reinem Hasse gegen die Sünde sich an Christum angeschlossen habe, um aus seiner Hand die Erlösung von der Sünde, die er sich selbst nicht geben könne, anzunehmen, und wie eben daher ein Beharren bei der Sünde oder neue Hingabe an dieselbe schlechterdings unmöglich sey, indem ja durch sie das Wesen des Christen geradezu aufgehoben werde. Einen solchen Beweis giebt uns nun freilich P. nicht, konnte ihn auch wohl in dieser rein idealen Form so wenig geben, als wenigstens die Mehrzahl seiner Leser ihn gefaßt haben würde. Doch auch der Beweis welchen er giebt, wird sich uns als ein solcher zeigen, der aus dem Begriffe des Gläubigen selbst — wiefern nehmlich derselbe ein getaufter Christ ist — abgeleitet ist. Das Subjekt seines ersten Satzes ist ὅσοι

*) Aehnlich Gal. VI, 14. ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται κἀγὼ κόσμῳ, d. h. zwischen mir und der Welt ist alle und jede Verbindung so völlig aufgehoben, als wäre ich gleich durch den Tod — die bestimmte Todesart nur deßhalb gesetzt, weil Christus der Urheber dieser Trennung eben diese erlitten hatte — von ihr geschieden.

— χριστόν, wir alle die wir durch die Taufe in die Zahl der Gläubigen an Christum aufgenommen sind, wir getaufte Christen. Dies der allgemeine Sinn; was bedeutet aber βαπτίζειν εἰς χριστόν? Da es hier im Subjekte steht, und das was darin liege, erst im Präd. erklärt werden soll, so wird man den Ausdruck so nehmen müssen, wie er von Jedermann verstanden werden konnte, also ganz allgemein: taufen auf Christus, so daß die Bestimmung des Begriffes und der Bedeutung des Aktes hier durchaus erst durch das Folgende gegeben wird. Ueber dem Täufling wurde Christi Name ausgesprochen, auf Christum wurde er hingewiesen, Christo verpflichtet, mit Christo durch die Taufe in Verbindung gebracht, eine Verbindung deren tiefes und vielumfassendes Wesen bald in der einen und bald in der andern Beziehung ins Auge gefaßt, an deren Früchte und Folgen das eine Mal gedacht, das andre Mal nicht gedacht werden konnte, so daß man durchaus Unrecht thun würde, wollte man das alles was in den verschiedenen Stellen dabei gedacht worden ist, als im Begriffe an jedem Orte bewußter Weise ausgesprochen ansehn. βαπτίζειν εἰς χ. heißt uns also nur: den Akt des Untertauchens (das war ja ursprünglich die Taufe) an Jemand vollziehn, um ihn dadurch in die Stellung derer zu versetzen, welche mit Christus in Verbindung stehn, vgl. zu 1 Kor. I, 13. X, 2. XII, 13. Unrichtig Bengel, Scholz: die wir uns haben taufen lassen, denn nur vom Getauftseyn ist die Rede, wie das Passiv uns lehren muß. Wir alle, sagt er also, an welchen dies geschehn ist, ἐβαπτίσθημεν εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ. Die früheren Erklärer stimmten fast alle darin überein, daß sie bei diesen Worten an das dachten, was die Christen bei ihrer Taufe gethan haben; und daher ihre Deutungen von dem Bekenntnisse daß Christus für unsere Sünden gestorben sey, von der Verpflichtung, durch Verlassung der Sünde gleichsam mit ihm zu sterben, oder sich so zu betrachten als seyen sie mit ihm gestorben, von der Gemeinschaft an seinem Tode, welche sie in der Taufe eingegangen, u. s. f. Aber die folgenden Verse müssen uns belehren, daß Paulus an nichts von diesem allen, sondern an das gedacht, was in der Taufe mit dem neuen Gläubigen geschehen sey, also an die symbolische Bedeutung welche der Taufhandlung gegeben werden könne, und die neusten Ausll. haben dies zum Theil anerkannt. Das Untertauchen des Leibes ins Wasser nimmt er als ein Bild des Ertränkens, Tödtens, dargestellt am Körper, um den Tod des alten unsittlichen Wesens, welcher im Innern vorgehn müsse, abzubilden, und um so leichter darstellbar an jenem, als der Quell und Sitz der Sünde nach P. der Körper ist. Der Mensch der sich dem Glauben an Christum hingiebt, muß mit ihm sterben, seinem sündli-

chen Wesen nach, und dieses Todes Bild und öffentliche Erklärung nach Außen hin ist die Taufe; wer also getauft ist, der ist gestorben mit Christo, und hat sich durch die Taufe, da er sich untertauchen ließ, als einen Gestorbenen erklären lassen, also kein Recht mehr, das Leben das ertödtet seyn soll, weiter fortzusetzen; ja der Idee nach, die hier auch P. zu halten scheint, ist es gar nicht mehr möglich. Es fragt sich bloß ob die Bedeutung des Eintauchens in Etwas hier festgehalten werden dürfe oder nicht? de Wette, Meyer, Fritzsche leugnen dies, die beiden Ersten damit εἰς beide Male dieselbe Bedeutung behalte, der Letzte, weil sie nicht auf die übrigen Formeln und Stellen passe. Sie verstehn daher das βαπτισθ. εἰς χ. nur als ein Gebadet- (und dadurch Geweiht-) werden mit der Erinnerung an den Tod Christi und der Vorstellung, daß dieser Tod auch an uns vollzogen sey. Ich urtheile so: Diese Bed. immer, und daher auch mit Glöckler im Vordersatze unsers V. festzuhalten ist unmöglich, auch nachdem die Taufe ein bleibender Brauch, und also der Ausdruck zur stehenden Formel geworden war, an keiner Stelle wo nur die Sache selbst genannt wird, nöthig; da aber, wo wie in unserer Stelle nicht nur dies geschehn, sondern die Bedeutung der Handlung nachgewiesen werden soll, welche eben im Untertauchen ihre Basis hat, ist es fast undenkbar daß dem deutenden Ap. die Bedeutung des Wortes nicht vorgeschwebt habe. Dachte er aber an das Eintauchen, so mußte er auch an Etwas denken, worein der Mensch getaucht werde, und so konnte sich fast nur das Bild vor seine Seele stellen: in den Tod Christi eingetaucht werden. Was aber den Wechsel in der Bed. der Präp. anlangt, so ist derselbe für uns, die zwei verschiedene Präp. (auf und in) gebrauchen müssen, allerdings bemerkbar, wenig aber oder gar nicht für den welcher mit einer beide Beziehungen ausdrücken kann, am wenigsten aber für den welcher mit Allegorien umgeht, welche oft nur durch solche Verwechselungen möglich werden, und daher verschwinden, wenn man sie in eine andre Sprache übertragen will. Ist es doch in der That nicht anders mit der Allegorie 1 Kor. X, 2., wo das βαπτ. εἰς Μωσῆν aus dem εἶναι ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσῃ hergeleitet wird. Daher, ob ich gleich nicht als unumstößlich behaupten kann — das vermag kein Mensch, aber auch keiner das Gegentheil —, daß P. das βαπτ. εἰς τ. θάν. als ein Eingetaucht-werden in den Tod gedacht habe, so ist es mir doch immer noch höchst wahrscheinlich. Dann ist sein Gedanke dieser: Alle diejenigen welche durch die Taufe in Verbindung mit Christus gekommen sind, sind in seinen Tod eingetaucht, d. h. sind durch das Symbol der Eintauchung in die Gemeinschaft seines

Todes eingetreten *). Unsre Betrachtungsart des βαπτ. εἰς τὸν θάν. giebt aber auch dem ἀποθνήσκειν τῇ ἁμ. sein volles Licht. Es ist nehmlich dabei, wie vorhin bemerkt, nicht an das zu denken, was der Mensch gethan, sondern was ihm geschehen sey; es heißt nicht der Sünde absagen, sondern sterben, durch Vernichtung des παλαιὸς ἄνθρωπος wie ers V. 6. nennt, aus aller Verbindung mit der Sünde gekommen, in Bezug auf sie gar nicht mehr vorhanden, eben so für sie verloren seyn, wie ein Todter für sie nicht mehr existirt. So nennt er ja auch Kol. II, 11. die Taufe τὴν ἀπέκδυσιν τοῦ σώματος τῆς σαρκός. Es sind hohe Ideen, in denen sich Paulus hier bewegt, ein wahres Festhalten der Idee des Christen, und nur Wenige werden seinen Sinn ganz verstanden haben; aber ich glaube nicht daß Jemand mit Recht behaupten könne, sie seyen für Paulus zu hoch, oder liegen ihm zu fern.

V. 4. Daß der Christ als solcher gestorben sey, ist nun gezeigt, er ist es durch die Taufe auf Christum, wiefern diese eine Versenkung in seinen Tod d. h. eine Einführung in die geistige, durch das Symbol angedeutete — Gemeinschaft seines Todes ist. Eigentlich wäre nun noch zu beweisen daß der so Gestorbene für die Sünde gestorben sey, und dann erst Folgerungen daraus zu ziehn über das sittliche Leben, zu welchem er deßhalb verpflichtet sey, oder eigentlich im Sinne Pauli, welches allein er nur noch führen könne; und daß er dieses Gedankens nicht vergessen habe, ersieht man deutlich genug aus dem was nachfolgt. Den Beweis selbst aber giebt er nicht, sey es daß er im Forteilen zu den Folgerungen desselben wirklich vergesse, oder daß er ihn nicht für nöthig halte, weil er voraussetze daß Niemand daran zweifeln könne, der nur wisse — was jeder Christ wissen solle —, welche Bedeutung der Tod Christi in Bezug auf die Sünde habe. Vielmehr geht er schon hier zu einer Folgerung über, und zwar, da der zweite Theil des V. ἵνα — περιπατήσωμεν gewiß nicht beiläufig angehängt, sondern für ihn Hauptsache ist, so, daß wir nicht sowohl im grammatischen Hauptsatze συνετάφημεν κ. τ. λ., als vielmehr in diesem Zweckſatze die eigentliche Folgerung zu suchen haben. Wir sind also mit ihm begraben durch die Taufe in seinen Tod. Die Worte εἰς τὸν θάνατον sind von vielen Aelteren,

*) Im Vorbeigehn will ich doch nicht unbemerkt lassen, daß P. wohl auch sonst bei dem Ausdruck βαπτ. εἰς χ. die Bedeutung von εἰς, in, festgehalten haben könnte, wiefern ja doch ein Jeder der εἰς χ. getauft ist, von da an ἐν χριστῷ, die Taufe mithin ihrer Wirkung nach ein βαπτισθῆναι εἰς τὸ εἶναι ἐν χρ. ist.

neuſtens von Meyer*) mit dem Verbo verbunden worden, was aber Theils der Zuſammenhang mit V. 3. nicht geſtattet, Theils, wie Fritzſche mit Recht bemerkt, einen ſonderbaren Begriff (βάπτειν εἰς τὸν θάν.) ausgeben würde; was aber die Wiederholung des Art. anlangt, welche Meyer fordert, ſo erſcheint dieſelbe nicht als nöthig, da nicht ſowohl durch εἰς τ. θάν. angezeigt werden ſoll, welches βάπτισμα unter mehreren gemeint ſey, als vielmehr τὸ β. εἰς τ. θ. in einen einzigen Begriff zu verknüpfen iſt. Der Gedanke iſt alſo dieſer: durch die Taufe in den Tod d. h. wiefern die Taufe eine Verſenkung in den Tod iſt, ſind wir mit Chriſto begraben. Es kann uns ſcheinen als ſey die Erwähnung des Begrabenſeyns überflüſſig, und genüge des Todes und der Auferſtehung — im Folg. — zu gedenken, allein Theils hatte das Untertauchen des Täuflings mit dem Begraben eines Todten zu viele Aehnlichkeit, als daß der Ap., einmal in der Allegorie begriffen, nicht auch dieſe hätte benutzen ſollen, Theils mochte es für ihn eine Wichtigkeit haben, den in Chriſti Gemeinſchaft Eingetretenen alle Stadien mit ihm durchgehend zu denken, damit dem Tode und dem Leben ſein volles Recht widerführe, der neue Menſch vollkommen reif zur Auferſtehung mit ſeinem Herrn erſchiene, nicht nur geſtorben, ſondern auch begraben. Ehe wir nun zum zweiten Theil des V. übergehn, nur noch ein Wort in Bezug auf die Frage, ob der bis hierher geführte Beweis, daß der Chriſt in Bezug auf die Sünde geſtorben ſey, als richtig gelten dürfe? Abſolute Richtigkeit läßt ſich darum nicht fordern, weil nur von einer ſymboliſchen Handlung die Rede iſt, aus deren Deutung dieſe Betrachtung des Chriſten fließen ſoll. Aber geſtehn wird man müſſen, daß wenn die Taufe die Bedeutung habe, welche P. in ſie hineinlege, wenn ſie ein Bild des Todes ſey, und den Chriſten in — geiſtige — Gemeinſchaft des Todes Chriſti einführe, man allerdings wohl an den Getauften die Zumuthung richten konnte, da er mit eigenem Bewußtſeyn den Akt der Taufe an ſich geſchehn laſſen, alſo den in ihr liegenden Sinn für ſeine Ueberzeugung erklärt hatte, dieſe Ueberzeugung nun wirklich zu haben und zu üben, ſich alſo ſo wie jener Akt es mit ſich brächte, zu betrachten. Es fragt ſich alſo nur noch, ob die Taufe die Bedeutung hatte die ihr P. beilegt? Ihm ſelbſt ſcheint ſie bleibend geweſen zu ſeyn, da er auch Kol. II, 11 f. dieſelbe vorträgt, und andere Stellen wenigſtens nicht ſtreiten. Chriſtus freilich ſcheint hieran nicht gedacht zu haben, wiefern aber er über die Bedeutung des Symbols keine Erklärung abgegeben hatte, mußte

*) Fritzſche urtheilte im Sendſchr. an Tholuck S. 31. noch eben ſo, hat ſich aber im Comm. der andern Anſicht zugewandt.

es auch Andern nach ihm freistehn eine solche aufzusuchen, sobald nur diese dem Geiste seiner Lehre und Anstalt nicht entgegen war. Das ist aber diese Ansicht von der Taufe sicher nicht; denn die Gesinnung welche hier der Apostel an dieselbe knüpft, und um ihretwillen fordert, die soll allerdings ein Jeder haben, welcher des Christennamens theilhaft seyn will.

Im zweiten Theile des Verses wendet sich P. zur Angabe des Zweckes für welchen das Symbol des Todes und Begrabens an den Gläubigen vollzogen werde. Sie sterben nicht um fortan tod zu bleiben, werden nicht begraben um im Grabe zu bleiben; was nur eine halbe Gemeinschaft Christi wäre, sondern um eben so wie er wieder aufzustehn und in ein neues Leben einzutreten, wodurch erst die Gemeinschaft vollendet wird. Um auf diese hinzudeuten, nicht nur der einfache Zwecksatz, sondern die Zerfällung desselben in Vordersatz und Nachsatz. Im Vordersatze wird die Auferstehung Christi als διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς geschehn dargestellt, durch die Herrlichkeit des Vaters, d. h. durch seine Allmacht, indem der allgemeine Begriff der δόξα auch die δύναμις, durch welche die δόξα sich offenbart, mit einschließt *). Es ist bekannt, daß Christi Auferstehung im N. T. als Werk Gottes, seines Vaters, dargestellt zu werden pflegt; P. weiß von nichts anderem, als daß Gott Jesum auferweckt habe (IV, 24. VIII, 11. X, 9. 1 Kor. VI, 14. XV, 15. 2 Kor. IV, 14. Gal. I, 1. Eph. I, 20. II, 5 f. Kol. II, 12. 1 Thess. I, 10.), und Christus nach dem Tode lebe durch die Macht des Vaters (2 Kor. XIII, 4.). Doch hat die dogmatische Ansicht von der Person Christi hier einige falsche Auslegungen zuwege gebracht, nicht nur bei den Vätern, welche seine eigene Majestät, den Abglanz der väterlichen, dabei denken wollen, sondern auch noch bei Neuern; so wollen Beza, Piſc., Par., Erneſti in gloriam patris erklären, als stände διὰ für εἰς. Eben dahin kommt Carpzov, ob er gleich sagt in gloria, und διὰ für ἐν gesetzt nimmt, da er doch erklärt: ut nova in vita gloriam dei patris illustrem reddat. Nie aber wird zugegeben werden können, daß διὰ solche Bedeutungen habe. Andere nehmen die Präp. richtig, erklären aber die δ. τοῦ πατρὸς als eine vom Vater empfangene; so Ch. Schmidt. — Im Nachsatze ist περιπατεῖν, wie das hebr. הלך wo es tropisch zu fassen ist,

*) Damit soll nicht gesagt seyn daß δόξα hier oder irgend sonst wo Macht bedeute, was mit Recht von Fritzsche bestritten wird, sondern das ist meine Ansicht, daß P. hier das umfassendere Wort gebrauche, während doch, wenn man auf das wahre Sachverhältniß sehe, nur die eine in der gesammten δόξα enthaltene Eigenschaft der Allmacht gemeint seyn und verstanden werden könne.

kein bloßes Seyn, sondern immer eine Handlungsweise oder Art des Lebens, gut oder schlecht; nur 2 Kor. X, 3. scheint davon eine Ausnahme zu machen, die aber auch bei näherer Betrachtung schwindet, vgl. m. Comm. — Καινότης ζωῆς, Neuheit des Lebens. Die Erklärung, es stehe für ζωὴ καινή, ist insofern nicht unrichtig, als P. dies wirklich hätte sagen können, und wir am leichtesten durch: neues Leben übersetzen. Aber ein Unterschied ist doch. Da es ihm nehmlich hier darauf ankommt, die neue Beschaffenheit bemerklich zu machen, welche das Leben annehmen müsse, in dem wir hinfort wandeln sollen, so setzt er mit Absicht nicht ζ. καινή, wodurch dies nicht so hervorstechend ausgedrückt würde, sondern καινότης ζ., was diese Wirkung hat. Wir könnten sagen: ein Leben von ganz neuer Beschaffenheit *). Da er nun dies als Zweck angiebt, um deß willen die Gläubigen mit Christus sterben, auch der ganze Zusammenhang nichts anders leidet als einen bildlichen Verstand, nehmlich von besserer, umgewandelter Einrichtung dieses Lebens, so nehmen wir mit der Gesammtheit der neuern und der meisten älteren Erklärer die Worte von einer solchen an. Des Ap. Sinn ist also: Das sey der Zweck, um deß willen der Christ in der Taufe mit Christo sterbe und begraben werde, damit sein Leben — das bisher unsittlich war — eben so eine neue Beschaffenheit annehme (im Geistigen) wie das Leben Christi (im Physischen) durch seine Auferstehung. Diese neue Beschaffenheit aber kann nur eine sittliche seyn; also wer nicht dem Zwecke für welchen er getauft ist, überhaupt also das Christenthum angenommen hat, entgegen handeln will, der — darf nicht mehr der Sünde leben sondern — muß einen ganz neuen, sittlichen Lebenslauf beginnen.

V. 5. Σύμφυτος, mit geboren, zusammengewachsen. Aus jener Bedeutung entspringen die der Verwandtschaft, Verwandtschaftsähnlichkeit, und wie das Mitgeborene als Eigenschaft etwas angebornes ist, des Angeboren-seyns; aus dieser die der engen, innigen, unlösbaren Verbundenheit. Construirt wird das Wort mit Dativ und Genitiv, wie auch andere mit σὺν zusammengesetzte. An unsrer Stelle steht der Dativ τῷ ὁμοιώματι dabei, und einige Aeltere, neuerlich Tholuck, Reiche, Olsh., Meyer, haben ihn mit dem Adj. verbunden gefaßt. Dann bedeutet σύμφ. γεγόν. τῷ ὁμ. τ. θαν. αὐτοῦ eig. wir sind zusammen gewachsen mit der Aehnlichkeit seines Todes, und davon

*) So dem Wesen nach die neusten Ausll. mit Ausnahme Reiche's, welcher der alten Erklärungsweise (per hebr.) treu geblieben ist. Fritzsche: hanc ille loquendi modus rationem habet, ut rei praedicatum maxime spectandum esse indicaturus de rei praedicato (h. l. de novitate vitae) potius, quam de re, cui aliquod praedicatum competat (h. l. de nova vita) loquaris.

ist der Sinn: wir sind (durch die Taufe) in Verbindung eingetreten mit der Aehnl. s. T., eine figürliche — poetische — Darstellung des Gedankens: wir sind dadurch daß wir gleich ihm gestorben sind, in eine enge, innige Verbindung mit ihm eingetreten *). Gegen diesen Sinn ist schlechterdings nichts einzuwenden, P. denkt eine Verbindung mit Christo, gewirkt durch Aehnlichkeit des Sterbens mit ihm, und fortwirkend zur Gemeinschaft des Auferstehns; die Construktion ist die einfachste und natürlichste. Dennoch haben nicht nur die meisten Aelteren, sondern auch von den Neusten Benecke, Scholz, Glöckler, Stengel, Winzer, (Weihnachtsprogr. 1831.), Fritzsche — Köllner und de Wette entscheiden nicht —, den Dativ instrumental gefaßt, und einen andern, αὐτῷ, als den vom Adj. abhängigen hinzugedacht. Der Sinn wird nicht geändert, aber von Seiten der Sprache steht, wie ich immer noch (mit Meyer) urtheilen muß, das entgegen, daß P. wenn er so dachte, auch geschrieben haben würde: σύμφ. γεγ. αὐτῷ τῷ ὁμ. τ. θανάτου ohne αὐτοῦ, indem er nur so verständlich und richtig schrieb. Ich kann mich nicht überzeugen daß Er jenes αὐτῷ auslassen, wir den Dativ welcher vorhanden ist, und mit den Adj. verbunden werden kann, davon trennen, und einen andern, der weder ausgedrückt ist noch gut fehlen kann, hereindenken dürfen. Wäre im Sinne eine Nöthigung gegeben, so müßte man sich dazu verstehn; da dies nicht der Fall ist, kann es nicht geschehn. Setzt man entgegen daß wenn hier τῷ ὁμ. von σύμφ. abhängig sey, im Nachsatze entweder τῷ (ὁμοιώματι) τῆς ἀναστ. oder τῇ ἀναστάσει stehn müsse, so erwiedere ich daß jenes nicht nothwendig, ja nicht einmal ganz im Sinne des Ap. sey, welcher sagen wollte, daß da wir auf ähnliche Weise mit ihm gestorben seyen, wir nun gewiß auch mit ihm auferstehen werden; nur der Begriff der ἀνάστασις, nicht der des ὁμοίωμα war wesentlich für ihn. Was aber die Vertauschung des Casus anlangt, welche bei unsrer Erklärung angenommen werden muß **), so ist dieselbe nichts unmögliches, da 1) das Wort auch den Genit. regiert, 2) Wechsel der Construktion selbst bei den besten Schriftst. und dicht nach einander nichts weniger als selten ist, endlich aber 3) an unsrer Stelle eine besondere Veranlassung dazu darin lag,

*) Dabei soll aber die Vorstellung eines Eingepfropftseyns, welche Calvin, Klee, A. hier gesucht haben, ein so schönes Bild sie geben möge, dennoch, da sie nicht im Worte selbst gegeben ist, nicht aufgenommen werden.

**) Nie nehmlich werde ich mich dazu verstehn können, Trotz dem Mangel des Artikels τῷ vor τῆς ἀν. den Dativ τῷ ὁμοιώμ. hinzuzudenken, so groß auch die Menge derer ist, welche daran keinen Anstoß nehmen, worunter sich selbst Fritzsche findet.

daß eben das Wort, welchem die ἀνάστ. entgegen steht, im Genit. voranging. Darum halte ich noch immer an der früher behaupteten Construktionsart fest. Nun sagt P.: wenn wir in Verbindung mit dem Tode Christi eingetreten sind — wie V. 2—4. gezeigt ist, also jetzt als wirklich vorausgesetzt wird — so werden wir auch in Verbindung mit seiner Auferstehung seyn, werden auch an dieser Theil nehmen. Von was für einer Auferstehung hier gesprochen werde, hätte nie bezweifelt werden sollen, da der ganze Zusammenhang der Stelle unleugbar dafür zeugt, es könne nur die gemeint seyn, welche zur καινότης ζωῆς einführt. Nun ist diese keine physische, sondern bloß eine geistige und sittliche, also kann auch unsre Auferstehung nur eine solche seyn, und es ist eben so unrichtig, mit Einigen beide zugleich, als mit Andern allein die physische zu denken. Das Futur ἐσόμεθα wird verschieden gefaßt, als Andeutung des Schlusses (Semler u. A.), des Sollens oder Müssens, also imperativisch (Reiche u. A.), des Wollens (Fritzsche) u. s. f. Mir scheint als verkenne man bei allen diesen Deutungen die Eigenthümlichkeit der Argumentationsart, deren sich der Ap. hier bedient. Allerdings nehmlich ist sein Zweck in der ganzen Stelle, die Nothwendigkeit einer sittlichen Lebenserneuerung für den Christen darzuthun, allein er thut das so daß er dieselbe nicht als eine moralische, ein Sollen und Müssen, sondern als eine physische darstellt. Nachdem er einmal den Gedanken ausgesprochen, der Gläubige sey gestorben in Bezug auf die Sünde, betrachtet er ihn jetzt immer von diesem Gesichtspunkte aus, spricht nirgends von dem was er thun soll, sondern allein von dem was aus diesem seinem Zustande sich nothwendig und von selbst ergiebt. Durch die Taufe ist der Mensch mit Christus Eins geworden, verwachsen mit ihm in ein einziges Wesen, nun kann es gar nicht mehr anders seyn, er muß alle Stadien des Seyns mit ihm durchlaufen, ist er mit ihm gestorben, so steht er auch wieder auf mit ihm. Nun hat unser V. unstreitig den Zweck, den letzten Theil von V. 4. zu begründen, er sagt so viel als: das versteht sich von selbst und kann nicht unterbleiben, daß wir, mit ihm gestorben, auch mit ihm auferstehn, nun aber ist Christi Leben nach der Auferstehung ein neues, also muß auch das unsrige nach der unsrigen ein solches seyn; und diese Gewißheit, dieses Begründetseyn der Folge in der Bedingung, wie in Naturnothwendigkeit, soll wie mir scheint durch das Futur eben so ausgedrückt werden, wie auch in unsrer Sprache dasselbe Tempus dem gleichen Zwecke dient. Eben daher rührt auch die Part. ἀλλά, mit der der Nachsatz anfängt. Erklärung durch ein zu ergänzendes οὐ μόνον (Reiche) ist unstatthaft; eben so wenig kann der Gebrauch im Nachsatze concessiver Vordersätze

hier verglichen werden, weil ein solches Verhältniß nicht Statt findet; wohl aber ist bekannt daß die Part. in lebhafter Rede oft erscheint, wo an ein adversatives Verhältniß nicht gedacht werden kann, bald ermunternd, bald dem raschen Uebergange zu etwas verschiedenem dienend; und so halte ich es für das richtigste, es hier so zu verstehn, wie wenn wir sagen: nun so werden wir ja auch u. s. w. Aehnlich viele Ausleger. Aber auch (Fritzsche) würde ich im Nachsatze nicht denken können.

V. 6. Durch das Particip. γινώσκοντες schließt sich das Folg. eng an das ἐσόμεθα des vor. V. an; es fragt sich wie es sich dazu verhalte? Caussalverhältniß kann nicht Statt finden, denn nicht darum werden wir Theilnehmer an Christi Auferstehung, weil wir erkennen was nun folgt; eher würde sich ein hypothetischer Zusammenhang denken lassen: wenn oder wiefern wir erkennen; aber dann müßte P. von der Art der Argumentation die er hier, wie schon bemerkt, beobachtet, ganz abweichen, was wenigstens nicht wahrscheinlich ist. Betrachten wir aber den ganzen bis V. 10. fortlaufenden Gedankengang, so werden wir gewahr daß er hier nichts anders giebt als eine weitere Entwickelung des V. 5. Gesagten für den Verstand, hergeleitet aus dem Begriffe des Gestorbenseyns; dies wird uns bewegen anzunehmen, P. verbinde zwar, wie er gern thut, durch das Particip, das wahre Verhältniß aber sey doch nur das des Beweises zur aufgestellten Thesis, also, wie auch Reiche, de Wette, A. geurtheilt, = γινώσκομεν γάρ. Fritzsche setzt das Part. = καὶ τοῦτο γινωσόμεθα, Andre anders. Wenn nun Köllner urtheilt, er gehe vom Symbol der Taufe über zu dem der Kreuzigung, so ist er insofern im Irrthum, als ja auch im Bisherigen der Hauptbegriff aus dem er seine Sätze herleitete nicht der der Taufe sondern der des Gestorbenseyns mit Christo war, zu dessen Anregung ihm das Symbol der Taufe dienen mußte, dieser aber auch im Folg. das Ganze der Entwickelung trägt. Der παλαιὸς ἄνθρωπος wird aus Eph. IV, 22. Kol. III, 9., vollkommen deutlich. Es ist die alte, angeborne, im Leben ehedem ausgeübte, der Bekehrung zum Christenthume vorgängige Gesinnung. Die von den gelehrten Auslegern gemachten Bemerkungen, daß ähnliche Bezeichnungen auch bei den Talmudisten vorkommen, sind mit Danke anzunehmen, ohne deßhalb gerade zu meinen, daß großer Gewinn aus dieser Kenntniß hervorgehe, da auch ohne dies die Vorstellung recht nahe lag. An den angeführten Stellen fordert der Apostel Ausziehung des alten Menschen, hier behauptet er dessen Kreuzigung: συνεσταυρώθη, und zwar zugleich mit Christus. Beides sind Bilder der völligen Vernichtung jener Gesinnung, damit sie fortan im Menschen zu seyn aufhöre, nur dadurch unterschie-

den, daß dort von des Menschen eigner Freiheit gefordert wird, was hier ohne Rücksicht auf diese als mit ihm geschehn erscheint; hier wird das Bild durch das Vorhergegangene hervorgerufen, und anstatt des allgemeinern: Tödten, das speciellere Wort gesetzt, weil der mit dem der alte Mensch sterben soll, Christus, am Kreuze getödtet worden war. Weiter scheint mir Paulus nichts damit gewollt zu haben, auch die neusten Ausll. theilen diese Ansicht; und wenn man Tholuck's u. A. Anmerkungen zu dieser Stelle liest, so kann man sich nicht erwehren zu fragen, was wohl P. denken würde, wenn er wüßte was man ihn alles sagen läßt? Wenn übrigens an jenen Stellen die Ablegung des alten Menschen von den Christen gefordert wird, hier als geschehn, und wie von außen her gewirkt erscheint, so hat man hierin keinen Widerspruch zu suchen, indem die Verschiedenheit Theils im Zweck beider Stellen, Theils in dem Standpunkte liegt, den der Ap. jedesmal einnimmt. Dort Ermahnung, von der Betrachtung des Wirklichen, hier Darstellung vom Gesichtspunkte des Idealen aus. ἵνα — ἁμαρτίας. Der Zweck, um deß willen die Kreuzigung des alten Menschen geschehn ist. Der Ausdruck τὸ σῶμα τῆς ἁμ. ist sehr verschieden verstanden worden. Viele alte und manche neuere Ausll. nahmen ihn für bloße Bezeichnung der Sünde selbst, entweder so daß σῶμα nur das Ganze oder die Masse bedeutete, ohne daß der Ap. etwas besonderes dadurch andeuten wollte, oder daß sie das Bild des Leibes weiter ausführten, die einzelen Sünden als Glieder dieses Leibes, als Wirkungen der allgemeinen Sünde u. s. w. dachten (Orig. *), Chrys., Ambr., Lap., Calv., Piſc., Par., Grot., Calov., Schöttg. u. v. A.) **). In der neuern Zeit haben sich nur noch vornehmlich zwei Vorstellungen erhalten, die eine, welche den Ausdruck für ein bloßes Bild hält, die Sünde nur darum mit einem Leibe angethan, damit eine Kreuzigung derselben gedacht werden könne (Heumann, Flatt, Benecke, Reiche, Olshauſen, A.), die andere, welche τὸ σῶμα vom wirklichen Leibe des Menschen, dem Sitze der Sünde, gedeutet hat (Bengel, Scholz, Köllner, de Wette, Meyer, Fritzsche.). Gegen jene ist einzuwenden, daß es eines solchen Bildes nicht bedurfte, da der Gekreuzigte nicht die Sünde ist, sondern der alte Mensch, daß P. die Sünde zwar zu personificiren pflege, aber nie als ein selbstständig kör-

*) Dieser indeß hat neben der Erkl. vom Leibe mit seinen Gliedern noch eine andere, von dem in Sünden empfangenen und daher von Geburt an mit Sünde — die in der Taufe abgewaschen werde — behafteten Leibe.

**) Da diese Erklärungen längst als unrichtig anerkannt sind, habe ich ihre genauere Anführung als unnöthige Weitläufigkeit herbeiführend unterlassen.

perliches Wesen, und daß der Zusammenhang, namentlich V. 12., eine solche Deutung in keiner Weise begünstige. Für die zweite spricht, daß P. unleugbar *) den Leib als den Sitz der Sünde denkt, und daher auch in Ermahnungen Ertödtung des Leibes und der Glieder fordert (VIII, 13. VII, 23 f. Kol. III, 5. II, 11.) **), daß die ganze allegorische Darstellung dieser Stelle, sowohl die Versenkung des Leibes in der Taufe als Bild der Tödtung, als die Vorstellung der Kreuzigung mit Christo, ihn darauf führen mußte, als das Getödtete den Leib des Gläubigen zu denken, und endlich daß V. 12. in der aus dem Vorherg. gezogenen Ermahnung das σῶμα wiederkehrt, welches dort doch nur den wirklichen Leib des Menschen bezeichnen kann. Der Genit. kann entweder (mit Meyer, Fritzsche) als Genit. poss. — der der Sünde als Princip angehörige Leib —, oder als Gen. der wirk. Urs. — der die Sünde als That erzeugende Leib — gefaßt werden. Ich glaubte früher die letztere Auffassung behaupten zu müssen, jetzt aber urtheile ich, der Ap. würde dann nicht σῶμα sondern σὰρξ geschrieben haben, und auch VII, 24. wird sich σῶμα τοῦ θανάτου als Gen. poss. deuten lassen; daher ich mich nicht bedenke zu der ersteren überzutreten ***). καταργεῖν braucht nicht als vernichten, zerstören, gefaßt zu werden, da das Verbum die allgemeinere Deutung: seiner Kraft oder Macht berauben, duldet, und es erscheint passender daß P. sage, der alte Mensch sey darum mit Christo gekreuzigt worden, damit der Sündenleib seiner Macht beraubt würde, als: damit er getödtet, vernichtet würde. Die Worte τοῦ — τῇ ἁμαρτίᾳ bezeichnen den Zweck von diesem Erfolge, also den höhern Zweck, die Befreiung vom Dienst der Sünde. Die Sünde ist auch hier nicht Handlung, sondern dasjenige in

*) Reiche und Olsh. leugnen dies freilich, aber irrthümlich, und aus Gründen des eigenen Systems.

**) Auch die Stelle VII, 18. wo er die Sünde in die σὰρξ verlegt, gehört hierher, obwohl im Uebrigen zuzugeben, daß σῶμα und σὰρξ nicht gleiche Begriffe bezeichnen.

***) Reiche's Gründe gegen die hier gegebne Auslegung sind: a) die Dunkelheit des bloßen Genitivs — sie findet nicht Statt wenn man ihn possessiv faßt —; b) die Nothwendigkeit in diesem Falle καταργεῖν von wirklicher Tödtung zu verstehn — kann nicht zugestanden werden, da sie in Nichts begründet ist —; c) die Zwecklosigkeit der Bezeichnung des Körpers als Sitzes der Sünde an dieser Stelle — wie möchte es zwecklos seyn, da P. 1) darauf hinarbeitet, den Lesern zu zeigen daß sie als Gläubige von der Sünde frei sind, diese Freiheit aber für ihn nicht existirt, solange das σῶμα und die σὰρξ ihn der Sünde unterwerfen, und 2) in solchen Bildern sich bewegt, welche bei seiner Ansicht vom Sitze der Sünde ihn fast zwangen eben seine Vernichtung für wirklich geschehn zu erklären? — d) Die Unrichtigkeit der Ansicht daß P. die Sünde im Körper wohnend denke — offenbar ungültig (s. oben) —.

uns, was uns zum unsittlichen Handeln reizt und drängt, aufgefaßt als etwas von unserm eigentlichen Wesen geschiedenes, die Sünde als Princip, personificirt als eine Gebieterin. Bei δουλεύειν hat man sich zu hüten, daß man in dem Worte nicht zuviel, nicht eine Erklärung des Apostels finden wolle, daß der Zustand des Sünders eine Knechtschaft sey. Er könnte dies sagen; aber da auch δοῦλος θεοῦ und δουλεύειν θεῷ gesagt wird, so liegt in dem Worte nur der Begriff der Hingegebenheit, ohne Beimischung der Nebenvorstellung des Unwürdigen der Sklaverei. Uebrigens ist unsere Stelle zu beachten, weil sie uns zeigt, wie auch für Paulus der sittliche Zweck des Erlösungswerkes Christi über allen anderen Zwecken stehe, und wie, spricht er auch nothwendig immer zuerst von diesem, weil ohne dasselbe seiner Ueberzeugung nach der Mensch nicht besser werden kann, auch eine Gewinnung der göttlichen Gnade durch eigenes Wirken unmöglich ist, er dennoch nie vergesse, zu welchem Ziele uns die Wohlthat führen solle, welche Gott in Christo Allen erwiesen habe. Noch Eine Bemerkung drängt sich auf. Es scheint nehmlich, als stelle der Ap. die Gewalt des σῶμα, uns zur Sünde zu bringen, nicht als eine absolute, sondern abhängig vom Leben des παλαιὸς ἄνθρωπος dar; woraus folgen würde, daß mit seinem Untergange auch jene Macht gebrochen wäre, für den Menschen also, dessen altes Wesen in der Taufe mit Christo gekreuzigt worden, diese Macht vernichtet, also auch die Dienstbarkeit der Sünde völlig aufgehoben sey. Aehnliches werden wir VII, 25. und an einigen Stellen des VIII. Kap. zu bemerken Gelegenheit finden.

V. 7. Zum richtigen Verstehn dieses Verses wird erfordert, daß man seinen Zusammenhang mit Vers 6. gehörig fasse. Hier ist der Gedanke ausgesprochen worden, daß durch die Kreuzigung des alten Menschen der Leib der Sünde außer Kraft gesetzt, die Dienstbarkeit der Sünde für uns aufgehoben sey. Diesem soll V. 7. zum Beweise dienen; schon darum also muß er allgemeiner seyn als V. 6., und da zum Subj. ὁ ἀποθανών keine Bestimmung weiter hinzugefügt ist, so ist dieses, also auch der ganze Satz, in völliger Allgemeinheit zu fassen, und alle Auslegungen welche dies nicht thun, sondern zum Subjekt etwas hinzudenken, sind als willkührlich und falsch anzusehn. Paulus spricht einen allgemeinen Satz aus über Jeden, der gestorben sey, den Obersatz des Schlusses welcher Vers 6. ausgesprochen war. Untersatz ist, eben dorther zu entlehnen: Durch die Taufe sind wir mit Christo gestorben. Daraus folgt nun auch, daß das Prädikat des Obersatzes mit dem Prädikat des Schlußsatzes: wir sind der Sünde nicht mehr unterworfen, wesentlich einerlei seyn, also der Sinn der Worte δεδικαίωται ἀπὸ

τ. ἁμ. seinem wesentlichen Inhalte nach Jenes bedeuten müsse. Nichts würde daher passender seyn als der Satz: ἠλευθέρωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, den wir auch V. 18. 22. wirklich auf die Gläubigen angewendet finden. Dennoch bedeutet δικαιοῦν nicht befreien, wofür die Ausll. fast sämmtlich es genommen haben. Zwar wird der welcher δικαιοῦται, wirklich von Etwas befreit, aber nicht von einem Gebieter, als welcher die Sünde hier allenthalben gedacht werden muß, sondern von einer Schuld, so daß er aufhört ἄδικος (nicht δοῦλος) zu seyn und dafür zu gelten, und in die Stellung des δίκαιος (nicht ἐλεύθερος) eintritt; daher auch, wenn manche Ausll. „absolvere" und „lossprechen" setzen, sie durch diese Wörter von weiterer Bedeutung die Schwierigkeit mehr bemänteln als aufheben. Auch an den Stellen Sir. XXVI, 29. Apg. XIII, 38. 39. ist δικαιοῦσθαι nicht befreien schlechthin, sondern von Schuld befreien *). Entweder also wir müssen annehmen, unser Ap. habe das im Begriffe des δικαιοῦν unaustilgbar liegende Element schlechthin übersehn — was ich kaum für möglich halte, da das Wort immer auf δίκαιος hinweist —, und wirklich δικ. für ἐλευθεροῦν gebraucht, oder da gerade dieses Wort in seinem System eine so bestimmte und für ihn so wichtige Bedeutung hat, er habe zwar an Befreiung von der Macht der Sünde gedacht, wie er thun mußte, aber diese doch in irgend einer Beziehung zur δικαίωσις aufgefaßt, welche von uns dann freilich — entblößt von Fingerzeigen dazu wie wir sind — kaum möchte sicher bestimmt werden können. Das Natürlichste scheint, mit Reiche u. A. an den gemeinen Satz zu denken, daß der Todte nicht mehr sündige. Sündigt er nicht, so ist er — wenigstens in Bezug auf die Zeit nach dem Tode (für die ihm vorhergehende aber hat Christus mit dem seinigen gebüßt) — δίκαιος, hat also Christus die frühere Schuld gebüßt, und ist der Gläubige, indem er in Christi Gemeinschaft eintrat, mit ihm gestorben, so ist er fortan ganz gerecht und schuldlos. Nothwendig war diese Herbeiziehung des Rechtfertigungsbegriffes nicht, aber daß P.

*) Hieraus folgt daß ich die in der ersten Ausg. aufgestellte Behauptung, δικαιοῦν bedeute nicht befreien, nicht zurücknehmen kann. Aber die dort von mir versuchte Deutung des Ausdrucks von einer wirklichen Lösung von der Sündenschuld, welche durch den Tod für den Christen erfolgt sey, muß darum aufgegeben werden, weil dabei 1) der Ap. die ἁμαρτία hier als Schuld gedacht haben müßte, während sie sonst in diesem Abschnitte immer als Herrin dargestellt wird, und wir nicht berechtigt sind ihm eine solche Begriffsverwechselung aufzubürden, 2) aber er den Satz: durch den Tod werde der Mensch von der Sündenschuld befreit, in der That nicht aussprechen konnte, indem, wie Fritzsche mit Recht bemerkt hat, er auch jenseit des Todes noch Strafe für den Sünder erwartete.

bei der Wichtigkeit welche die Sache für ihn hat, sie zweckmäßig finden konnte, ist am Ende zuzugeben.

V. 8 f. Die mit V. 6. begonnene Entwickelung wird weiter fortgeführt, eine Fortführung von welcher δὲ das Zeichen ist. Bisher nehmlich ist erst der erste Theil des in Bezug auf V. 5. zu gebenden Beweises ausgeführt, der Ap. hat erst gezeigt daß im Gläubigen der alte Mensch gekreuzigt, also getödtet, und hierdurch die Befreiung von der Herrschaft der Sünde, ohne welche ein neues, geistig sittliches Leben gar nicht möglich ist, vermittelt sey; nun ist noch übrig daß er zeige, wir haben genügenden Grund zu der Erwartung, es werde nun auch wirklich ein neues, besseres Leben für uns eintreten, diesen Grund aber findet er in der Gemeinschaft mit Christo, welche nicht nur eine Gemeinschaft des Todes, sondern auch des Lebens sey. Geht man von der Vorstellung aus, daß er hier gegen Solche streite, welche auf die Lehre vom Ueberwiegen der Gnade über die Sünde die Folgerung bauen, der Gläubige dürfe der Sünde zugethan bleiben, so kann dies freilich auffallen; aber diese Vorstellung ist nicht richtig. Zwar hat er V. 1. eine solche Folgerung aufgestellt, und V. 2. beantwortet; seitdem aber hat er den polemischen Zweck ganz aufgegeben, und sein einziges Streben ist gewesen seinen Lesern, die er in einer solchen Meinung nicht befangen glaubt, klar zu machen, wie das Wesen des Christen vermöge der Gemeinschaft mit Christo, in welche er durch die Taufe eingetreten sey, nicht etwa nur ein Beharren in der Sünde nicht gestatte, sondern vielmehr ein solches sey, für welches die Sünde aller Macht beraubt, die Sittlichkeit das einzig mögliche Leben sey, und je weiter er sich von V. 1. entfernt, desto mehr verschwindet die Rücksicht auf jene falsche Folgerung, desto vollständiger beschäftigt er sich damit, seine Leser von dieser Stellung des wahren Gläubigen gegen die Sünde und die Sittlichkeit zu überzeugen. Sind wir aber mit Christo gestorben, sagt er, so sind wir überzeugt (πιστεύομεν, nicht meinen, dafür halten, sondern seiner Sache gewiß seyn, s. zu I, 17.) daß wir auch mit ihm leben werden. Hier hat nun eine Menge von alten und neuen Ausll. (Orig., Chrys., Theod., Grot., Heum., Seml., Flatt, Reiche, A.) den Ausdruck der Hoffnung des ewigen und seligen Lebens, dessen Y. warte, finden zu müssen geglaubt, vornehmlich auf das πιστεύειν und das Futur, dann aber auch auf V. 9. gestützt. Aber erstlich geht aus diesen Momenten keine Nöthigung der Art hervor, aus πιστ. nicht, sobald man nur das festhält, was so eben über die Tendenz des Ap. bei der ganzen Stelle bemerkt worden ist, aus dem Futur nicht, weil dann auch V. 5. der gleiche Fall seyn würde, wo doch an eine andere als

die Auferstehung zum neuen Geistesleben nicht gedacht werden kann; aus V. 9. nicht, weil das dort Gesagte auch bei der bloß moralischen Auffassung eine gute Deutung gestattet, wie sich zeigen wird. Zweitens erlaubt der Zusammenhang eine solche Erklärung nicht. Denn a) ist der Zweck des ganzen Abschnitts V. 1—14. nicht, die Leser von der Hoffnung zu überzeugen, die sie haben für die Ewigkeit, sondern zum klaren Bewußtseyn der Nothwendigkeit eines sittlichen Lebens für den Christen zu bringen, und einmalige Hinweisung auf jene Hoffnung würde ein Abspringen von seinem Gegenstande seyn, das wir dem Ap. nicht eher Schuld geben können, als bis kein anderer Weg der Deutung übrig ist, so daß auch wenn er es an andern Stellen wirklich thun sollte, ein Schluß von diesen auf die unsrige nicht eher gelten kann, als bis die Unmöglichkeit der mit dem Uebrigen harmonirenden Fassung erwiesen ist, woran hier sehr viel fehlt. b) Wenn es wahr ist daß wir hier noch in der Ausführung des V. 5. ausgesprochenen Satzes begriffen sind, so kann hier von keinem andern Leben die Rede seyn als dort; dort konnten wir nur das geistige anerkennen, also dürfen wir auch hier nur dieses suchen. c) Die Folgerung welche V. 11. aus dem Vorherg. gezogen wird, weiß nichts von Hoffnungen auf Jenseits hinaus, also ist nicht denkbar daß hier oder irgend wo zuvor dergleichen angeregt worden seyen. Daher werden wir auch die Ansicht derer welche hier das Geistige und das Leibliche, das sittlich neue und das selig ewige Leben zugleich entdecken wollten (Pareus, S. u. Ch. Schmidt, Tholuck, Klee, Scholz, Stengel, A.), nicht gut heißen können, sondern uns auch ferner noch denen anschließen, welche wie Beza, Balduin, Calov, Koppe, Köllner, Meyer, Fritzsche in unsern Worten nichts anders finden als die gewisse Ueberzeugung, daß der Gläubige, nachdem er mit Christus geistig in die Gemeinschaft des Todes eingetreten, und durch diesen Tod von der Sünde frei geworden (V. 6. 7.), eben so auch geistig in der Gemeinschaft Christi, und so wie Er fortan nur Gotte leben werde. Nur wenn Meyer u. A. hier ein Sollen ausgesprochen finden, müssen wir dies hier wie V. 5. ableugnen, überzeugt daß P. hier immer noch auf demselben idealen Standpunkte stehe, und nicht sowohl davon rede, was der Christ thun solle oder müsse, als was er in seiner Eigenschaft als mit Christus gestorben und auferstanden gar nicht anders könne, was er darum thue, weil er los von der Sünde und dem Sündenleibe, und zur Geistigkeit emporgehoben durch das Auferstehn mit Christo, nun endlich die Stellung erlangt habe, in welcher er das könne was er zuvor vergeblich wollte (VII, 15—25.). Diese für ihn höchst erfreuliche Gewißheit — auch seinen Lesern gleiche

Freude darüber zuzutrauen mahnte ihn christliche Liebe und Klugheit — gründet er (πιστεύομεν — εἰδότες, wir sind überzeugt, weil wir wissen) darauf daß Christus, von den Todten auferweckt, nicht mehr stirbt, der Tod keine Herrschaft mehr über ihn besitzt. Hier fragen wir zweierlei: 1) inwiefern hatte früher der Tod eine Herrschaft über ihn? 2) wie gründet sich auf diese Gewißheit die andere, daß der Gläubige geistig mit ihm leben werde? Auf die erste Frage ist, meine ich, zu antworten: An und für sich hätte der Tod keine Macht über ihn gehabt, denn der Tod ist nur der Sünde Sold, Christus aber war von der Sünde frei (2 Kor. V, 21.)*); aber Gott hatte ihn für uns zur Sünde gemacht, ihn zum Sühner für die sündige Menschheit hingestellt; darum hatte, bis dies Werk vollbracht war, der Tod als Lohn der Sünde allerdings Gewalt über ihn, die aber ein Ende nehmen mußte, sobald die Sünde gebüßt war. Ueber den zweiten Punkt erklärt sich P. freilich nicht, doch wenn wir bedenken wie die Gewißheit der Erlösung von der Sünde für ihn auf dem Glauben an seine Auferstehung ruht (1 Kor. XV, 13—18.), und wie er überhaupt das Leben Christi als ein Leben in der Herrschaft, als ein Walten zur Vollendung des göttlichen Erlösungswerkes denkt, und daher alles Gute von diesem seinem Leben herleitet, werden wir uns nicht wundern, daß er auch die Gewißheit, daß wer mit ihm in Gemeinschaft eingetreten sey, auch in Gemeinschaft des Lebens mit ihm stehn, auch durch seinen und seines Geistes Einfluß des neuen Lebens fähig seyn werde, eben darauf gründe, daß er einen Herrn hat, der seit seinem Auferstehn in unverlierbarem Besitze des Lebens steht.

V. 10. soll dazu dienen, das V. 9. über Christum Gesagte zu erweisen oder zu erklären. Ὃ γὰρ — ἐφάπαξ. Daß hier nach ἀπέθανε, nicht nach ἁμαρτίᾳ zu interpungiren sey, fällt in die Augen. Der Sinn ist: den Tod den er erduldet hat, den hat er τῇ ἁμαρτίᾳ erduldet, gerade wie Gal. II, 20. ὃ δὲ νῦν ζῶ, ἐν πίστει ζῶ**). Wenn es nun heißt: χ. τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέ-

*) Reiche leugnet daß nach P. die Erhabenheit Christi über den Tod in seiner Unsündlichkeit begründet sey, weil der Tod nicht bloß Sünder treffe; aber ich sehe nicht wie er das beweisen will, da P. den Tod schlechthin als Sündenlohn betrachtet, und nichts von einem Tode sagt, der andere als sündige Wesen treffe. Denn die vernunftlose Kreatur kann hier doch nicht in Anschlag gebracht werden.

**) So außer einigen Früheren neustens de Wette, Fritzsche. Dagegen sind Köllner, Reiche, Meyer, Winer (Gr. S. 143.), zu der ehedem gewöhnlichen Erklärung: quod attinet ad illud quod mortuus est, zurückgekehrt. Es ist hier nicht der Ort über diese Erklärungsart mancher Stellen bei Profanschriftstellern zu urtheilen (s. Fritzsche), aber einen Grund sich ihrer an dieser Stelle zu bedienen, kann ich weder im Sprachlichen derselben, noch — mit Meyer — im Sinne des Nachsatzes entdecken. Die neuerlich wieder

θανεν, so darf keine Frage darüber seyn daß P. diesen Ausdruck so wie das folgende ζῇ τῷ θεῷ nur darum gewählt habe, weil er ihn zu der Parallele brauchte, welche er zwischen Sterben und Leben Christi auf der einen, und der Gläubigen auf der andern Seite ziehen wollte, so daß wir gewiß seyn dürfen, ohne solchen Zweck hätte er sich ihrer nicht bedient. Eben deßhalb aber scheint es mir immer noch weit passender, dieselben, und namentlich das ἀποθανεῖν τῇ ἁμ., sterben in Bezug auf die Sünde, nicht allzustreng deuten zu wollen, sondern in der unbestimmten Allgemeinheit stehn zu lassen, welche der Dativ erlaubt; denn nur dadurch wird es möglich, ein solches „der Sünde sterben" eben sowohl von Christo als von den Gläubigen zu behaupten. In Bezug auf die Sünde ist Jener gestorben, sollen diese gestorben seyn; aber die Beziehungen selbst sind höchst verschieden, Christus starb um die Sünde der Welt zu büßen, oder die Macht der Sünde (als Prinzip) zu brechen, die Gläubigen sterben der Sünde, wiefern ihr altes Wesen getödtet, ihre sündliche Richtung und Neigung aufgehoben wird. Doch hat dieses Stehnbleiben bei der allgemeinen Fassung den Auslegern (mit Ausnahme von Köllner, de Wette und einigen Andern; Fritzsche erkennt die Unbestimmtheit des Ausdrucks an, giebt ihm aber doch bestimmte Deutung) nicht gefallen wollen, sie haben daher nach eignem Sinne ein Jeder, bestimmtere Erklärungen gegeben, von Büßung der Sündenschuld (Hunn., Par., Grot., Heum., Carpz., Koppe, Scholz), von Tilgung, Vernichtung der Sünde selbst (Chrys., Lap., Bengel, Böhme, Olsh.), oder zugleich von der einen und von der andern (Piſc., Flatt, Reiche), von Genugthuung die er dem Rechte der Sünde verliehn (Semler, Tholuck), von einem Absterben der Sünde (Glöckler), von Befreiung vom sündlichen Leibe (Schrader), vom Entsterben der Sünde, nehmlich der menschlichen, die nun keine Gewalt mehr über ihn haben könne (Meyer), u. s. f. Vieles davon ist wahr und mit dem Systeme des Ap. übereinstimmend, am meisten die Deutung von der Büßung der Sündenschuld, aber daß er selbst Etwas davon bestimmt gedacht, unmöglich zu erweisen. ἐφάπαξ das er hinzusetzt, enthält die Andeutung daß es genug sey mit dem einem Male, und daher auch kein zweites mehr erfolge. ὃ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ θεῷ, was er lebt, sein jetziges Leben nach der Auferstehung, das lebt er Gott. Auch dies τῷ θεῷ ζῇν ist sehr verschieden gedeutet worden, die caussale Fassung des

von Benecke (nach Hilarius, Balla), ergriffene Auffassung von ὃ als Subjekt — das von ihm, der Theil von ihm welcher gestorben ist, welcher lebt — ist im Zusammenhange der Rede auf keine Art begründet.

Dativs (durch Gottes Macht, Chryſ., Theoph., Bengel), würde für die Erweiſung des Satzes: er ſtirbt hinfort nicht mehr, ſehr brauchbar ſeyn, wenn ſie nur von Seiten der Sprache gerechtfertigt werden könnte; eine andere, er lebt bei Gott, in Vereinigung mit Gott (Calv., Scholz, Reiche, und dem Weſen nach auch Fritzſche*)), weiß ich ebenfalls im Dativ nicht zu finden; die natürlichſte, dem auch V. 11. 2 Kor. V, 15. Statt findenden Gebrauche angemeſſenſte Erklärung von ζῆν τινὶ bleibt immer die des Lebens für Jemand, in Förderung nicht der eigenen Zwecke, ſondern deſſen dem man lebt, und dieſe liegt in Piſc. und Par. ad gloriam dei, und iſt noch beſtimmter von Stengel, de Wette, Meyer ausgeſprochen. Daß Chriſtus auch in ſeinem Erdenleben für Gottes Zweck gelebt hat, würde mich davon nicht abſchrecken, denn dieſes wird ja nicht geleugnet, und kann dabei ſehr wohl beſtehn, nur daß der Ap. hier wo ſeines gegenwärtigen Lebens allein mit ſententiöſer Kürze zu erwähnen war, nicht eben Rückſicht darauf nahm. Aber freilich, wie daraus folgen möge, daß der Tod nun keine Macht mehr über ihn habe, will ſich nicht ſo leicht begreifen, indem wenn Gottes Zweck noch einmal fordern könnte, daß er ſich in den Tod hingäbe, er doch immer nochmals ſterben können müßte. Entweder alſo wir geben die Anſicht auf, daß dieſe Worte dem Beweiſe dienen, und erkennen in ihnen bloß den Gegenſatz, welcher die V. 11. nachfolgende Ermahnung vorbereiten ſollte, oder wir nehmen an daß P. den allgemeinen vieldeutigen Ausdruck: leben in Bezug auf Gott, auf irgend eine Weiſe ſo gedacht, daß er ihm als Argument für den V. 9. ausgeſprochenen Satz dienen könne. Jenes wäre das Leichteſte, wiefern doch wirklich in dem ἐφάπαξ ἀποθανεῖν τῇ ἁμ. der Grund weßhalb der Tod keine fernere Gewalt über Chriſtum hat, bereits enthalten iſt; dies das Erwünſchtere, damit der Gedanke nicht in Bezug auf das Vorhergegangene müſſig wäre. Unfähig aber ſeine wahre Meinung zu errathen, gebe ich nur folgende ziemlich allgemeine Andeutung: Einmal mußte Chr. ſterben in Bezug auf die Sünde, um deren Willen er die Sendung auf die Erde übernommen hatte; dies Eine Mal genügte, um die Anſprüche des Todes zu befriedigen, von der Seite alſo iſt kein Grund mehr zu wiederholtem Sterben; jetzt auferſtanden hat er mit der Sünde nichts mehr zu thun, ſein ganzes Leben ſteht in alleiniger Beziehung zu Gott,

*) Quam nunc vitam vivit, deo vivit, np. quum ejus vitae fructus ad deum pertineat. Nam quem aliquando homines convictorem habuerant et contubernalem, nunc deus consessorem habet, quique dilectus filius relicto coelo in terrarum orbe peregre ad tempus habitaverat patri nunc redditus est.

ſo kann der Tod, der nur der Sünde nachfolgt, nur durch ſie ſeine Macht erhält, ſich ſeiner ferner nicht bemeiſtern.

V. 11.*) Anwendung des eben Geſagten auf die Stellung der Gläubigen, wodurch die Darſtellung geſchloſſen wird, an die ſich dann erſt V. 12. die Paräneſe anreiht. Dies aber hindert nicht λογίζεσθε mit den Meiſten als Imperativ zu faſſen, da P. eben ſowohl ſagen kann: Urtheilet daß es ſo ſey, als: es iſt ſo. Der Indicativ, den Bengel und Meyer vorziehn, würde da P. doch das Urtheil der Römer noch nicht kennt, nur daſſelbe ſeyn in anderer Form. So (eben ſo wie Chriſtus) betrachtet auch Ihr euch — λογίζεσθε nicht: colligite (Beza), ſondern reputate wie 1 Kor. IV, 1. οὕτως auf V. 10. zurückweiſend, auf gleiche Weiſe — als todt in Bezug auf die Sünde — zu faſſen wie V. 2. —, und lebend in Bezug auf Gott. Das ζῶντας τῷ θεῷ haben die früheren Ausleger dadurch verdorben, daß ſie überſetzten: daß Ihr leben müſſet. Damit wird gerade das Weſentliche der pauliniſchen Auffaſſung, welche hier ganz ideal iſt, weggewiſcht. Es iſt nicht die Rede von dem was der Chriſt thun ſoll, ſondern wie er, ſobald er einmal den Glauben und die Taufe angenommen, ſich zu betrachten hat. Aus dieſer Betrachtung als eines Todten in Bezug auf die Sünde, aber Lebenden in Bezug auf Gott, folgt dann, wozu der Ap. von V. 12. an ermahnt, daß er fortan nicht ſündigen dürfe. Der Beiſatz ἐν χριστῷ Ἰησοῦ kann auf verſchiedene Art verbunden werden 1) mit λογίζεσθε, betrachtet Euch ſo in Chriſto, was den Sinn geben würde, wiefern ihr ἐν χριστῷ, d. h. Chriſten, mit Chriſto in Gemeinſchaft, ſeyd. Gegen den Gedanken wäre nichts zu ſagen, aber die Stellung der Worte würde dann eine andere (καὶ ὑμεῖς ἐν χ. λογ.) ſeyn. 2) Mit ζῶντας τῷ θεῷ**). Dieſe Verbindung iſt die gewöhnlichſte; ich möchte ſie nicht willkürlich nennen, da ſie durch die Stellung am meiſten empfohlen wird (ſiehe unter 3.). Hier kann ἐν χριστῷ bedeuten: durch Chriſti Vermittelung (Christi beneficio Fritzſche), denn es iſt keine Frage, daß P. dieſe neue Stellung der Gläubigen wie Alles was ſie als Solche ſind und haben, als bewirkt oder vermittelt durch ihn

*) Text: νεκροὺς μὲν (ohne εἶναι) ADEFG. Aeth. Tert. Griesb. Lachm. Scholz, Fritzsche, Meyer, al. εἶναι Rec. τῷ κυρίῳ ἡμῶν fehlt in ABDEFG. Aeth. Syr. p. It. u. VV. ausgeworfen von Griesb. und den Uebrigen.

**) Nicht mit θεῷ, was Koppe für möglich hielt, weil ja doch geſagt werde θεὸς ἦν ἐν χριστῷ, denn dann müßte der Artikel vor ἐν χ. ſtehn; der Sinn aber, welchen Koppe in dieſem Falle darin findet, dum vivitis in Christi honorem, in honorem ipsius dei vivitis, würde aus der Verbindung nicht hervorgehn, ſondern nur eine andere Faſſung der Verbindung mit ζῶντας ſeyn, die vollſtändiger ſo ausgedrückt werden könnte: ζῶντας τῷ θεῷ ἐν τῷ ζῆν χριστῷ.

betrachte; aber nicht minder richtig wird seyn: vermöge der Gemeinschaft in welcher ihr mit Christo steht, denn eben in dieser Gemeinschaft ist begründet, daß sie mit ihm, so wie gestorben so auch auferstanden sind, um nun Gotte zu leben so wie er. Neuere Deutungen wie per doctrinam Ch. (Morus), adjuvante (Flatt), ducæ et auspice Ch. (Ammon), ad exemplum Ch. (Rosenm.), sind völlig zu verwerfen, die erste weil P. nicht daran denkt von einer Lehre Christi solche Veränderungen zu erwarten, die übrigen weil hier ζῆν nicht die Thätigkeit, sondern die Stellung oder den Zustand des Lebens im Gegensatze gegen den Tod bezeichnet. 3) Mit beiden Gliedern. So Meyer, Fritzsche, weil beide durch μὲν und δὲ genau verbunden seyen. Die Deutung würde dieselbe seyn. Die Möglichkeit der Verbindung will ich nicht schlechthin leugnen, aber a) was die Sache selbst anlangt, tritt die Verbindung mit Christo da erst ein, wenn der Gläubige in der Taufe mit ihm stirbt, dies Sterben in Bezug auf die Sünde erfolgt nicht vermöge der Gemeinschaft mit ihm, sondern ist ihr Beginn; b) die Stellung der Worte macht diese Verbindung nicht nur nicht nothwendig, sondern sogar weniger wahrscheinlich als die vorige, und nur wenn sie zwischen ἑαυτοὺς und νεκροὺς befindlich wären, würde sie nothwendig seyn. Was aber die Zusammengehörigkeit beider Satzglieder anlangt, so möchte kaum behauptet werden können, daß von zwei durch μὲν und δὲ verbundenen Gegensätzen nicht dem Einen ein Bestimmungsglied beigefügt werden könnte und dem andern nicht, sondern dies hängt einzig vom Sachverhältniß und dem Ermessen des Schreibers ab. Darum sehe ich noch nicht Grund genug mich der vorigen Verbindungsweise zu entschlagen, und an diese als die einzig mögliche anzuschließen.

V. 12. Nachdem nun in dem Bisherigen die Ansicht entwickelt und begründet worden, welche der Christ als solcher von sich selbst zu fassen habe, so wird jetzt die Folgerung daraus gezogen, durch welche der V. 1. frageweise aufgestellte Gedanke, der Mensch dürfe sündigen, um der Gnade desto größern Spielraum zu verschaffen, völlig beseitigt wird. Μὴ — σώματι. Die Sünde herrsche nicht. Wiefern diese Rede paränetisch ist, also sich an des Menschen eigenen Willen und Freiheit richtet, läßt sich gegen die mehr deutsche Form: Laßt die Sünde nicht herrschen, nichts einwenden; doch an und für sich haben wir hier nur die Erklärung, daß nach dem was gesagt worden, sie nicht herrschen dürfe. Wenn Chrysost. und A. eine Absicht darin finden, daß P. nicht τυραννεύειν sondern βασιλ. gesetzt, so gehen sie gewiß zu weit; aber was sie daraus ableiten, daß nehmlich die Herrschaft der Sünde darin bestehn würde, wenn der Mensch sie, d. h. die inwohnende böse Lust, gewaltig

werden, und in Akt übergehn lasse, darin treffen sie seinen Sinn*). Der Beisatz ἐν τῷ σώματι kann vor Allem nur als Bezeichnung des Ortes d. h. Theiles der menschlichen Natur verstanden werden, in welchem die Sünde nicht herrschen darf, und Olshausens Deutung: „Die im σ. sich offenbarende Sünde" fällt durch den Mangel des nach ἁμ. zu wiederholenden Artikels. Was weiter das σῶμα selbst anlangt, so verstehn Einige, wie S. Schmidt, Calvin, Chr. Schmidt, Ernesti, den ganzen Menschen darunter, indem sie σῶμα = σάρξ oder παλαιὸς ἄνθρωπος setzen, und Reiche's Ansicht unterscheidet sich davon bloß in dem einen Punkte, daß er es als Person überhaupt ohne Beifügung eines solchen dogmatischen Merkmals faßt. Jene ältere Auslegung ist schlechthin unmöglich, weil sie dem Sinne des Ap., welcher den παλ. ἄνθρ. als todt betrachtet wissen will, widerspricht, die von Reiche weder erweisbar — der von ihm herbei gezogene Gebrauch von σῶμα ist ein ganz anderer — noch nothwendig. Denn, wie schon oben gezeigt worden ist, P. dachte die Sünde nicht in der höheren Natur, dem πνεῦμα, wohnend und wirkend, sondern im σῶμα herrschend durch die σάρξ. Wir werden daher auch hier wie V. 6. das Wort vom Leibe selbst verstehn, wie auch Köllner, de Wette, Meyer, Fritzsche u. v. A. thun*). Reiche wendet ein, daß das σῶμα dem ἑαυτοῦς und ὑμῶν V. 13. 14. parallel stehe, folglich nicht bloß den Leib sondern nur das ganze Ich bezeichnen könne; ohne Grund, denn das ganze Ich kann Gott und der Gerechtigkeit nicht dienen, wenn die Sünde im Körper herrschend ist, wenn aber der Mensch, d. h. der Geist, ihr diese Herrschaft wehrt, dann giebt das Ganze sich Gott zum Dienste hin; damit also dies eintrete, fordert er jenes. Eben so wenig kann es gelten, daß den μέλεσιν als ὅπλοις ἀδικίας die μέλη ὅπλα δικαιοσ. (V. 14.) nicht entgegen gesetzt werden könnten, wenn P. an die Glieder des Körpers gedacht hätte; denn dieselben Glieder, welche während der Herrschaft der Sünde ὅπλα ἀδ. waren, sollen nach P. Willen fortan ὅπλα δ. werden, denn auch durch seinen Leib soll der Christ Gott verherrlichen (1 Kor. VI, 20.), und dies wird dadurch

*) Diese Worte der ersten Ausgabe hat Fritzsche so gedeutet, als spräche ich den Gedanken aus: sapienter P., quia nostrae infirmitatis, quos ad mala facinora nonnunquam abripi necesse esset, rationem duxisset, μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμ. pro μὴ οὖν ζήτω, ἐνεργείτω ἡ σάρξ posuisse. Mir ist nicht unbekannt daß ältere Ausll den Ap. so gefaßt; da ich aber von diesem Sinne in meinen obigen Worten nichts entdecken kann, so habe ich sie nicht geändert.

*) Den Sinn: so lange Ihr noch im Leibe seyd, welchen Morus, neuerlich Glöckler, in den Worten finden wollten, also = ἕως ἔτι ἐν τῷ σώματί ἐστε, können diese nicht haben.

möglich, daß der Mensch für die Sünde stirbt, das σῶμα τῆς ἁμαρτίας zu seyn aufhört, und das σῶμα, welches der Gläubige noch besitzt, im Dienste des Geistes zu stehn beginnt, und insofern selbst ein neues σῶμα wird. Jetzt fragt sich, warum er es als θνητὸν bezeichnet habe? Denn daß dies Beiwort ohne Bedeutung, nur darum hinzugesetzt sey, weil der menschliche Leib wirklich sterblich sey, wie Köllner gern glauben möchte, läßt sich nicht annehmen; es wäre der körnigten Sprache des Ap. unangemessen, und die Stelle die das Wort einnimmt, ist dafür zu nachdrucksvoll. Der Erklärungen sind viele, aber keine die sich sofort als die einzig richtige darstellte. Todt, abgestorben, nehmlich für die Sünde (Turretin, Ch. Schmidt, Ernesti, Schleußner, Scholz, Schrader, Stengel), kann das Wort nicht bedeuten, seine einzige Bed. ist: sterblich. Diese nehmen Orig. und Böhme zwar an, verstehn sie aber figürlich von der Ertödtung des Leibes: in Euerem Leibe, der ja ertödtet werden kann und soll; aber es möchte kaum, wie auch Fritzsche bemerkt, erweisbar seyn, daß θνητὸς so gebraucht werden könne, und wenn auch, so möchte doch dieser Gedanke für seinen Zweck, durch Andeutung der Möglichkeit zu ermuthigen, zu dunkel ausgesprochen seyn. Dasselbe gilt von der Meinung derer, welche das Wort zwar eigentlich nehmen, aber in der Hindeutung auf die Sterblichkeit und daher kurze Dauer des Kampfes ein Moment des Trostes und der Ermuthigung entdecken wollen (Chrys., Theod., Grot., Reiche, A.). Einfacher ist die Vorstellung von Paulus und Benecke, daß P. darauf aufmerksam machen wolle, wie der Leib der Sünde wegen sterblich sey, und es mithin verkehrt seyn würde, sie in ihm noch ferner herrschen zu lassen, dem sie schon so verderblich gewesen sey. Aber freilich, da von diesem Verhältnisse zwischen Sünde und Sterblichkeit schon lange nicht mehr gesprochen worden ist, würde auch diese Andeutung nur eine sehr dunkle genannt werden können. Köllner findet darin die Andeutung, wie schimpflich, Meyer und Fritzsche, wie ungereimt und thöricht es seyn würde, die Sünde in dem Leibe, der ja doch sterblich sey, herrschen zu lassen. Möglich daß P. dies gemeint, aber erwiesen kann es auch nicht werden, noch weniger liegt es klar und deutlich in dem Worte. Daher, für so schimpflich es gehalten zu werden pflegt, wenn ein Exeget seine Unwissenheit gesteht, komme ich doch auch hier wieder zu der Erklärung zurück, es wisse, ehrlich gesprochen, Niemand die eigentliche Meinung des Apostels, es lasse sich Manches vermuthen, evident sey Nichts. — Der Schluß des V. ist kritisch sehr unsicher. Die Rec. εἰς τὸ ὑπακούειν αὐτῇ ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ hat außer den jüngern Hdschrr. nur Chrys., Theod., Theoph. auf ihrer Seite,

und ist gewiß nicht die ursprüngliche. Bloß αὐτῇ bieten DEFG. Clar. Boern. Ir. Tert. Vict. tun., Scholz und Fritzsche haben dies gegeben; offenbar bloß occid. Lesart. Dagegen ταῖς ἐπιθ. αὐτοῦ findet sich in ABC* Syr. Erp. Kopt. Sah. Aeth. Arm. Vulg. Harl. Tol. Orig. Method. Dam. Antioch. Hier. Aug. Sedul. Ruf. Beda. Dies ist ein im Orient und Occ. stark verbreiteter Text, den daher auch Knapp, Lachm., Köllner, Meyer wiedergegeben haben. Andere Lesarten können als unbedeutend übergangen werden. Mit ὑπακούειν haben Griesb. und Mehrere nach ihm den Text geschlossen, und sicher ist er freilich nur bis dahin, P. könnte nur bis dahin geschrieben haben, alles übrige könnte aus der Auslegung geflossen seyn, die Rec. ist ein Gemisch aus beiden Hauptlesarten durch willkürliche Einfügung der Präp. zu Stande gebracht. Aber wir haben doch kein Recht Alles wegzuwerfen, sondern nur die Wahl zwischen αὐτῇ und ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ. Beides kann P. geschrieben haben, nur Auktorität kann daher gelten, und diese ist unstreitig größer und bedeutender für die zweite Textform, ταῖς ἐπιθ. αὐτοῦ, und obwohl dieselbe das Auffallende hat, daß dem σῶμα Begierden beigelegt werden, welche eigentlich nur von der σάρξ behauptet werden können, ein Uebelstand welchen die andere vermeidet, und den Gehorsam als der ἁμαρτία geleistet darstellt, von deren Herrschaft hier die Rede ist, scheint sie doch als die bestbezeugte vorgezogen werden zu müssen.

V. 13. Zu der allgemeinen Ermahnung des vorigen V., die Sünde in ihrem Leibe nicht herrschen zu lassen, wird nun die speciellere hinzugefügt, ihr die Glieder nicht zum Dienste hinzugeben. παριστάνειν nehmlich (die Form des N. T. für παριστάναι) bedeutet hinstellen, darbieten, zum Dienste ergeben, zu Etwas hingeben; vgl. XII, 1. Eph. V, 27. Kol. I, 22; die künstlichen Deutungen einiger früheren Ausleger, um ein Bild vom Kriegswesen oder den Opfergebräuchen hergenommen, darin zu finden, sind in Nichts begründet. τὰ μέλη sind die Glieder, d. h. die Theile des Körpers, deren sich der Mensch zur sündlichen That bedient. Unrichtig ist es, wenn Chr. Schmidt, Böhme u. A. sagen, es sey gleichgeltend mit τὸ σῶμα V. 12. Dort war nur von der allgemeinen Herrschaft der Sünde die Rede, aus welcher das unsittliche Handeln hervorgeht, hier von der Hingabe der verschiedenen Theile des Körpers zu wirklichen unsittlichen Handlungen, daher mit Recht τὰ μέλη. Eben so unrichtig Erasmus (Reiche, A.): membra vestra, h. e. animi corporisque vires; denn das Wort bedeutet dieses nicht. ὅπλα wollen Reiche, Olsh., Meyer, schlechterdings als Waffen verstanden wissen, deren die als König gedachte Sünde sich zum Kampfe gegen Gott bediene. Es ist

wahr daß P. ein Freund von Kriegsbildern ist, und wenn entweder ὅπλα nicht eben sowohl Werkzeuge als Waffen bedeutete, oder hier irgend von einem Kampfe die Rede wäre, so würde man sich auch hier ein solches wohl gefallen lassen. Nun aber findet sich in der ganzen Stelle nicht die leiseste Andeutung eines Kampfs. — V. 23. kann nicht hergezogen werden, da V. 15. eine neue Gedankenreihe anhebt —, sondern es ist die Rede einzig und allein von Dienst und Herrschaft, da eignen die Werkzeuge sich weit besser als die Waffen, und ich behalte mit Scholz, Paulus, Stengel, Köllner, de Wette, Fritzsche, diese Erklärung bei. ἀδικία ist Unsittlichkeit, durch unsittliche Handlungen offenbart. Der Sinn also: Unterwerft nicht Eure Glieder der bösen Lust, um vermittelst derselben unsittliche Handlungen zu vollbringen. Die entgegen stehende affirmative Ermahnung hat eben so wie die negative zwei Theile, einen allgemeinen (παραστήσατε — θεῷ) und einen speciellen (καὶ τὰ — θεῷ), nur daß bloß ein einziges Verbum, das des zweiten Theils der negativen, angewendet ist. Im ersten umfaßt ἑαυτοὺς den ganzen Menschen. Stellt Euch Gott dar; Christ. Schmidt, A., dachten hier wegen XII, 1. hinzu: als Opfer, diese Vorstellung findet sich aber im ganzen Kapitel nicht, ist daher hier nicht mit Gewalt hereinzuführen. Das Verbum ist eigentlich zu nehmen, sich (durch Gesinnung und Handeln) Gott darstellen oder erweisen*); in welcher Eigenschaft, lehrt der Beisatz ὡς — ζῶντας; der Nominativ würde den Grund des παριστάνειν anzeigen, und dann allerdings das Verbum zu kahl dastehn; jetzt heißt es: Stellt Euch ihm dar als Solche die todt gewesen sind und nun leben, d. h. ergebt Euch Gott zum Dienste so wie sichs gezieмt für Solche die aus dem Tode zum Leben zurück gekehrt sind. Daß der Ap. in der Wahl dieser Ausdrücke durch das geleitet sey, was er V. 1—11. geschrieben, kann keine Frage seyn, doch scheint es mir immer noch als könne er unter dem Tode nicht wohl den verstehn, welchen der Gläubige in der Taufe in Bezug auf die Sünde erfahren habe, sondern sey hier ein Wenig von seiner ersten Vorstellungsart ab und in diejenige hinüber gegangen, welcher wir Eph. II, 1. 5. begegnen, denke also unter dem Tode den frühern geistigen Tod im Dienste der Sünde, unter dem Leben das neue geistige Leben, dessen der Gläubige durch Christum theilhaft geworden ist. Dann würde das ζῆν ἐκ νεκρῶν als ein durch Got-

*) Ob der Wechsel im Tempus des Imperativs absichtlich sey, und im Aor. die Weisung liege, das Geforderte sofort zu thun (Meyer), mag dahin gestellt bleiben. Daß ein Unterschied sey zwischen Imp. Präs. und Aor., ist gewiß, aber eigentlich nur der, daß jener eine dauernde, dieser eine vorübergehende, einmalige Handlung gebietet.

tes Wohlthat empfangenes erscheinen, und in den Worten ὡς—ζῶντας die Andeutung dieser Wohlthat, und zugleich der dafür überkommenden Dankschuld enthalten. Im zweiten Satze ist nur zu bemerken, daß δικαιοσύνη hier im Gegensatz gegen ἀδικία Sittlichkeit und sittliches Handeln bezeichnet, wie leicht in die Augen fällt.

V. 14. Der Schluß der Ermahnung und der ganzen seit V. 1. abgelaufenen Gedankenreihe, offenbar so abgefaßt, daß die neue mit V. 15. eintretende dadurch hervorgerufen werden soll. Die drei Substantive dieses V. entbehren des Artikels, was bei allen dreien nicht selten ist, indem der Ap. sie oft wie Abstracta behandelt. Der erste Satz ἁμαρτία — κυριεύσει, den die Part. γὰρ als einen das Vorhergehende begründenden darstellen muß, da an eine bloße Erläuterung nicht gedacht werden kann, hat drei Hauptarten der Erklärung erfahren, wiefern die Einen eine Art von Verbot darin finden: die Sünde soll oder darf nicht über Euch herrschen (Heum., Seml., Mor., Koppe, Flatt, A.), Andere einen Ausdruck des Vertrauens, daß die Römer der Sünde die Herrschaft nicht gestatten werden (Meyer, Fritzsche), noch Andere Versicherung der Unmöglichkeit, daß sie Herrschaft über sie erlangen könne (die alten Ausll. und Erasmus, Calvin, Carpzov, Ch. Schmidt, Tholuck, Klee, Reiche, Köllner, de Wette.). Der ersten Auffassung steht entgegen, daß 1) die 3. Sing. des Fut. eine solche imperativische Bedeutung gar nicht hat; 2) der Satz eine wahre Tautologie enthielte: Die Sünde herrsche nicht in Euch, so daß Ihr ihr gehorchtet, noch gebet ihr Eure Glieder zum Dienste hin, sondern vielmehr gebt Euch und Eure Glieder Gott zum Dienste, denn die Sünde darf nicht über Euch herrschen*); 3) weil der nächste Satz: οὐ γὰρ κ. τ. λ. als Grund eines solchen Sollens nicht aufgefaßt werden kann (Reiche). Die zweite unterscheidet sich von jener nicht im Wesen sondern nur in der Form, denn zu wem ich sage: du wirst das schon nicht thun, von dem fordre ich daß er es nicht thue, suche ihn bloß durch Aussprechung meines Vertrauens dazu stärker zu ermuntern. Und hier kann ich wieder nicht umhin den Gedanken tautologisch zu finden, wozu kommt daß ich zweifle ob die Worte diesen Sinn (= οὐ γὰρ ἐάσετε κυριεύειν τὴν ἁμ.) haben können, indem κυρ. bedeutet: dominari, Herr seyn, Gewalt besitzen über Jemand, und es doch nicht Eins ist zu sagen: Cajus wird keine Gewalt über dich haben, oder: du wirst dem Cajus keine Gewalt über dich gestatten. Nach der dritten Auffassung giebt P. als Grund weßhalb

*) Fritzsche leugnet das Tautologische eines solchen Satzes, indem er ihm diesen Sinn giebt: nam volo vos haec facere his argumentis commotos. Aber Theils bleibt er auch so noch etwas tautologisch, Theils und hauptsächlich haben P. Worte nichts von dem was er hinzugefügt hat.

er die Forderung des vor. V. an seine Leser stellen zu dürfen glaube, die Gewißheit an, daß die Sünde über sie als Gläubige nicht werde herrschen, sie nicht ihrer Gewalt unterwerfen können. Man wendet ein 1) P. habe diese Gewißheit nicht aussprechen können, weder bedingt, weil sie da unnütz seyn würde, noch unbedingt, weil er dann zu Viel versprechen würde (Meyer, Fritzsche.). Darauf antworte ich: Bedingt — nehmlich bei Befolgung seiner Ermahnungen — wollte er sie nicht aussprechen, weil dies gegen die Eigenthümlichkeit des ganzen Abschnitts gewesen wäre, wohl aber unbedingt, denn weit entfernt von der Meinung daß die Sünde auch über die Christen noch eine Herrschaft habe*), ist er lebendig überzeugt daß der wahre Christ, so ideal zumal wie er hier ihn denkt, der Herrschaft der Sünde völlig enthoben (vgl. V. 18. 22. VIII, 2. 12.), ihr keinen Dienst mehr schuldig sey. 2) Das Verbum erhalte bei dieser Erkl. die Bedeutung: Herrschaft erlangen, während es doch nur herrschen bedeute (Fritzsche). Erstlich ist dies nicht nothwendig, und sodann, wenn es wäre, würde κυριεύειν eben sowohl bedeuten können: **dominum fieri**, als βασιλεύειν bedeutet: **regem fieri** (vgl. 1 Kor. IV, 8. Herod. IV, 160.). 3) P. würde sich, wenn er einen ermuthigenden Gedanken dieser Art aussprechen wollte, weitläuftiger darüber ausgelassen, ihn nicht nur durch das dunkele Wort οὐ γάρ—χάριν für seine Leser unverständlich begründet haben. Aber erstlich haben Argumente dieser Art immer etwas unsicheres, können höchstens bisweilen als subsidiarische angewendet werden, sodann konnte dem Ap. dieser Satz, dessen er sich oft bedient haben mußte, wirklich viel klarer und anerkannter erscheinen als vielleicht uns; endlich aber darf nicht vergessen werden daß derselbe zugleich die Bestimmung hat, die V. 15. herein tretende Frage zu erwecken, und daher so kurz und sententiös ausgesprochen werden mußte, wie wir ihn finden, weil nur in dieser Form er seine Bestimmung erfüllen konnte. Daher glaube ich diese Erklärungsart noch nicht für widerlegt halten zu müssen, und behalte sie auch jetzt noch bei. Die letzten Worte: οὐ γάρ—χάριν enthalten den Grund, weßhalb der Ap. die Gewißheit: Die Sünde wird über Euch nicht herrschen können, aussprechen darf. Sie stehn nicht unter dem Gesetz sondern unter der Gnade. εἶναι ὑπό τι bedeutet: einem Dinge unterworfen seyn, also εἶναι ὑπὸ τ. ν. dem Gesetze unterworfen seyn, unter der Herrschaft desselben stehn (vergl. Gal. IV, 4 f. 21.); und eben so ὑπὸ χάριν εἶναι unter der Herrschaft

*) Fritzsche citirt dafür Gal. V, 16 f., aber ich finde dort nur die entgegen gesetzte Behauptung, daß wer πνεύματι περιπατεῖ, die Begierden des Fleisches nicht vollbringen werde. Vollbringt er sie aber nicht, so findet keine Nöthigung dazu, also auch keine Herrschaft der Sünde für ihn Statt.

der χάρις stehn. Diese χάρις ist die Gnade Gottes, welche zwar auch im A. B. über den Menschen gewaltet hat, nicht aber das eigentlich und einzig herrschende Princip gewesen ist, was sie erst durch Christum geworden ist. P. stellt hier mit Uebergehung der Zeit, wo weder der νόμος noch die χάρις herrschte, deren Erwähnung hier nicht in seinem Zwecke lag, die beiden Hauptperioden der Menschheit einander entgegen, die der Gesetzlichkeit, wo der Mensch den Willen Gottes kennt, und weiß daß er ihn befolgen soll, aber weil das Gebot ihm nicht allein die erforderliche Kraft zur Befolgung nicht verleiht, sondern auch die — V, 20. bereits angedeutete, K. VII. weiter auszuführende — Wirkung hat, die Sünde nicht zu mindern sondern zu mehren, ihn nicht befolgen kann, und unter der Herrschaft der Sünde steht, und die der christlichen Freiheit, wo der Mensch dem Dienste des Gesetzes enthoben ist, aber im Genuß der seine geistigen Kräfte mehrenden, und mit dem göttlichen πνεῦμα ihn erfüllenden Gnade, als eine neue Creatur von der Gewalt der Sünde frei, und Gottes Willen ohne Gesetz zu befolgen so fähig als willig ist. Und weil die Christen als Solche — ob alle Individuen, geht ihn nichts an — unter der Herrschaft der Gnade stehn, so sagt er ihnen allen ohne Beschränkung noch Ausnahme, daß eben deßhalb die Sünde keine Herrschaft mehr über sie erlangen könne. Daß der heidenchristliche Theil der Leser unter dem Gesetze nie gestanden hatte, hindert hier nicht; denn Theils sagt er nicht οὐκέτι, sondern nur οὐκ ἐστέ, Theils ist sein Zweck hier nicht, ihren frühern und jetzigen Zustand zu vergleichen, sondern ihnen — nicht ohne Seitenblick auf die Bestrebungen derer, welche auch die Heidenchristen dem ζυγῷ δουλείας unterwerfen wollten — das wahre Wesen ihrer jetzigen Stellung bemerklich zu machen im Gegensatz gegen die von Vielen überschätzte Stellung der Gesetzunterthanen in der Zeit des abgethanen alten Bundes.

So wie aber der Satz V, 20 f. in unsittlichen und übelwollenden Gemüthern zu der oben V. 1. aufgeworfenen Frage Veranlassung geben konnte und gewiß gegeben hatte, so konnte auch die Lehre von der Freiheit vom Gesetz zu manchem Mißbrauch und mancher Mißdeutung Gelegenheit gegeben haben, als liege in dieser Freiheit Aufhebung des Sittengesetzes und Berechtigung zum unsittlichen Leben, und die bekannte Beschuldigung **osores generis humani** zu seyn, konnte von feindseligen Juden oder Heiden leicht hierauf gebaut werden. Denn die das Gesetz Gottes abschütteln, wozu werden die nicht fähig seyn? Und doch war Paulus himmelweit entfernt von jedem Gedanken dieser Art, und seine Lehre erst bringt wahre, lebendige Sittlichkeit in die Menschheit, weil sie den Menschen frei macht von aller ängstlichen Befangenheit durch Gebot und Drohung, und den durch

[illegible] Theilnehmern des Christenthums Ergriffenen durch [illegible] an den Willen Gottes und seine Pflichten [illegible] die Möglichkeit eines Mißbrauchs sei[illegible] als ihm Fragen wie die [illegible] vorgekommen waren; [illegible] nicht nur nach Abfassung [illegible] was wohl für Folgerungen daraus abge[illegible] sondern er habe vielmehr die letzten Worte [illegible], um daraus Gelegenheit zu [illegible] Folgerung selbst auszuspre[illegible]. Sollen wir sündigen, weil wir nicht [illegible] der Gnade? Die Frage [illegible] dieselbe wie V. 1., [illegible] des Sündigens gebaut [illegible] sich, daß er [illegible] nach der vorhergegangenen Dar[illegible] kommte; aber es ist ihm [illegible] Augenblick, als um [illegible] überhaupt und zu jeder [illegible]

[illegible] durch μὴ γένοιτο, [illegible] über deren Verhältniß zu [illegible] Einklang sind. Schon in [illegible] geurtheilt zu haben, [illegible]. Für οὐκ οἴδατε nehmlich [illegible] DFG. boern. clar. flor. harl. * Se[illegible]. Der Unterschied ist dieser: Schrieb [illegible] den Satz den er beweisen wollte schon [illegible] zur Begründung desselben auf eine [illegible] seiner Leser; dieser Satz könnte dann, [illegible] nicht hinaus gegangen werden darf, nur der in [illegible]: es darf nicht geschehn. Schrieb er da[illegible], so will er nicht sowohl den vorhergehen[illegible], als beginnt vielmehr eine auf diesen bezügli[illegible] Gedankenreihe, aus welcher ein mit ihm nahe ver[illegible] geschlossen werden soll (vgl. zu 1 Kor. III. 16.). [illegible] Text bei weitem die beste Bezeugung, und das [illegible] weniger Begründung eines vorhergehenden Sa[illegible] Entwickelung des Verkehrten und Schädlichen, was [illegible], wenn der Mensch der Sünde dienen wollte; [illegible] für berechtigt zu gleicher Zeit diesen Text beizube[illegible]

*) Was den Text anlangt, so lese ich mit Lachm. und Fritzsche ἁμαρ[illegible] nach ACDEFJ. vielen Min. Clem. Str. III, 8. (p. 539. P.), nicht als Conj. Fut. nach Reiche's und Olsh. Meinung, sondern als Conj. Aor.

halten, und vorläufig die Ansicht bei uns festzustellen, daß wir hier nicht sowohl Beweis eines vorhergehenden Satzes, als den Beginn einer neuen Entwickelung, den Hauptsatz später erst zu erwarten haben. — Den ersten Satz nun: ᾧ παρίστ. — ὑπακούετε für einen ganz allgemeinen Satz zu halten, welcher erst in den letzten Worten: ἤτοι — δικαιοσύνην eine Anwendung auf bestimmte Verhältnisse erhalte, bestimmt mich 1) das Tempus der Verba, nehmlich Präsens, nicht Futur., um eine zu erwartende, oder Prät., um eine schon wirklich geschehene Hingabe zu bezeichnen, 2) das Pronomen ᾧ, das erstlich ein anderes Genus hat als die in den letzten Worten folgenden Substantive, und zwar Maskulin, wiefern der Herr dem sich Einer hingiebt, in diesem Geschlechte gedacht werden muß, und sodann, wenn hier schon an eine Wahl zwischen zwei Herren gedacht würde, ein ganz anderes, nehmlich ὁποτέρῳ, oder mit bestimmter Rücksicht auf die beiden sogleich zu benennenden Herrinnen ὁποτέρᾳ, seyn müßte. Nun ist der Gang der Gedanken dieser: Wem sich Einer zum Dienste hingiebt, dessen Knecht ist er; Ihr habt Euch der Gerechtigkeit zum Dienste hingegeben, also seyd ihr fortan Knechte der Gerechtigkeit. Diese Gedanken sind von hier bis V. 18. alle wirklich vorhanden, aber nicht in dieser rein syllogistischen Form, sondern oratorisch Theils etwas anders gewandt, Theils durch passende Zusätze vermehrt; aber das wahre Verhältniß wird hierdurch nicht aufgehoben, wie die Betrachtung des Einzelen, hoffe ich, deutlich machen wird*). Der Vordersatz: Wenn Ihr Euch als Knechte hingebt zum Gehorsam, d. h. um ihm fortan Gehorsam zu leisten, bedarf keiner Erläuterung, der Akk. δούλους, den ein Paar unbedeutende Zeugnisse (17. 48.* Appollinar. in cat.) auslassen, könnte — was auch Köllner zugiebt — fehlen, ist aber als völlig sicher anzusehn. Im Nachsatze kann ich mich noch nicht überzeugen, daß in dem Vordersatze: Wenn sich Einer zum Knechte hingiebt, ein anderer Nachsatz richtig folge als der auch von Reiche und Meyer anerkannte, dessen Knecht ist er nun, so daß also der Nachdruck nicht sowohl auf δοῦλοι (wie Köll n., de Wette, Fritzsche fordern) als auf dem Verbum ruhe. Jetzt hätte der Ap. bloß schreiben können: τούτου δοῦλοι ἐστέ, aber es schien ihm zweckmäßig das ὑπακούειν noch stärker hervorzuheben, und darum wiederholte er mit Weglassung von τούτου den Vordersatz in den Worten ᾧ ὑπακούετε, eine Art zu schreiben welche zwar nicht ganz dieselbe ist, aber große Aehnlichkeit hat mit der Weise der Griechen, den Vor-

*) Mit dieser meiner Ansicht stimmt die von Reiche am meisten überein, während die der Uebrigen mehr und minder davon abweicht. Sie bestreiten will ich nicht, es würde zu weit führen, es mag genügen der meinigen die beste Begründung zu geben, die ich ihr etwa geben kann.

die großen Thatsachen des Christenthums Ergriffenen durch Bande neuer Art an den Willen Gottes und seine Pflichten knüpft. Dem Ap. konnte die Möglichkeit eines Mißbrauchs seiner Lehre um so weniger entgangen seyn, als ihm Fragen wie die welche er hier selbst thut, gewiß schon öfter vorgekommen waren; ich bin daher überzeugt, es falle ihm nicht nur nach Abfassung von V. 14. erst ein, was wohl für Folgerungen daraus abgeleitet werden möchten, sondern er habe vielmehr die letzten Worte in der Absicht gerade so hingestellt, um daraus Gelegenheit zu nehmen, die nun eintretende falsche Folgerung selbst auszusprechen und zu widerlegen*). Sollen wir sündigen, weil wir nicht unter dem Gesetze stehn, sondern unter der Gnade? Die Frage ist, was das Gefragte selbst betrifft, allerdings dieselbe wie V. 1., aber der Grund worauf die Gestattung des Sündigens gebaut ist, ein verschiedener. Von selbst aber versteht sich, daß er von seinen Lesern unmittelbar nach der vorhergegangenen Darstellung solch eine Frage nicht erwarten konnte; aber es ist ihm nicht sowohl um diese für den gegenwärtigen Augenblick, als um die Verhütung einer solchen Folgerung überhaupt und zu jeder Zeit zu thun.

V. 16. Die Folgerung ist abgewiesen durch μὴ γένοιτο, und es beginnt eine Gedankenreihe, über deren Verhältniß zu derselben die Meinungen nicht ganz in Einklang sind. Schon in alter Zeit scheint man verschieden darüber geurtheilt zu haben, wie die Abweichung der Lesart zeigt. Für οὐκ οἴδατε nehmlich bieten die occid. Zeugnisse, **D*FG. boern. clar. flor. harl. * Sedul. Beda**, ἢ οὐκ οἴδατε. Der Unterschied ist dieser: Schrieb P. ἢ οὐκ οἶδ., so hatte er den Satz den er beweisen wollte schon ausgesprochen, und provocirt zur Begründung desselben auf eine Thatsache des Bewußtseyns seiner Leser; dieser Satz könnte dann, da über V. 15. nicht hinaus gegangen werden darf, nur der in μὴ γέν. enthaltene seyn: es darf nicht geschehn. Schrieb er dagegen nur οὐκ. οἶδ., so will er nicht sowohl den vorhergehenden Satz beweisen, als beginnt vielmehr eine auf diesen bezügliche ganz neue Gedankenreihe, aus welcher ein mit ihm nahe verwandter Satz erst geschlossen werden soll (vgl. zu 1 Kor. III. 16.). Nun hat dieser Text bei weitem die beste Bezeugung, und das Folgende ist weit weniger Begründung eines vorhergehenden Satzes, als Entwickelung des Verkehrten und Schädlichen, was darin liegen würde, wenn der Mensch der Sünde dienen wollte; so halten wir uns für berechtigt zu gleicher Zeit diesen Text beizube-

*) Was den Text anlangt, so lese ich mit Lachm. und Fritzsche ἁμαρτήσωμεν nach ACDEJ. vielen Min. Clem. Str. III, 8. (p. 539. P.), nicht als Conj. Fut. nach Reiche's und Olsh. Meinung, sondern als Conj. Aor.

halten, und vorläufig die Ansicht bei uns festzustellen, daß wir hier nicht sowohl Beweis eines vorhergehenden Satzes, als den Beginn einer neuen Entwickelung, den Hauptsatz später erst zu erwarten haben. — Den ersten Satz nun: ᾧ παρίστ. — ὑπακούετε für einen ganz allgemeinen Satz zu halten, welcher erst in den letzten Worten: ἤτοι — δικαιοσύνην eine Anwendung auf bestimmte Verhältnisse erhalte, bestimmt mich 1) das Tempus der Verba, nehmlich Präsens, nicht Futur., um eine zu erwartende, oder Prät., um eine schon wirklich geschehene Hingabe zu bezeichnen, 2) das Pronomen ᾧ, das erstlich ein anderes Genus hat als die in den letzten Worten folgenden Substantive, und zwar Maskulin, wiefern der Herr dem sich Einer hingiebt, in diesem Geschlechte gedacht werden muß, und sodann, wenn hier schon an eine Wahl zwischen zwei Herren gedacht würde, ein ganz anderes, nehmlich ὁποτέρῳ, oder mit bestimmter Rücksicht auf die beiden sogleich zu benennenden Herrinnen ὁποτέρᾳ, seyn müßte. Nun ist der Gang der Gedanken dieser: Wem sich Einer zum Dienste hingiebt, dessen Knecht ist er; Ihr habt Euch der Gerechtigkeit zum Dienste hingegeben, also seyd ihr fortan Knechte der Gerechtigkeit. Diese Gedanken sind von hier bis V. 18. alle wirklich vorhanden, aber nicht in dieser rein syllogistischen Form, sondern oratorisch Theils etwas anders gewandt, Theils durch passende Zusätze vermehrt; aber das wahre Verhältniß wird hierdurch nicht aufgehoben, wie die Betrachtung des Einzelen, hoffe ich, deutlich machen wird *). Der Vordersatz: Wenn Ihr Euch als Knechte hingebt zum Gehorsam, d. h. um ihm fortan Gehorsam zu leisten, bedarf keiner Erläuterung, der Akk. δούλους, den ein Paar unbedeutende Zeugnisse (17. 48.* **Appollinar. in cat.**) auslassen, könnte — was auch Köllner zugiebt — fehlen, ist aber als völlig sicher anzusehn. Im Nachsatze kann ich mich noch nicht überzeugen, daß in dem Vordersatze: Wenn sich Einer zum Knechte hingiebt, ein anderer Nachsatz richtig folge als der auch von Reiche und Meyer anerkannte, dessen Knecht ist er nun, so daß also der Nachdruck nicht sowohl auf δοῦλοι (wie Köll n., de Wette, Fritzsche fordern) als auf dem Verbum ruhe. Jetzt hätte der Ap. bloß schreiben können: τούτου δοῦλοι ἐστέ, aber es schien ihm zweckmäßig das ὑπακούειν noch stärker hervorzuheben, und darum wiederholte er mit Weglassung von τούτου den Vordersatz in den Worten ᾧ ὑπακούετε, eine Art zu schreiben welche zwar nicht ganz dieselbe ist, aber große Aehnlichkeit hat mit der Weise der Griechen, den Vor-

*) Mit dieser meiner Ansicht stimmt die von Reiche am meisten überein, während die der Uebrigen mehr und minder davon abweicht. Sie bestreiten will ich nicht, es würde zu weit führen, es mag genügen der meinigen die beste Begründung zu geben, die ich ihr etwa geben kann.

derſatz bisweilen hinter dem Nachſatze zu wiederholen *). Iſt aber der erſte Theil des V. ein völlig allgemeiner Satz, ſo kann der zweite nur eine Anwendung deſſelben auf das beſtimmte Verhältniß ſeyn, das eben hier ins Auge gefaßt wird. Nach den Worten iſt er es nicht, denn Theils hat P. ſchon im erſten Theile die zweite Perſon gebraucht, welche jenem nicht zukommt, Theils giebt er auch den zweiten nicht in ſolcher Form; aber der Sache nach iſt er's, denn aus dem allgemeinen Satze: Wem ſich Einer zum Gehorſam hingiebt, deſſen Knecht iſt er, folgt der andere: alſo iſt der Menſch entweder der Sünde oder der Tugend Knecht, je nachdem er ſich entweder jener oder dieſer hingiebt, P. aber hat dort die zweite Perſon gebraucht, weil dieſe der Briefform angemeſſener war, und zieht nun hier den Schluß ins Kurze, indem er bloß ſagt: es ſey nun der Sünde oder der Tugend (dies drückt ἤτοι — ἢ — aus), und nachdem er den erſten Theil ſo geformt wie wir ihn ſehn, konnte er ſo, ja konnte er ohne läſtige Breite kaum mehr anders thun. Die Tugend oder Sittlichkeit nennt er ὑπακοήν, Gehorſam, weil, wie alle Sünde ihm Ungehorſam (παρακοή, V, 19.), ſo alle Tugend Gehorſam gegen den Willen Gottes iſt, ſo daß der Gegenſatz, der in den Worten nicht erſcheint, in den Sachen richtig gegeben iſt. Zu den beiden Genitiven, oder eigentlich zu den Sätzen δοῦλοι ἐστὲ ἁμαρτ. und ὑπακοῆς **) ſind die Glieder εἰς θάνατον***) und εἰς δικαιοσύνην gefügt. Sie ſollen offenbar die Folgen bezeichnen, zu welchen der Dienſt der Sünde und der Tugend führt. Zur logiſchen Vollſtändigkeit gehören dieſelben nicht, denn die Gedankenreihe würde eben ſo vollſtändig ablaufen als ſie mit ihnen thut; wohl aber zur oratoriſchen, wiefern der Ap. ſeine Leſer hier ſchon auf das aufmerkſam machen will, was der Menſch ſich ſelbſt bereite, je nachdem er der Sünde diene oder der Sittlichkeit, um ſie dadurch vor jeder Luſt zu jenem Dienſte abzuſchrecken. Den θάνατος vom phyſiſchen Tode zu verſtehn (Fritzſche) iſt mir deshalb unmöglich, weil dieſer

*) Glöckler's Auffaſſung dieſes Relativſatzes = οὕτως ὅτι ὑπακούετε αὐτῷ — müßte wenigſtens lauten: ὥστε ὑπακούειν — iſt als grammatiſch unrichtig abzuweiſen.

**) Nicht, wie Glöckler will, zu dem Prädikate ὑπακούετε des vorhergehenden Satzes, was ganz unmöglich iſt.

***) Die dieſe Worte auslaſſenden Auktoritäten DE. Syr. Erp. Sahid. Arm. clar. germ. Aug. und vielleicht Ruf. ſind nicht nur viel zu unbedeutend, um an eine Aenderung im Text zu denken, ſondern auch die Auslaſſung ſelbſt ſo ſichtlich aus dem Anſtoß hervorgegangen, welchen der ungenaue Gegenſatz von θάνατος und δικαιοσύνη gab, daß Mills von Griesb. und Koppe gebilligte Meinung, dieſe Worte ſeyen nur um des Gegenſatzes mit εἰς δικαιοσ. willen herein geſetzt, als völlig unrichtig anzuſehn iſt. Ein Interpolator hätte dann κατάκριμα oder etwas anderes der δικ. beſſer entgegen geſetztes hingeſtellt.

1) oben V, 12 ff. als Folge der Sünde Adams dargestellt worden ist, und 2) die welche sich der ὑπακοὴ ergeben, eben sowohl trifft als die der ἁμαρτία, und folglich eine solche Drohung nichts besagen würde. Entweder also es ist bloß der geistige Tod (Meyer), oder es ist die ganze Summe der Unseligkeit welche für den Sünder mit dem physischen Tode verbunden, und welcher der sittliche Mensch, welchen derselbe zur ζωὴ hinüberführt, enthoben ist (Köllner), wenn wir nicht vielmehr glauben wollen, P. bezeichne durch θάνατος den Tod auf welchen kein Leben folgt, was wir dann thun können, wenn wir uns überzeugt haben, daß er eine Auferstehung der Ungläubigen nicht erwartete. δικαιοσύνη als Frucht der ὑπακοὴ kann die δικ. nicht seyn, welche er von der πίστις allein, ohne alle Mitwirkung der ἔργα herleitet, denn dann widerspräche er sich selbst. Aber auch das sittliche Leben selbst kann sie nicht seyn, denn dieses ist schon die ὑπακοή. So bleibt nur übrig das Wort von dem Zustande zu verstehn, zu welchem das sittliche Leben den Menschen führt, nehmlich der vor Gott geltenden Rechtschaffenheit, zu welcher auch nach des Ap. Ueberzeugung die Beobachtung des Gesetzes, wenn sie nur möglich wäre, jeden Menschen leiten würde. Hier wird diese Möglichkeit gesetzt, für den Menschen welcher ἐν χριστῷ ist, durch ihn die δικαιοσύνην ἐκ πίστεως erlangt hat, für die Sünde todt, und im Besitze des πνεῦμα ist, für diesen ist sie nicht mehr unerreichbar, er kann den Willen Gottes thun, und thut ihn, also wird er auch wirklich δίκαιος, nicht ἐξ ἔργων νόμου, sondern ἐξ ὑπακοῆς, ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Von dieser δικαιοσύνη spricht er hier; da er sie aber dem θάνατος entgegen stellt, so muß er, obwohl im Worte dies nicht liegt, doch als dasjenige gedacht haben, was den Gegensatz von jenem, die ζωὴν αἰώνιον, herbei führe, was er auch von ihr, wenn auch mit andern Worten, II, 7. wirklich aussagt. Der vollständige Inhalt unsers Verses ist nun also dieser: Wem sich der Mensch zum Dienste hingiebt, dessen Knecht und Eigenthum ist er. Ergiebt er sich der Sünde, so gehört er der Sünde an, und die Folge davon ist der Tod; ergiebt er sich dem Gehorsam gegen Gottes Willen, so ist dieser fortan sein Herr, und seine Frucht wahre, gottgefällige Rechtschaffenheit.

V. 17. Der Untersatz. Seine einfache, rein logische Form würde seyn καὶ μὴν ὑμεῖς, oder ὑμεῖς δὲ παρεστήσατε ἑαυτοὺς δούλους τῇ ὑπακοῇ, woraus dann der Schluß folgen würde: δοῦλοί ἐστε αὐτῆς. Wirklich ist auch nur dies der wesentliche Inhalt des V., aber wie der Ap. den Obersatz freier, rednerisch gemüthlicher, ausgebildet hat, so auch jetzt den Untersatz. So dringt ihn gleich sein frommer Sinn, nicht nur die Sache auszusprechen wie sie ist, sondern auch Gott dafür zu danken daß

sie's ist. Doch nicht dies nur, sondern auch den Satz selbst bringt er in anderer Form, wiefern er nicht bloß ihrer Hingabe an die Sittlichkeit gedenkt, sondern auch des vorhergehenden Zustandes ihres Sündendienstes, um durch den Contrast diese dankenswerthe Veränderung ihnen desto fühlbarer zu machen, was denn natürlich auch auf die Form des Schlußsatzes (V. 18.) Einfluß gehabt hat. Noch bin ich nehmlich der Meinung, Hauptsatz sey ihm nicht der erste der beiden Sätze, sondern vielmehr der zweite, ὑπηκούσατε — διδαχῆς, und der erste stehe bloß um des Contrastes willen da: Dank sey Gott daß Ihr, obwohl Ihr einst Knechte der Sünde waret, doch nun u. s. w. Freilich muß man, um dies anzunehmen, zugeben daß im ersten Satze μὲν ausgelassen sey, aber, so sehr auch die von mir an anderm Orte aufgestellte (zu Eph. V, 8. 1 Kor. I, 22.) Behauptung, daß P. dies sehr häufig thue, von allen Seiten her angegriffen wird, so kann ich mich doch von der Ueberzeugung ihrer Richtigkeit noch nicht trennen, und daher, da fast keine Redeform den griechischen Schriftstellern geläufiger ist als die, dem Satze den sie aussprechen wollen einen concessiven Gegensatz um des Contrastes willen voran zu schicken, P. aber nur darin von ihnen abweicht, daß er die Part. μὲν nicht immer hinzufügt, glaube ich hieran keinen Anstoß nehmen zu dürfen. Von den neusten Auslegern stimmt nur de Wette*) hiermit überein, die übrigen, da sie die Auslassung von μέν, also auch das bezeichnete Verhältniß der beiden Sätze nicht anerkennen, müssen nun schon im ersten einen Gegenstand des Dankes anerkennen, und erlangen dies dadurch, daß sie ἦτε mit starkem Nachdruck belegen, und den Worten: daß ihr — gewesen seyd, den Sinn beilegen: daß die Zeit Eurer Knechtschaft vorüber ist. Aber abgesehn davon, daß hier, wo dieser früheren Knechtschaft noch mit keiner Sylbe erwähnt worden ist, die Worte wohl kaum so möchten verstanden worden seyn, ist es auch gar nicht dies, was P. will, sondern vielmehr das, daß nach der V. 16. gegebenen Regel nach geschehener Hingabe an die Sittlichkeit sie dieser unterthan seyn müssen, der Sünde nicht mehr dienen dürfen, und darum kann ich mich ihrer Deutung nicht anschließen. — Im Hauptsatze ist die Auflösung in die Construktion: ὑπηκούσατε τῷ τύπῳ τῆς διδ. εἰς ὃν παρεδόθητε, bei welcher nichts als eine ganz legitime Attraktion angenommen wird, gegenwärtig so allgemein als richtig anerkannt, daß die beiden andern: ὑπηκούσ. εἰς τὸν τ. τ. δ. ᾧ παρεδόθητε (Bengel), und: ὑπ. εἰς τ. τ. τ. διδ. ὃν

*) Van Hengel Annott. in loca nonnulla N. T. Amst. 1824., wo S. 124. die gleiche Ansicht vorgetragen seyn soll, ist mir nicht zu Gesicht gekommen.

παρεδόθητε (= ὃς παρεδόθη ὑμῖν. Grot. u. v. A. neuerlich Winer Gr. S. 213.) für aufgegeben betrachtet werden können. Beide scheitern daran daß ὑπακούειν εἴς τι nicht gleichgeltend mit ὑπ. τινὶ πρ. ist, die letztere noch überdies an der Unmöglichkeit zu sagen: παραδίδομαί τι für παραδίδοταί μοί τι. Das Verbum ὑπακούειν konnte P. brauchen, weil er die Annahme des Christenthums als einen Gott geleisteten Gehorsam, ein sich Fügen in die von Gott vorgezeichnete Heilsordnung, die Verweigerung derselben als Ungehorsam gegen Gott zu betrachten pflegt, und brauchte es an dieser Stelle, weil er dem Sinne nach dasselbe auszudrücken hatte wie im Obersatze (παριστάνετε ἑαυτοὺς εἰς ὑπακοήν). ἐκ καρδίας, von Herzen, kommt so ohne Beiwort nicht wieder vor, worin auch der Grund liegt, weßhalb cod. A. u. a. aus 1 Tim. I, 5. 2 Tim. II, 22. καθαρᾶς hinzu gesetzt haben. Die Beschränkung der διδαχή auf die Erlösungslehre, die ich früher forderte, ist ohne Grund, es ist ganz allgemein die christliche Lehre. Da er von einem τύπος derselben spricht, so fragt sich, in welchem Sinne? Manches ist ersonnen worden, Eindruck der Lehre auf's Gemüth, weil ja doch τύπος ursprünglich das eingedrückte Maal bezeichne (Kypke, Rosenm.), weder sprachlich richtig, noch zu den übrigen Ausdrücken passend, Vorbild oder Muster (Oek., Reiche, A.), an sich nicht unstatthaft, aber, wie Fritzsche bemerkt, zu ὑπακούειν wenig passend, u. dergl. Es kann aber ganz einfach als Form, Gestalt, der Lehre gefaßt werden (de Wette, Meyer, Fritzsche), wiefern die christliche Lehre eine bestimmte Lehrform war. Daß παραδιδόναι nicht mit dem Dativ, sondern mit εἰς construirt ist, darin darf kein besonderer, tieferer Sinn gesucht werden; zwar möchte ich Stellen wie Sir. IV, 19. Röm. I, 24. 26. 28. nicht für eigentliche Belege des Gebrauchs annehmen, aber Theils finden sich allenthalben Spuren des ersten Entstehns des später allgemein gewordenen Gebrauchs von εἰς für den Dativ, Theils kann das Wort τύπος selbst zur Wahl dieser Form des Ausdrucks mitgewirkt haben *).

Daß V. 18. den Schluß aus den bisherigen Prämissen enthalte, wie auch Reiche und Meyer urtheilen, erhellt daraus daß der Ap. hier zum Prädikate des Obersatzes zurückkehrt. Hätte er nun die ganze Argumentation in rein logischer Form abgefaßt, und namentlich V. 17. nur den einfachen Untersatz ausgesprochen, so könnte er auch den Schlußsatz nur durch eine fol-

*) Fritzsche läßt es dahin gestellt, ob man παρεδόθητε reflexiv (vos tradidistis) oder passiv zu nehmen habe. Ich gestehe daß ich die erstere Fassung für unmöglich halte, indem der Ap. dann fürwahr nicht Aor. Pass. sondern Akt. mit ἑαυτούς geschrieben haben würde.

gende Partikel ausdrücken; nachdem er aber dies nicht gethan, und zumal V. 17. die Erinnerung an ihren früheren Zustand hinzugefügt, darf es ihm wohl frei stehn, sich der Part. δὲ zu bedienen, obwohl sie eigentlich nur Uebergangspartikel — in Schlußreihen von Folgerung zu Folgerung — ist. Glöckler und Fritzsche urtheilen anders, denken V. 18. in enger Verbindung mit V. 17. als fortgesetzte Erläuterung, daher sie auch nur ein Komma zwischen beide VV. setzen. Mir scheint aber die andre Ansicht richtiger. So wie nun im Untersatz des frühern Zustandes erwähnt worden, so auch hier, nur mit dem Unterschiede, daß die Leser hier als befreit von dem früheren Dienste dargestellt werden. Diese Befreiung ist zwar in der Schlußreihe selbst noch nicht ausgesprochen, allein Theils folgte aus der Hingabe an den entgegen gesetzten Herrn, da Einer nur entweder der Sünde oder der Sittlichkeit dienen kann, von selbst daß sie von jener frei seyn müssen, Theils durfte der Ap. wohl den Satz daß die Christen von der Herrschaft der Sünde frei seyen, aus der ersten Gedankenreihe V. 1—14., wo er mehrmals ausgesprochen und erwiesen worden ist, entlehnen und hier für seinen Zweck benutzen. Der Hauptsatz ist seinem Wesen nach ganz der V. 16. ausgesprochene, nur daß er anstatt δοῦλοι ἐστε hier ἐδουλώθητε sagt, was daher kommt, weil er V. 17. den Uebergang aus einer Dienstbarkeit in die andere namhaft gemacht hat; daß er aber nicht wieder ὑπακοή, sondern δικαιοσύνη gesetzt, ist eine Verkürzung, die er sich um so mehr erlauben konnte, als sein Schluß dadurch eine größere Bündigkeit erhielt. Sind nun aber die Christen als Solche δοῦλοι τῆς δικαιοσύνης, so fällt jeder Gedanke an ein ἁμαρτάνειν für die Folgezeit hinweg, und die V. 15. aufgestellte Frage ist vollständig beantwortet.

V. 19. Ἀνθρώπινον λέγω, eig. ich sage Menschliches. Nun ist unleugbar daß der Ap. das Menschliche im Gegensatze des Göttlichen oder Geistigen als das Geringere gedacht wissen wolle — so 1 Kor. III, 3. und in der Formel κατὰ ἄνθρωπον, s. zu III, 5. —, und daß eben dies auch hier der Fall sey, lehrt der Beisatz διὰ τὴν ἀσθ. κ. τ. λ., denn wäre diese Schwachheit nicht, so würde er auch nicht ἀνθρ. λέγειν. Jetzt fragt sich, 1) liegt dasselbe in den vorgetragenen Sachen, oder in der Art ihrer Darstellung? 2) in beiden Fällen, bezieht sich der Satz auf Vorhergehendes oder auf Folgendes? Auf die erste Frage antworte ich: In den Sachen kann es nicht liegen. Zwar haben manche Ausll. es darin gesucht, entweder daß er ihnen die Forderung der Sittlichkeit als etwas bloß menschliches, d. h. als Etwas darstelle, was menschliche Kraft nicht übersteige (Orig., Theod., A.), oder daß er nichts Höheres von ihnen fordere,

sondern nur den gleichen Dienst für Sittlichkeit, den sie zuvor der Unsittlichkeit geleistet (Calv., A.); aber erstlich ist im Vorherg. gar keine Forderung da gewesen, so daß wenigstens nur Beziehung auf das Folgende möglich wäre, sodann kann er das was er da fordert unmöglich als etwas leichtes darstellen wollen, ferner wenn das Menschliche als Gegensatz des Uebermenschlichen gedacht wird, so kann er dies schlechthin von Niemand, auch von den πνευματικοῖς nicht fordern, weiter war hier nicht der Ort der Leichtigkeit der Sache zu erwähnen, endlich aber die Gleichheit des Dienstes, des Eifers und der Anstrengung darin, wird in den nächsten Worten gar nicht ausgesprochen. Wir suchen daher das Menschliche in der Art der Darstellung. Nun ist das Wesentliche und sich gleich Bleibende der Darstellung das, daß der Ap. von einer δουλεία spricht, nicht nur in Bezug auf die Sünde, was Niemand auffallen konnte, sondern auch auf die Sittlichkeit, von welcher solche Ausdrücke wohl auffallen mochten, und zwar nicht nur von einem δοῦλον εἶναι, oder γεγονέναι, sondern sogar passiv von einem δουλωθῆναι τῇ δικαιοσύνῃ. Da ist nun wohl nichts natürlicher als eben darin das Menschliche zu suchen, dessen Anwendung er durch die ἀσθένεια τῆς σαρκὸς αὐτῶν rechtfertigen wolle; denn eine Rechtfertigung (was Reiche, Meyer leugnen) liegt allerdings in seinen Worten. Damit scheint nun aber auch die zweite Frage entschieden, ob dieselbe sich auf das Vorhergehende beziehe oder auf das Folgende. Beziehung bloß auf Letzteres, welche viele Ausll. angenommen haben, kann durchaus nicht Statt finden, da dort nicht eine Darstellungsform erscheint, die noch nicht da gewesen wäre, sondern nur in der schon seit V. 16. eingeführten fortgefahren wird; also nur entweder auf Beides (Reiche), oder auf das Vorangehende allein. Dies scheint das Richtige, denn einmal bedurfte es, wenn die bisherige Darstellungsart gerechtfertigt war, für das Verbleiben in derselben keiner Entschuldigung mehr weiter, und sodann folgt unser Satz gerade auf den Ausdruck, welcher insofern am meisten der Entschuldigung bedurfte, als das freie Hingeben an die Sittlichkeit als ein passives Unterworfen-werden dargestellt worden ist, als welches P. selbst es gar nicht denken konnte. Da scheint es nun als habe eben dieser Ausdruck ihm die Nothwendigkeit vor Augen gestellt, sich seinethalb, und damit zugleich auch wegen der ganzen Art der hier gewählten Darstellung rein geistiger Gegenstände in einer aus gemein menschlichen Verhältnissen hergenommenen Form zu erklären. Mit dieser Ansicht stimmen — in der Hauptsache wenigstens, mit einzelen Abweichungen — Pareus, Koppe, Cramer, Flatt, Scholz, Glöckler, Stengel, de Wette, Köllner, Fritzsche, A. überein. Für uns ist diese Be-

merkung des Ap. beachtenswerth; sie zeigt uns, einmal daß er selbst recht wohl weiß daß er in Bildern spricht, und daß diese Bilder, auch wenn sie die Sache passend und anschaulich bezeichnen, doch immer das Erhabene und Heilige in die Tiefen des gemein Menschlichen herabziehen, und an seiner Erhabenheit verlieren machen; sodann aber daß Er selbst durch die Form hindurch in das Wesen der Sache blickt, und die Form nur wählt, um dem Bedürfnisse seiner unvermögendern Leser zuvorzukommen, und sie wenigstens so weit hinein zu führen ins Heiligthum, als sich in Bildern und Gleichnissen möglich machen läßt. So erscheint er uns achtbar als höher stehend als das Bild erscheinen läßt, aber gern herniedersteigend, weil das Bedürfniß der Schwachen ihm wichtiger ist als der Ruhm tiefsinniger Darstellung. — Wenn er nun als Ursache dieses seines Herabsteigens die ἀσθένεια τ. σαρκὸς αὐτῶν angiebt, so ist vor Allem klar, daß er ihnen damit keinen Vorwurf machen will. Denn was wohl sollte ihn bewegen, den römischen Christen, die er nicht kennt, an deren persönlichem Thun er im ganzen Briefe nicht das Geringste rügt, in einem rein lehrenden Abschnitte eines rein belehrenden Briefes, ohne alle Veranlassung, nur um einen von ihm selbst gebrauchten Ausdruck zu rechtfertigen, Vorwürfe zu machen? Vorwürfe aber wären es, wenn er von ihrer fleischlichen Gesinnung spräche, darum sehen wir von dieser ab; den Genit. verstehn wir zunächst natürlich possessiv, also die Schwachheit welche die σάρξ besitzt; σάρξ ist ganz allgemein die niedere Natur des Menschen im Gegensatze gegen das πνεῦμα als die höhere, und von ihr sagt auch der Herr selbst daß sie schwach sey (Matth. XXVI, 41.). Die Schwachheit des Fleisches aber als eines Theils vom Wesen des Menschen bewirkt nothwendig daß auch dieser selbst schwach sey, und insofern ist ἡ ἀσθ. τ. σ. ὑμῶν die durch die Schwachheit Eures Fleisches bewirkte Schwachheit Eures Wesens, und zwar, da dieselbe als Grund aufgestellt wird, warum er in der mangelhaften Form von Bildern und Gleichnissen spreche, ist hier die Schwachheit nicht von ihrer sittlichen, sondern von ihrer intellektuellen Seite anzusehn; und daß sie da noch nicht vollkommen, noch nicht πνευματικοί sind, um die πνευματικὰ in der ihrer Natur entsprechendsten Form des Vortrags zu verstehn, das kann er ihnen ohne Vorwurf sagen. Daher nehme ich als den wahren Sinn des Satzes diesen an: Ich spreche mich menschlich d. h. in Bildern aus, die den gemeinen menschlichen Verhältnissen entnommen, und daher unvollkommen, aber dem Verständnisse leichter zugänglich sind, weil ich weiß daß Ihr noch σαρκικοί, noch nicht zur geistigen Vollkommenheit herangereift seyd, welche allein das Verstehn solcher Dinge in vollkommnerer Form mög-

lich macht. Eine Parentheſe übrigens iſt der Satz nicht, wie ich ſelbſt ihn früher anſah; denn mit V. 18. war, wie gezeigt worden, die Gedankenreihe abgeſchloſſen, und was jetzt folgt, iſt eine Erläuterung ſeiner wahren Meinung über ihre Stellung zu Sünde und Sittlichkeit, nur daß ſie darum nicht ſofort als ſolche erſcheint, weil er, Statt zu ſagen: Meine Meinung nehmlich iſt dieſe, Ihr ſollet u. ſ. w., ſeine Erklärung in die Form einer Ermahnung eingekleidet hat. Die Partikeln ὥσπερ und οὕτω lehren uns, daß er eine Parallele zieht zwiſchen dem Leben der jetzigen Gläubigen vor und nach ihrer Bekehrung. Er ſagt alſo: Ehedem habt Ihr Eure Glieder und Kräfte hingegeben zum Dienſt oder zur Dienſtbarkeit τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ τῇ ἀνομίᾳ. Beide Ausdrücke verſtehe ich mit v. A. von der innern Unſittlichkeit, welche bisher ἁμαρτία hieß, indem dieſe die Herrin iſt, welcher der Menſch ſich hingiebt, und zwar ſo daß ἀκαθαρσία, Unreinigkeit, die unlautere Geſinnung überhaupt, ἀνομία aber (Geſetzloſigkeit, Zügelloſigkeit, Frevel, das hebr. עון Levit. XVI, 21.) die ſündliche Neigung zu ungerechter, verbrecheriſcher That bezeichnen kann. Uebereinſtimmend Köllner, de Wette. Dagegen Reiche, Meyer, Fritzſche verſtehn die ἀκαθ. als die Befleckung oder den Schmutz, welchen die Seele durch unſittliche Geſinnung annehme; ich kann aber nicht begreifen wie er dieſen, die Wirkung, als die herrſchende Perſon darſtellen könne, als welche doch auch ſie die ἀκαθαρσία gedacht wiſſen wollen. Dagegen das zweite Mal bezeichnet ἀνομία die Frevelhaftigkeit, Sündigkeit des Handelns, mit dem Artikel, weil der Ap. von etwas wirklich dageweſenem ſpricht. εἰς bezeichnet ſie als Folge jener Hingabe; der Sinn alſo: damals habt Ihr Eure Glieder und Kräfte an unlautere Luſt und frevelhaften Sinn zum Dienſte hingegeben, und die Folge iſt ein ſündliches, zügelloſes Leben geweſen. Meyer will die Präp. final gefaßt wiſſen; doch wohl mit Unrecht, da ſie conſequutiv gedeutet werden kann, und P. ſeinen Leſern doch wohl eine ſo abſichtsvolle Unſittlichkeit nicht zuſchreiben will. Die einzige weſentlich abweichende Erklärung, wornach εἰς τὴν ἀνομ. bedeuten ſollte: aus einer Sünde in die andere, die ſich bei Theophyl., Erasmus, Luther, Cramer, Kölln., Olsh., A. findet, kann ſprachlich nicht gerechtfertigt werden, wiefern nicht nur der Artikel widerſteht, ſondern auch kein Glied mit ἐκ voran geht, wozu noch kommt, daß die Präp. im zweiten Satze doch durchaus nicht ſo verſtanden werden könnte. Im Nachſatze wird man δικαιοσύνη als Sittlichkeit oder Tugend zu nehmen, dieſe aber, wie zuvor die ἀκαθαρσία, als die inwohnende Quelle des thatſächlich ſittlichen Lebens zu betrachten haben. ἁγιασμός. Dies Wort, ſo wie ſein Stammwort ἁγιάζειν hat die

aus dem Hebr. mit herübergebrachte bloß ceremoniale Bedeutung der Absonderung für den Gebrauch des Cultus, oder der Weihung, abgelegt, und eine sittliche angenommen, wie aus der Vergleichung von 1 Kor. I, 30. 1 Thess. IV, 3. 4. 7. 2 Thess. II, 13. 1 Tim. II, 15. al. zu ersehen ist, und zwar bezeichnet es wie in mehreren dieser St. so in der unsrigen, nicht sowohl den Akt der Heiligung, als den bereits erlangten Zustand der Heiligkeit oder Reinheit, die aber freilich nicht als eine absolute, sondern als eine relative und menschliche aufzufassen ist. Hier muß des Imp. wegen der Sinn seyn: die Gemeine soll sich der Sittlichkeit (in Abstrakto) hingeben, um einen Zustand der Heiligkeit und Reinheit ihres Lebens zu erzielen.

V. 20 ff. Daß der Ap. in den noch folgenden Sätzen nicht bloß die V. 19. ausgesprochene Ermahnung erläutern wolle (Meyer, Fritzsche), sondern vielmehr die Absicht habe, dieselbe durch Hinweisung auf die unseligen Folgen des Sündendienstes und die seligen der neu begonnenen Heiligung zu begründen, und seine Leser durch dieses Mittel zum treuen Beharren auf dem bessern Wege zu ermuntern (Kölln., de Wette), behaupte ich darum, weil 1) nichts mehr zu erläutern war, 2) nichts zur bloßen Erläuterung dienendes in diesen Sätzen enthalten ist, vielmehr 3) die Rücksicht auf die Frucht des einen und des andern Dienstes unleugbar überwiegt. Als Ihr Knechte der Sünde wart, sagt er, da wart Ihr ἐλεύθεροι τῇ δικαιοσύνῃ, frei in Bezug auf die Sittlichkeit. Absichtlich, wie es scheint, setzt er den Dativ, nicht τῆς δικ. oder ἀπὸ τ. δ., denn im gemeinen Gebrauche — wohin auch der im Genit. wie in der Präp. liegende Begriff der Trennung führt — heißt ἐλεύθ. τινος oder ἀπό τινος nur derjenige, welcher sich von Jemands Herrschaft, unter der er schon gestanden, losgemacht hat, was von den Römern nicht gesagt werden konnte. Die Freiheit ist, wie natürlich, nicht eine solche, daß die Sittlichkeit damals keine Ansprüche an sie gehabt, denn diese Ansprüche sind ewig und unverjährbar, wie auch P. sehr wohl weiß, sondern die Freiheit des Rebellen, der die Ansprüche seines rechtmäßigen Gebieters nicht anerkennt, und also faktisch von ihm frei ist; übrigens, da auf diese Darstellungsart der Gegensatz stark eingewirkt hat, Begriff und Umfang derselben nicht allzu ängstlich in Untersuchung zu ziehn; Ironie aber, oder halbe Ironie, welche Koppe, Reiche, Köllner, de Wette, Stengel, A. hier gefunden haben, wie Fritzsche richtig bemerkt hat, weder durch die Worte angedeutet, noch an ihrem Platze. — In Bezug auf V. 21. fragt sich zuerst, womit er zu verbinden sey? Meyer und Fritzsche urtheilen, P. kehre hier zu V. 17. 18. zurück, wovon οὖν das Zeichen sey. Ich kann nicht beistimmen. Zwar

wird οὖν für solchen Zweck gebraucht, aber nur dann wenn eine abgebrochene Rede wieder aufgenommen wird; dies aber ist hier nicht der Fall, da V. 18. eine Gedankenreihe völlig geschlossen worden. Ferner würde bei dieser Ansicht der Satz V. 20. des ihm gebührenden Gegensatzes entbehren, den er, ob auch nur in Form eines Participialgliedes, V. 22. erhält, wenn man V. 21. an V. 20. knüpft. Endlich weist τότε so evident auf die Zeit hin, wo die Leser ἐλεύθεροι τῇ δικ. gewesen, daß ich auch deßhalb die Verbindung nur mit dem nächst vorher gehenden Satze machen zu dürfen glaube. Eine zweite Frage ist, wo das Fragezeichen zu setzen sey, nach τότε mit Luther, Mel., Chr. Schmidt, Heum., Carpz., Koppe, Flatt, Tholuck, Klee, Ben., Glöckl., Kölln., Stengel, Olsh., Schrader, de Wette, Griesb., Lachm., Scholz (Ausg. nicht Uebers.) oder nach ἐπαισχύνεσθε mit den Uebrigen, neustens Meyer und Fritzsche — Reiche schwankt —? Nach der ersten Weise fragt P. seine Leser: welche Frucht hattet Ihr in jener Zeit d. h. was brachte Euch jener Sündendienst zuwege? giebt dann selbst die Antwort: Dinge deren (ἐφ' οἷς = τοιαῦτα ἐφ' οἷς) Ihr Euch jetzt schämt — nehmlich eine Menge von Lastern und Schändlichkeiten, deren er sie mit Schonung sich selbst entsinnen läßt —, und fügt den Grund hinzu: denn das Ende wozu sie führen ist der Tod. Nach der zweiten fragt er, was für eine Frucht sie damals gehabt (von den Dingen) deren sie sich gegenwärtig schämen, läßt sie die Antwort: Keine, oder: eine verderbliche, selbst hinzu fügen, und begründet die nicht ausgesprochene Antwort durch den letzten Satz. Für sich hat die erste Weise 1) daß die Rede durchaus vollständig ist, denn die grammatische Unvollständigkeit, daß das Demonstr. vor dem Relat. fehlt, ist eine völlig legitime; 2) die sententiöse, schlagende Kürze, welche mir hier sehr kräftig und zweckmäßig scheint. Ihr entgegen stellt Reiche Folgendes: a) der antwortende Satz sondere sich zu wenig ab, und beide Sätze ständen äußerst abgerissen. Ich antworte: dies ist nicht der Fall, und wenn es für unser Denken wäre, doch nicht für griechische Lebendigkeit der Rede, die in den Diverbiis der Tragiker zahllose Beispiele ähnlicher Antworten darbietet. b) Der antw. Satz wäre zu unvollständig und dunkel, wenn auch nicht grammatisch, doch logisch blieben die „Dinge" unbezeichnet. Antw. Nur nicht für Leser die durch V. 19. schon genügend an die frühere Gestaltung ihres Lebens erinnert worden sind, um keiner stärkeren Hinweisung mehr zu bedürfen. 3) Die Dinge, deren sich die Leser schämen, sind nicht der Nachtheil selbst, sie führen nur dazu. Antw. Nichts weniger, es ist die ἀνομία welche auch V. 19. als die Folge der Hingegebenheit an die Sünde bezeichnet worden ist, die wahre

Frucht derselben. 4) Die verderbliche Endfolge, der Tod, sey nicht der Grund des Schämens, denn zum Schämen führe nicht das Schädliche, sondern das Schändliche. Antw. So urtheilte ich früher selbst, aber mit Unrecht, denn wohl mag der sich schämen, der sieht, wie unheilbringende Früchte sein Thun ihm zugezogen hat, schämen seiner Verblendung, die ihn dahinein gerathen ließ, schämen der Thaten selbst, deren Schändlichkeit die ihn nun treffende Strafe ihn zu spät bedenken lehrt. Diese Gründe entscheiden nicht wider jene Verbindungsart. Fritzsche, ihre Unhaltbarkeit anerkennend, stellt ihr (mit Meyer) neben den Gründen für die seinige V. 22. entgegen, welcher um mit V. 21. zu stimmen, nach dieser Verbindungsart ganz anders geformt seyn müßte, nehmlich: τίνα κ. ἔχετε; ἐφ' οἷς οὐκ ἐπαισχύνεσθε, oder ἔχ. τ. κ. νῦμ. τὸν ἁγιασμόν. Die erste Form, antworte ich, war dort nicht wesentlich, sondern oratorisch, ihre Wiederholung daher V. 22. nicht nothwendig, da man an Niemand, also auch an P. nicht, die Forderung stellen kann, daß er in der Form der Darstellung keinen Wechsel eintreten lasse; ja wiefern die Frageform dort einen Zweck hatte — die Hinweisung auf das Zeugniß des Gewissens —, der hier nicht Statt findet, wo P. selbst sie auf die schöne Frucht der Hingabe an die Sittlichkeit hinzuweisen hat, konnte diese Form daselbst nicht wiederkehren. Was die zweite anlangt, so ist allerdings zuzugestehn, daß die Form in beiden VV. eine verschiedene sey, aber ist sie das denn nicht auch bei der andern Verbindungsart? Die Gegensätze sind alle da, dürfen wir in einer lebendigen Darstellung fordern, daß sie auch in der Form einander so entsprechen, wie in einer logisch geordneten, rein didaktischen Abhandlung? Doch betrachten wir, ehe wir entscheiden, die andere Verbindungsart. 1) Sie erfordert daß man vor ἐφ' οἷς hinein denke: ἐκείνων oder ἐξ ἐκείνων, als Andeutung der unsittlichen Werke der früheren Zeit. Aber zugestanden daß dies grammatisch möglich sey — die von Fritzsche beigebrachten Belegstellen VII, 6. X, 14. XVI, 2. 1 Kor. X, 30. Luk. VI, 34. sind von ganz anderer Art, mit Ausnahme von Röm. VII, 6. wo ἐν ᾧ auf νόμῳ zu beziehn, ganz gewöhnliche Attraktionen —, so ist ja doch im Vorhergehenden solcher Werke gar noch nicht gedacht worden, sondern erst durch die Worte ἐφ' οἷς wird die Vorstellung derselben angeregt, es fehlt mithin dem Leser Alles, worauf er das ἐκείνων beziehn könne. 2) Sie fordert Ergänzung der Antwort. Dies ist oft der Fall, also kein Grund dagegen, wenn sich in den Worten keine Antwort findet; wohl aber dann, wenn Worte da sind, welche ohne Zwang als solche verstanden werden können. Doch abgesehn davon, die zu ergänzende Antwort soll die negative seyn: Keine Frucht. Aber das kann die Meinung des

Ap. nicht seyn, welcher vielmehr die bösen Werke als Frucht der Hingabe an die Sünde eben so denken muß wie er die Heiligkeit des Lebens als Frucht der Hingabe an die Sittlichkeit denkt, vgl. Gal. V, 19—22. 3) Sie schiebt den durch nichts im Vorherigen angeregten Satz: deren Ihr Euch jetzt schämt, in die Frage selbst hinein, was ich nur für ungehörig ansehn kann. Aus diesen Gründen muß ich bei der früher bereits als richtig aufgestellten Verbindungsart noch immer stehn bleiben. — Was zuletzt noch das Einzele anlangt, so ist Reiche's Meinung daß καρπὸν ἔχειν = κ. φέρειν, und überdies καρπ. collektiv zu fassen sey, um οἷς darauf beziehn zu können, schon von Meyer und Fritzsche widerlegt, τέλος in seiner einzig möglichen Bedeutung: das Ende, der Ausgang zu welchem Etwas führt (Phil. III, 19. 2 Kor. XI, 15.), jetzt so anerkannt, daß es überflüssig seyn würde, früherer offenbar unrichtiger Erklärungen noch ferner zu gedenken; nur was θάνατος bedeute, noch zu fragen. Bloß vom phys. Tode verstehn es — nur der Neusten zu gedenken — Meyer, Fritzsche, die „Schrecken und Folgen desselben für den Gottlosen" hinzu denkend Reiche, von leiblichem und geistigem Tode de Wette, vom Elend jeder Art Köllner; so Jeder etwas andres. Ich urtheile: vom moralischen Tode es zu verstehn ist unmöglich, denn dieser ist nicht τὸ τέλος, und würde der ζωὴ αἰώνιος schlecht entgegen stehn; die Bedeutung: Elend hat das Wort niemals; vom phys. Tode ohne Hinzudenken entweder seiner Folgen in der Ewigkeit oder des Mangels ewigen Lebens, welchen P. als das Loos der unbußfertigen Sünder erwartete, deßhalb nicht, weil der bloß physische Tod nicht von ihnen genommen ist. Wir denken daher auch hier wie V. 16. an den Tod auf welchen kein Leben folgt, den absoluten Tod welcher den Sünder trifft, während der Gläubige zwar stirbt, aber nur um ewiglich zu leben. — V. 22. ist mit Recht ἐλευθ. ἀπὸ τῆς ἁμ. gesetzt, denn die Sünde ist ehedem ihre Herrin gewesen. Als den neuen Herrn bezeichnet er hier nicht wie V. 18 f. die δικαιοσύνην, sondern Gott selbst. Die Sache bleibt dieselbe, denn wer jener dient, dient Gott, und umgekehrt. ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν εἰς ἁγιασμόν. Wäre oben seine Meinung gewesen, sie hätten ehedem keine Frucht gehabt, so hätte er jetzt sagen müssen, ἔχετε καρπόν, jetzt habt ihr eine Frucht, ohne Artikel: nun aber denkt er eine Frucht beider Arten der Dienstbarkeit, darum sagt er τὸν καρπόν. Wir haben nehmlich einen nach bekannter griech. Weise abgekürzten Satz, wofür wir sagen würden: ὁ καρπὸς ὃν ἔχετε ἐστιν (ἄγει) εἰς ἁγ. Früher hattet Ihr eine Frucht, deren Ihr Euch jetzt schämt, die Frucht die Ihr jetzt habt führt — nicht zur Beschämung sondern — zur Heiligkeit. Die Frucht nehmlich sind

hier wie dort die Werke welche aus der Dienstbarkeit hervorgehn; in Bezug auf die Worte εἰς ἁγ. verschwindet alle Schwierigkeit, wenn man nur bedenkt daß ἁγ. hier wie V. 19. nicht Heiligung sondern Heiligkeit bedeutet; zu welcher die Uebung guter Werke hinführt. Nun aber, da er nicht wie V. 21. von ihrer durch die Frucht bewirkten Stimmung spricht, konnte er den letzten Satz nicht durch γάρ sondern bloß durch δέ einführen, wodurch er von dem jetzt schon eintretenden καρπός zum τέλος, dem Endergebniß ihres neuen sittlichen Lebens fortschreitet. ζωὴ αἰών. s. II, 7. — Andere Erklärungen, εἰς für ἐν zu nehmen, εἰς ἁγ. für ἁγιασμοῦ, u. dergl., widerlegen sich selbst als ungrammatisch.

V. 23. Begründung dessen was V. 21 f. über das τέλος des Sünden- und Gottes-Dienstes gesagt worden ist. ὀψώνιον, was zum Speisekauf erfordert wird, gew. d. Löhnung des Soldaten, gewöhnlicher im Plur. als im Sing. Die Bedeutung hat sich hier insofern erweitert, als P. im Vorherg. nicht von einem Kriegsdienste, sondern vom Dienste überhaupt gesprochen hat, so daß der Lohn auch nur als Lohn schlechthin gedacht werden kann. τὰ ὀψ. τῆς ἁμ. ist der Lohn welchen die Sünde als Herrin ihrem Diener giebt. Eben so ist also τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ das χ. welches Gott den seinigen verleiht. Er nennt es nicht ὀψώνια, überhaupt nicht Lohn, weil es seiner Ueberzeugung angemessen ist, das ewige Leben nicht vom Verdienste des Menschen, sondern von der Güte Gottes abzuleiten, da zumal, wo er wie hier an die Vermittelung desselben durch Christum denkt. Die Vorstellung von Grot., Beng., Wetst., A., daß χάρισμα das Donativ der Soldaten bezeichnen solle, ist von Fritzsche u. A. bereits widerlegt. Mit diesen Worten übrigens schließt die seit V. 15. fortgelaufene Gedankenreihe ganz, wie denn auch Alles gesagt ist, was in Bezug auf den Gegenstand zu sagen war *).

*) Hier endet aber auch Fritzsche's Commentar, dessen zweiten Theile ich während der bisherigen Arbeit vergebens entgegen gesehn habe. Mit Bedauern, die vielfachen Belehrungen die er mir bisher gewährte, fortan entbehren zu müssen, setze ich dieselbe fort, da ich die Nothwendigkeit erkenne den ersten Theil des Buches über dies Kapitel hinaus fortzuführen.

Siebentes Kapitel.

V. 1. Die Anfangsworte ἢ ἀγνοεῖτε; fordern ſchlechterdings daß wir das Folgende als Beweisführung eines bereits ausgeſprochenen Satzes aus einer unbezweifelten Thatſache anſehn, vgl. zu VI, 3. *). Nun iſt der Satz welcher durch die nächſten VV. zum Bewußtſeyn gebracht werden ſoll, unſtreitig der, daß der Chriſt als Solcher frei vom jüdiſchen Geſetze ſey, dieſer aber im letzten Abſchnitte weder ausgeſprochen noch angedeutet, alſo kann auch die Verbindung nicht mit dieſem, noch weniger mit VI, 23. gemacht werden **), ſondern es bleibt nur übrig mit den meiſten Ausll. den Verknüpfungspunkt oben VI, 14. zu ſuchen, wo der Satz οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον ἀλλ' ὑπὸ χάριν ausgeſprochen iſt, denn eben dieſer iſt's, der nun bewieſen werden ſoll. Wahr iſt es freilich, eine ſolche Frage ſoll ſich eigentlich einem unmittelbar voran gegangenen Gedanken anſchließen, und auch unſer Ap. folgt ſonſt dieſer Regel; aber die Erſcheinung iſt doch da, und alſo anzuerkennen, und daher, wenn wir nicht etwa die Hypotheſe bilden wollen, er habe VI, 15—23. erſt nachträglich eingeſchaltet, ſo haben wir anzunehmen, er habe entweder die Nothwendigkeit eines Beweiſes für jenen Satz erſt ſpäter eingeſehn, oder — und wahrſcheinlicher — um die verwandten Darſtellungen der im Weſen des Chriſtenthums begründeten Nothwendigkeit eines ſittlichen Lebens nicht durch dieſen Beweis von

*) Reiche leugnet dies, aber gegen den durchgängigen Gebrauch nicht nur des Ap. ſondern aller Völker, wenn er nicht ἤ für ἤ geleſen wiſſen will, eine Partikel die dem Gebrauche des N. T. völlig fremd, und daher auch hier nicht einzuführen iſt. Auch die Berufung auf II, 4. kann nicht als gültig angenommen werden.

**) Tholuck, Reiche, Meyer, A. verſuchen zwar Anknüpfungen, aber ſie können dieſelben nur dadurch bewerkſtelligen, daß ſie vor unſerm V. Gedanken einſchieben, auf ſolche nicht ausgeſprochene Gedanken aber kann eine Frage wie ἢ ἀγν. oder ἢ οὐκ οἴδατε nicht bezogen werden.

einander zu trennen, ſich die Führung deſſelben gleich Anfangs vorbehalten. Und allerdings, wiefern von jetzt bis zu Ende des 8. K. bei der von ihm gewählten Anordnung Alles auf's trefflichſte zuſammen hängt, war wohl der kleine Uebelſtand einer Rückkehr zu VI, 14. gegen den Vortheil welchen dieſe Anordnung für das Ganze brachte, kaum in Anſchlag zu bringen. Ἀδελφοί. Dieſe Benennung hat Veranlaſſung gegeben daß Manche, z. B. Ch. Schmidt, neuſtens Reiche, urtheilten er wende ſich hier förmlich an die Judenchriſten allein, wie er ja die Juden ſeine Brüder zu nennen pflege; und dies um ſo mehr, als er hinzufügt γινώσκουσι — λαλῶ, und von der Befreiung vom Geſetz handeln will, die ja doch nur die Juden treffen zu können ſcheint, wenn nehmlich νόμος das moſ. Geſetz ſeyn ſoll *). Aber erſtlich kann man nicht erweiſen, daß er nur Judenchriſten dieſe ſo häufig bei ihm wiederkehrende Benennung ertheile, ſodann findet ſich keine Spur einer ſolchen Scheidung ſeiner Leſer, und endlich, wenn γινώσκουσι das angeredete Objekt im Gegenſatze gegen die μὴ γινώσκοντας bezeichnen ſollte, müßte es den Artikel haben **); da es ihn nicht hat, iſt es nur Andeutung des Merkmals an ſeinen Leſern, auf das es ihm hier gerade ankommt (Ich ſpreche ja mit Solchen welche das Geſetz kennen); und eine natürlichere Annahme die, daß er von der römiſchen, ſo wie überhaupt von jeder chriſtlichen Gemeine vorausgeſetzt, daß ihr die Kenntniß des A. T. und mithin auch des moſ. Geſetzes, nicht mangele. Dieſe Vorausſetzung finden wir bei ihm nicht nur in Bezug auf die Gemeinen Galatiens, wo man als Grund dieſer Kenntniß ihre Hinneigung zum Moſaismus denken könnte, ſondern auch auf die korinthiſche, meiſt aus Heidenchriſten zuſammen geſetzte, wie 1 Kor. X, 1 ff. erkennen läßt. Es konnte auch nicht anders ſeyn, da nach ſeiner eigenen Ueberzeugung das Chriſtenthum in viel zu engem Zuſammenhange mit dem Judenthum, und die Urkunden des letzteren — überdies

*) Reiche findet die Begründung der Anſicht, daß der Ap. hier „wie überhaupt ſeit II, 1.", die Judenchriſten denke — Jenes offenbar unrichtig, da wir doch gewiß nicht annehmen dürfen, daß von dem ganzen rein didaktiſchen Theile des Briefes nur das kleine Stück I, 18—32. eine allgemeine, alles übrige bloß die ſpecielle Beſtimmung für einen Theil der Gemeine habe —, Theils „in Inhalt und Form der folgenden Rede", was ich noch nicht erkennen kann, Theils in der „gewöhnlichen Bezeichnung der Juden II, 18. 1 Kor. IX, 22. (20?)"; aber auch dieſe iſt eine ganz andere in dieſen Stellen als in der unſrigen.

**) Dies wird von den neuſten Auslegern faſt durchgängig anerkannt, nur Scholz (denjenigen die d. G. kennen) und Reiche urtheilen, ein Particip ohne Artikel könne eben das bedeuten wie mit demſelben, was aber durchaus unrichtig iſt, und gewiß durch das was Winer Gr. S. 106 f. über die Weglaſſung des Art. bei Appellativen ſagt, nicht beſtätigt wird.

die einzigen damals vorhandenen heiligen Bücher — bei ihm in viel zu hoher Achtung standen, als daß er Unbekanntschaft mit Geschichte und Lehre des bisherigen Gottesvolks irgendwo hätte voraussetzen, ja sogar dulden, geschweige denn wünschen können. Daher ich auch diese Worte nicht für brauchbar ansehn kann, um einen Schluß über die Bestandtheile der römischen Gemeine daraus zu ziehn *). ὅτι — ἀνθρώπου. Völlig abzuweisen ist hier die Verbindung von τοῦ ἀνθρ. mit ὁ νόμος, welche von Hammond, Mosheim, Elsner beliebt worden ist, aber durch die Stellung der Worte allein genügend widerlegt wird. Der Genitiv kann vom Verbum nicht losgerissen werden. Ὁ νόμος ist das mosaische Gesetz, von welchem das Wort nach beständigem Gebrauche des Ap. sowohl (s. zu II, 12.) als dem Zusammenhange und der Tendenz des ganzen Abschnitts allein verstanden werden kann, und von den meisten Ausll. verstanden wird. Falsch ist es den Begriff beschränken, und etwa (mit Carpzov, Bengel, Elsner, Ch. Schmidt) nur auf das mos. Ehegesetz ausdehnen zu wollen **); aber nicht minder falsch ihn zu erweitern, und mit Koppe von jedem Gesetze überhaupt, oder mit Glöckler das Sittengesetz zu verstehn, wie in der That einen Jeden der Verlauf des ganzen Kap. belehren kann, gesetzt auch daß er sich sonst nicht überzeugen könnte, daß P. auf seinem Standpunkte und vor seinen Lesern durch dies Wort nichts andres bezeichnen konnte als das mosaische Gesetz. Als Subj. des Satzes ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ dachten Orig., Ambr., Er., Hunn., Grot., Beng., Flatt, A. das Gesetz, aber Chrys., Theod., Theoph., Oek., Aug., Calv., Heum. u. v. A. den Menschen, und dieser Ansicht sind die neusten Ausleger sammt und sonders beigetreten. Mit Recht; zwar will ich den Gedanken: das Gesetz ist so lange des (einzelen) Menschen Herr, als es lebt d. h. als es überhaupt gilt, als seine Abschaffung nicht eingetreten ist, nicht für unpassend an sich oder tautologisch erklären, auch daß der Ap. das Bild von Leben oder Sterben des Gesetzes nirgends braucht, nicht gegen jene Erklärung anwenden, weil Wiederholung desselben nicht nothwendig ist; aber Theils ruht die von diesem allgemeinen Satze gemachte Anwendung auf die Befreiung des Christen vom Gesetz offenbar auf dem Gedanken, daß die Herrschaft desselben sich nicht über

*) Glöckler's Meinung, γινώσκειν bedeute anerkennen, von Gesetz wissen und sich dieses Gesetzes bewußt seyn, im Gegensatz gegen die Zügellosen, Unsittlichen, hängt zwar mit seiner Ansicht von der ganzen Stelle eng zusammen, kann aber nur als unbegründet abgewiesen werden.

**) Bengel und Carpzov hielten es gar für möglich, daß ὁ ἄνθρωπος das Eheweib bedeutete, während Elsner doch zufrieden war, ihm die Bedeutung: Ehemann, beilegen zu wollen.

die Grenze des Menschenlebens hinaus erstrecke, Theils ist überhaupt im ganzen Briefe nirgends die Rede von einer Aufhebung des Gesetzes, sondern allein von Lösung des Verhältnisses zwischen dem Menschen und seinem bisherigen Gebieter. Der einzige Grund für die andere Annahme, welcher aus V. 2 f. hergeleitet werden kann, ruht auf einer unrichtigen Ansicht dieser Verse, und kann gegen die aus V. 4. herzuleitende Vorstellung bei dem engen Zusammenhange des dort Gesagten mit unserm V. in keinerlei Anschlag gebracht werden. So lange, ist also der Sinn des Apostels, so lange der dem Gesetze unterworfene Mensch lebt, so lange währt auch die Macht des Gesetzes über ihn; dem steht entgegen: sobald er aber stirbt, hört die Gewalt des Gesetzes für ihn auf.

V. 2. 3. Wir betrachten den Inhalt dieser VV. zuerst für sich allein. ὕπανδρος γυνή, das dem Manne unterworfene Weib, Nachbildung des hebr. אִשָּׁה תַּחַת אִישָׁהּ. Num. V, 29., wo die LXX es eben so ausdrückt; doch auch die griech. Schriftsteller brauchen diese Bezeichnung, wie die Lexica und Annotationen beweisen; δέδεται τῷ ζῶντι ἀνδρί, sie ist an den lebenden Mann gebunden, d. h. an ihren Mann, so lange als er lebt: und zwar νόμῳ durch das Gesetz; es gab nehmlich dasselbe zwar dem Manne die Erlaubniß sein Weib fortzusenden, wenn er wollte (Deut. XXIV, 1.), nicht aber dem Weibe, dessen Rechte das Morgenland bekanntlich wenig achtet. Obwohl daher kein bestimmtes Gesetz ihre lebenslängliche Gebundenheit verordnete, war es doch Annahme daß dieselbe gesetzlich Statt finde. Nach dem Tode des Mannes, heißt es ferner, κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τ. ἀ. Dies Passiv mit ἀπὸ kommt noch V. 6., Gal. V, 4. vor; an allen drei Stellen ist nicht sowohl von Befreiung als von Aufhebung, Vernichtung der Statt gefundenen Verbindung die Rede, wie ja das Verbum vernichten bedeutet. Nicht ganz genau ist der Gegensatz ἀπὸ τοῦ ν. τ. ἀ., da im ersten Theile nur δέδεται τῷ ἀνδρί gestanden, und νόμῳ eine andere Beziehung gehabt; es kommt aber dem P. gerade auf die Lösung vom νόμος an, und darum sagt er nicht ἀπὸ τ. ἀνδρός, sondern ἀπὸ τ. ν. τ. ἀνδρός; der Sinn: vom Gesetze, nehmlich dem durch welches sie an den Mann gebunden war. Uebersetzungen wie potestas viri (Ch. Schmidt), verdunkeln den Sinn des Ap., quae viro consulebat (Grot.) trägt hinein, was nicht darin liegt, a lege, viro, als Appos. (Bengel), ist dem Zwecke des Ap. fremd. χρηματίζειν hat in der späteren Sprache die Bedeutung: einen Namen führen, vgl. außer Apg. XI, 26. noch Diod. Sic. I. p. 29. A. (c. 44.), und Jos. Ant. XII, 1. p. 388. ed. Col. Hebraismus finde ich so wenig im Futur, wo ja nicht von wirklichem Falle

die Rede ist, noch darin, daß nicht ἐσται steht, da es hier nur darauf ankam, wie die Sache durch's Gesetz bestimmt war. εἶναι und γίγνεσθαι ἀνδρὶ von der Hingabe des Weibes an den Mann wird aus der LXX mehrfach citirt, und kann Ruth I, 12. hinzugefügt werden. Der Satz τοῦ μὴ — μοιχαλίδα ist offenbar Folgesatz, denn das μὴ εἶναι μοιχαλίδα ist nicht der Zweck, um deß Willen sie frei wird, sondern die Folge der durch den Tod des Mannes wieder erlangten Freiheit. So verstehn auch die Meisten diese Worte, nur Meyer will sie schlechthin als Zwecksatz angesehn wissen. Welches ist nun die Bedeutung dieser Ausführung des Verhältnisses des Weibes ihrem Manne gegenüber? Die gangbarste Meinung war ehedem, daß sie eine Allegorie enthalte, deren tieferen Sinn man daher aufsuchen ging, und da natürlich Verschiedenes fand. Ein Theil (Aug., Mel., Beza, A.) erkannte in dem Weibe die Seele des Menschen, welche zuerst mit dem νόμος ἐν τοῖς μέλεσιν vermählt sey, dann aber, wenn dieser — als παλαιὸς ἄνθρωπος — gestorben sey, sich mit Christo vermähle. Neustens hat Olsh. diese Vorstellung wieder aufgenommen, und besser aufzuputzen gesucht. Ich will auch nicht leugnen, daß P. eine solche Allegorie hätte bilden können, ohne weder von seiner Weise abzuweichen, noch etwas an sich unpassendes vorzutragen; aber das steht entgegen: 1) Bei dieser Erklärung ist es nach Olsh. eigenem Geständnisse unmöglich, νόμος in allen Stellen des Abschnitts wo es vorkommt, von demselben Gesetze zu verstehn; 2) es würde nicht nur höchst auffallend seyn wenn P. den παλ. ἄνθρωπος als den Mann der Seele, einen Theil der menschlichen Persönlichkeit als Mann der ganzen Person darstellen wollte, sondern auch unmöglich für die Leser ihn ohne eine Menge von Grübeleien und Reflexionen zu verstehn. 3) Der Gegenstand der Darstellung wird ein ganz andrer als der von P. beabsichtete. Daß er nehmlich Befreiung vom mos. Gesetz lehren wolle, ist nicht zu bezweifeln, durch den angenommenen Sinn aber käme er dahin Befreiung der Persönlichkeit des Menschen von den Banden der in ihr wohnenden Sünde zu lehren, d. h. verirrte sich durchaus von seinem Wege. Andere (Orig., Chrys. und die meisten bis auf Reiche) denken das mos. Gesetz als den Mann, und die Menschheit als das Weib; erlangen aber dadurch nichts weiter als den zweifachen Uebelstand daß P. nun 1) hier von Abrogation des Gesetzes reden muß, an die er hier nirgends denkt, und 2) sein so eben mit vieler Sorgfalt und Liebe ausgearbeitetes Bild treulos verlassen, und gerade als hätte er es nicht gezeichnet, zu einem ganz anderen überspringen würde, da dort nicht das Gesetz der Gestorbne ist, sondern die Christen die ihm früher unterthan gewesen sind; ein verkehrtes Beginnen, das

man umsonst mit der Schonung zu bemänteln gesucht hat, welche er den Judenchristen angedeihen lassen wolle. Dies Mißlingen allegorischer Deutung führte mich in der 1. Aufl. darauf, mit völliger Aufgebung derselben in unsern VV. nur ein Beispiel zur Erläuterung des Satzes, daß das Gesetz den Menschen nicht länger binde als sein Leben währe, anzuerkennen, und dieselbe Ansicht finde ich bei Benecke, Scholz, Köllner, de Wette, Meyer ausgesprochen. Ich beharre bei ihr. Ganz passend ist das Beispiel nicht, weil im ehelichen Verhältnisse nach jüdischem Rechte der Mann sterben muß, damit das Weib frei werde *), in seiner Darstellung aber der Mensch durch eignen Tod aus den Banden des Gesetzes loskommt. Aber Theils mußte der Ap. das Beispiel nehmen, wie die Wirklichkeit es bot, Theils erreicht er doch auch so seinen Zweck, welcher immer nur ist, die Auflösung gesetzlicher Verbindungen durch den Tod mit einem Beispiel zu belegen. Glöckler findet auch ein Beispiel, aber für den Satz daß es auch Verhältnisse gebe, wo die bindende Gewalt des Gesetzes nicht bis ans Ende des Lebens währe, und übersetzt daher γάρ durch jedoch, was er freilich thun muß, da V. 1. die Herrschaft des Gesetzes während des ganzen Lebens ausgesprochen ist, was aber allein schon hinreicht, seine ganze Auffassung als verwerflich darzustellen.

V. 4. knüpft sich unmittelbar an V. 1. an, und kann es thun, sobald V. 2 f. nur erläuterndes Beispiel des dortigen allgemeinen Satzes war. Die Part. ὥστε stellt uns den folgenden als Schluß aus jenem dar, und das ist er auch, aber abgekürzt, und dadurch Einiges aus dem Untersatze in den Schlußsatz herein gekommen, so wie auch das Beispiel von der Ehe auf die Form der Darstellung nicht ohne Einfluß geblieben ist. Der Schluß sollte eigentlich so ablaufen: Das Gesetz ist Herr über den Menschen so lange derselbe lebt, mit seinem Tode aber hört seine Herrschaft auf — dieser letzte Theil des Obersatzes ist nicht ausgesprochen, aber daß er gedacht sey, unzweifelbar —; Ihr seyd gestorben mit Christo; also hat über Euch das Gesetz keine Herrschaft mehr. Der Untersatz ist weggeblieben, aus ihm aber das „mit Christo", ob auch in anderer Form, in den Schlußsatz herüber genommen; dagegen das eingeschobene Beispiel hat erstlich die Beifügung von καὶ vor ὑμεῖς, sodann aber die bildliche Denkform des γενέσθαι ἑτέρῳ herbei geführt. So findet

*) Umkehren konnte P. dasselbe nicht, und von der Freiheit des Mannes durch den Tod des Weibes reden, denn 1) ist der Mann vermöge seines Scheidungsrechtes auch während ihres Lebens frei, und 2) ist das Gesetz des Menschen Herr, und konnte daher unter dem Bilde des Weibes, der Sklavin ihres Mannes, unmöglich gedacht werden.

zwar ein richtiger Nexus Statt, ist aber durch die Form der Rede in Etwas verdunkelt. Was das Einzele anlangt, hätte der Ap. seinen Zweck von logischer Seite durch ἀπεθάνετε allerdings erreicht, denn nur auf das Gestorbenseyn kommt es in seinem Schlusse an; aber er hat ἐθανατώθητε gesetzt, Theils weil das Sterben durch die Tödtung Christi, in deren Gemeinschaft der Gläubige eingetreten ist, erfolgt, Theils weil er überhaupt die in seinen Verhältnissen, wie zur Sünde so auch zum Gesetz, eingetretene Veränderung nicht als eine von ihm selbst bewirkte, sondern als eine von Gott durch Christus an ihm hervorgebrachte betrachtet wissen will. διὰ τοῦ σώματος τοῦ χριστοῦ, durch den Leib Christi *), nehmlich den am Kreuze getödteten. Dieser wird als Vermittelung des Todes der Gläubigen dargestellt, wiefern diese nach den Erörterungen des vor. Kap. mit Christus gestorben sind, die Tödtung Christi vermöge der innigen Gemeinschaft in welche sie mit ihm eingetreten sind, ihre eigene Tödtung gewesen ist. Wie Christus ein für alle Mal tod ist, wie in Bezug auf die Sünde (VI, 10.) so auch auf das Gesetz, so sind es auch die Gläubigen durch ihn. Den Tod aber hat er erlitten an seinem Leibe, also sind auch sie für das Gesetz gestorben durch seinen Leib. Diejenigen welche (nach Tholuck) den Leib Christi hier als das Opfer für die Menschheit auffassen, tragen eine Vorstellung in die Worte herein, welche dem ganzen Abschnitte fremd ist, und daher hier fern gehalten werden muß. εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ. Das gebrauchte Beispiel von dem Verhältnisse des Weibes zu ihrem Manne hat den Ap. auf ein Bild geführt, daß er, ob auch nicht von Individuen, doch vom Ganzen der Gemeine, nicht ungern braucht, auf das Bild einer Ehe zwischen ihr und Christus (vgl. 2 Kor. XI, 2. Eph. V, 25 ff.), und Statt nun einfach zu sagen εἰς τὸ γεν. ὑμᾶς χριστοῦ, was der eigentliche Sinn seiner Rede ist, braucht er denselben Ausdruck wie oben von dem Weibe das eines andern Mannes wird. Aber Unrecht haben würde man, wenn man hieraus schließen wollte, daß schon dort Allegorie, und der Ausdruck eben so bildlich zu verstehn gewesen sey wie hier; denn der spätere kann durch den früheren veranlaßt seyn, ohne daß dieser schon gefaßt wurde wie jener. Wiefern nun diese Veränderung des Herrn die Absicht der ganzen Veranstaltung, und namentlich der (geistigen) Tödtung gewesen ist, kann das ganze Satzglied unbedenklich als Zweckſatz angesehn werden; obwohl nicht nothwendig, da Infinitive mit εἰς nicht selten bloß die Folge, bis zu

*) Glöckler's Meinung, τοῦ mit dem Art. sey nicht als Nom. ppr. sondern in der vollen Bed. des appell. zu fassen, ist als unbegründet abzuweisen.

welcher hin Etwas gereicht, andeuten. Der neue Herr wird nicht mit seinem Namen, Christus, sondern durch die Umschreibung: τῷ ἐκ ν. ἐγερθέντι bezeichnet. Warum so? Weil er nur als der Auferstandene ihr Herr seyn kann, und sie, die Gestorbenen, nur in dem neuen Leben ihm gehören können, dessen Möglichkeit ihnen in seiner Auferstehung gegeben ist. Als die Gestorbenen sind sie vom Gesetze frei, als die mit ihm Auferstandenen leben sie mit ihm und unter ihm. Das καρποφορεῖν τῷ θεῷ erklärt sich leicht. Die aus dem innern Grunde der Gesinnung hervorgehenden Handlungen bezeichnet P. gern als eine Frucht, vgl. VI, 21. Gal. V, 22. Auch hier kann die Rede nur von solchen seyn, nehmlich von dem sittlichen Wandel welcher aus der Hingabe an Christus herfließen muß; ob der Ausdruck Fortführung des Bildes von der mit ihm eingegangenen Ehe sey (Meyer u. A.) oder nicht, mag, da in ihm selbst eine Nöthigung dazu nicht liegt, unentschieden bleiben. Diese Früchte werden Gott getragen, wiefern die Gläubigen jetzt δοῦλοι τ. θεοῦ sind (VI, 22), und als solche Alles was sie thun für Gott thun müssen, überhaupt sich ihr ganzes Leben und Thun auf ihn beziehen muß. Auffallend ist hier das Uebersprungen aus der zweiten Person in die erste, wenn man dies letzte Glied mit dem Hauptsatze, oder mit den Worten εἰς τὸ γ. ὑμᾶς ἑτέρῳ verbindet; dies hat Koppe bewogen es vielmehr mit dem Particip τῷ — ἐγερθέντι zu verbinden, in dem Sinne: der darum von den Todten auferweckt worden ist, damit wir Gott Frucht bringen mögen. Rosenm. folgt ihm, Andere erwähnen der Sache nicht. Für sich hat diese Verbindung die Aufhebung des Uebelstandes in der Person, auch im Gedanken an sich nichts wider sich. Aber auffallen müßte doch, daß P. seinen Hauptsatz ἐθανατώθητε κ. τ. λ. so ganz vergessen haben sollte, um an einen bloßen Beisatz die Angabe des Zwecks anzufügen, und wir erhalten dadurch anstatt eines unpassenden, aber in andern Hinsichten dem Stile Pauli nicht gerade fremden Ueberspringens in der Construktion ein Ueberspringen in Gedanken, das um so weniger gefallen kann, als V. 5. 6. sich immer noch auf den im Hauptsatze vorgetragenen Gedanken beziehn. Und aus diesem Grunde kann ich Koppe's Ansicht nicht beitreten. Die Vertauschung der Person findet ihre Entschuldigung darin, daß nicht nur das was P. sagt, allgemeiner als für die römische Gemeine gilt, sondern auch der Apostel sich in allgemeinen, das Ganze angehenden Ansichten viel lieber bewegt, als im engen Kreise des Besondern und Individuellen.

V. 5. 6. Erläuterung der letzten Worte ἵνα καρπ. τ. θ. Der Ap. stellt die Zustände vor und nach der Annahme des Christenthums einander entgegen, um zu zeigen, wie ein Frucht-

bringen für Gott, in dem frühern unmöglich, erst durch den Eintritt in den gegenwärtigen möglich geworden sey. Der erste dieser Zustände wird εἶναι ἐν σαρκὶ genannt, und dies als Etwas bezeichnet, was nicht mehr Statt finde*). Zur Erklärung dieses Ausdrucks, glaube ich, wird Folgendes dienen können: Σάρξ, obwohl von σῶμα oft verschieden, bedeutet doch Eph. II, 15. ohne Zweifel den menschlichen Leib, und περιπατεῖν ἐν τῇ σαρκὶ 2 Kor. X, 3. das Leben im Leibe, gerade wie 2 Kor. V, 6. ἐνδημῆσαι ἐν τῷ σώματι Ausdruck desselben ist. Die Worte führen also nur auf die Vorstellung des (physischen) Lebens, und P. scheint daher die Zeit des Lebens als eine vergangene zu bezeichnen. In Bezug auf das eigentlich so genannte Leben ist dies unmöglich, nur figürlich könnte er es thun. Nun hat er bisher schon viel von einem Tode gesprochen, welchen der Gläubige beim Eintritt in die neue Stellung erfahren habe, und daß diese Vorstellung noch fortwirke, dafür zeugt V. 6., wo das Part. ἀποθανόντες dem ὅτε — σαρκὶ entgegen steht. Wir müssen folglich unsre Worte von einem figürlich so genannten Leben verstehn. Zuzugeben ist daß das Bild in dieser Form — sich im Leibe befinden — sehr kühn erscheine, doch um diese Kühnheit bedeutend zu mildern, wird, hoffe ich, die folgende Betrachtung dienen können. Der Ap. schreibt an Heiden- und Juden-Christen, Beider frühern Zustand will und soll er umfassen mit seinem Ausdrucke, Andeutung daß er ein — seitdem verlornes — Leben gewesen sey, ebenfalls hinein legen. ζῆν ohne Beisatz konnte er dazu nicht brauchen, da es zwar den letztgenannten Zweck befördert, aber zur Charakteristik des frühern Zustandes nichts genützt hätte, wozu noch kommt daß er denselben wohl nicht als ein ζῆν betrachtet wissen will, wiefern er in anderer Hinsicht ihn sogar als ein νεκρὸν εἶναι denkt. ζῆν (εἶναι) ἐν νόμῳ (ὑπὸ νόμον), paßte nur auf die Judenchristen. Wie er nun Gal. IV, 3. zur Bezeichnung der Knechtschaft der Heiden und Juden vor ihrer Bekehrung den beide Arten derselben umfassenden Ausdruck στοιχεῖα τοῦ κόσμου wählte, so scheint er hier sich mit Absicht eines solchen zu bedienen, welcher zu gleicher Zeit dem Gegensatze des Todes dienen, und die Beschaffenheit des frühern Lebens passend für beide Hälften der Menschheit anzeigen könnte. Das nehmlich, worin der Zustand unter dem Gesetz und im Heidenthum zusammen kam, war das σαρκικόν, denke man nun an die Eigenthümlichkeit des frühern Gottesdienstes, oder an die geistige Stellung beider Theile. Beide dienten, handelten, suchten Verdienst κατὰ σάρκα, Beide waren

*) Nur im Vorbeigehn werde bemerkt, daß auch hier ein Nationalgriecht geschrieben haben würde: ὅτε μὲν γὰρ κ. τ. λ.

in ihrem Dichten und Trachten σαρκικοί, auf σαρκικά gerichtet, für die σάρξ lebend. Darum nennt er ihren Zustand εἶναι ἐν τῇ σαρκί. Die Ausleger haben großen Theils dadurch gefehlt, daß sie des mehrfachen Zwecks vergaßen, welchen der Ap. bei der Wahl des Ausdrucks zu verfolgen hatte, und ihn daher einseitig deuteten, entweder bloß von dem fleischlichen Zustande in Gesinnung und Handelweise (Orig., Chrys., Ans., Beza, Par., Cal., S. Schmidt, Wolf, Bengel, Heum., Reiche, Glöckler, A.), oder allein vom Stande der Juden unter dem Gesetze, welches sie der Eine so der Andere anders in dem Worte σάρξ zu finden suchten (Theod., Hamm., Cram., Koppe, A.); die neusten haben sich der richtigen Auffassung mehr oder minder angeschlossen, indem sie sowohl den Gegensatz des Lebens und Todes als auch die Eigenthümlichkeit des erstern ins Auge fassen. So Köllner (Bezeichnung des Lebens der Christen vor dem Sterben mit Christo als eines Zustandes in welchem die Sinnlichkeit vorherrschend war), de Wette (das Leben unter dem Gesetze [zu eng] und der dadurch aufgeregten Sinnlichkeit zugleich), Meyer, Stengel. Im Hauptsatze bedeuten παθήματα, im N. T. gewöhnlich Leiden, hier wie Gal. V, 24. Begierden, Leidenschaften. Der beigefügte Genitiv τῶν ἁμαρτιῶν kann zwar, wie häufig geschieht, durch das Adj. sündlich bequem wiedergegeben werden; aber zu fragen ist doch, ob er subjektiv oder objektiv zu fassen sey. Wenn jenes, so ist er entweder possessiv — die Leidensch. welche den ἁμαρτίαις angehören — oder causativ — die L., welche durch die ἁμ. hervorgebracht werden —; wenn dieses, so sind die ἁμ. von den παθ. hervorgebracht. Die erste Fassung hat in ihren beiden Arten das Unbequeme, daß ἁμ. innere sündliche Neigungen bezeichnen würde, wofür sich zwar ἡ ἁμαρτία in ihrer Personificirung, nicht aber der Plural zu eignen scheint; bei der zweiten sind οἱ ἁμ. sündliche Handlungen, welche auch 1 Kor. XV, 3. Gal. I, 4. Eph. II, 1. Kol. I, 14. ἁμαρτίαι heißen, diese aber werden durch die παθήματα = ἐπιθυμίαι wirklich erzeugt; wir nehmen also diese Auffassung für die wahre an. τὰ διὰ τοῦ νόμου. Die durch das Gesetz entstandenen oder gewirkten. Daß nur dies der Sinn seyn könne, Chrys. und Carpz. Ergänzung von φαινόμενα, γνωστά, gänzlich falsch, und gar nichts*) zu suppliren sey, liegt vor Augen; wie P. dies meine, wird er selbst weiter unten klarer machen. ἐνηργεῖτο — ἡμῶν, waren wirksam oder thätig in unsern Gliedern.

*) Also auch weder ἀφορμὴν λαβόντα (Grot., Koppe), noch κινούμενα (Olsh.), oder irgend ein bestimmtes Particip, indem ein jedes überflüssig sowohl als durch nichts indicirt seyn würde.

Wir wissen bereits, wie P. die μέλη als den Sitz der Sünde zu fassen pflegt*). εἰς — θανάτῳ. Da hier die παθ. als ἐνεργούμεναι, also personificirt, dargestellt sind, so kann man sich Meyers Auffassung, als sey dies ihr Zweck gewesen, gern gefallen lassen; nothwendig indessen ist sie nicht, da es dem Ap. nur darauf ankommt, die Folgen oder Früchte darzustellen, welche der frühere Zustand gebracht, nicht aber irgend eine Absichtlichkeit in ihrem Eintreten nachzuweisen. Was den Ausdruck selbst betrifft, so ist θάνατος zu verstehn wie VI, 16. 21. 23., dieser Tod ist personificirt, und als der Oberherr dargestellt, welchem im frühern Zustande eben so ein Gewinn zu Theil geworden aus dem Leben der Menschheit, wie er im gegenwärtigen Gott zu Theil werde. Ein solcher durch den Gegensatz hervor gerufener Ausdruck ist nicht überscharf zu pressen, der Sinn ist, die Frucht des frühern Lebens sey der Tod gewesen.

V. 6. Die auf Beza's Conjektur beruhende Lesart ἀποθανόντος ist in den neuern Ausgaben mit Recht in die durch große Auktorität**) gestützte ἀπαθανόντες verwandelt worden und war nur ein Kind der falschen Meinung daß P. das Gesetz als gestorben betrachte. Neustens hat Reiche sich geneigt erklärt, die rein occid. Lesart τοῦ θανάτου***) vorzuziehn, wie R. Simon vor ihm gethan, doch ohne genügenden Grund. Das Part. konnte eine andere Stellung erhalten, nehmlich gleich nach νυνὶ δὲ, und die Rede floß dann etwas besser ab; doch kann man die vorhandene Stellung nicht durchaus für fehlerhaft erklären. Wenn P. sagt: Jetzt sind wir vom Gesetze los, so kann er dies allerdings nur von den Juden mit voller Wahrheit sagen und so scheint es als mache er entweder einen mangelhaften Gegensatz, oder beziehe sich auch das εἶναι ἐν σαρκὶ des vor. V. nur auf sie. Doch dürfen wir auch nicht vergessen wie viel ihm daran liegen mußte, einmal die Judenchristen von ihrer Freiheit zu überzeugen, und sodann die Ansprüche dieser an die Heidenchristen abzuwehren. War nun Jenen glaublich geworden, daß zwischen dem Gläubigen und dem Gesetze alle Verbindung aufgehoben sey, so war eben damit auch dargethan, daß jene Ansprüche nicht mehr zu machen seyen; und so konnte er wohl da wo er den allgemeinen Zustand Aller zu schildern hatte, einen Ausdruck brauchen, der sich auf Alle bezog, da aber wo

*) Glöckler (nach Estius) nimmt das Verbum passiv, und nennt die mediale Fassung willkürlich. Es ist aber längst dargethan und anerkannt, daß ἐνεργεῖσθαι bei unserm Ap. immer Medium, nie Passivum ist. S. z. Gal. V, 6.

**) ACJ, viele Min. beide Syr. Ar. Kopt. Aeth. Arm. Slav. Bas. Cyr. Chrys. Theod. Dam. Theoph. Oek. Theodul. Tert. Ruf.

***) DEFG. Vulg. It. ein. Hdschr. b. Ruf. Hier. Aug. Ambr. Vig. tapf. Sedul. Beda.

die eingetretene Veränderung, einen nur auf die Juden, die zunächst davon betroffenen, bezüglichen. Die sehr gewöhnliche Verbindung des Relativs ἐν ᾧ mit τοῦ νόμου wird durch die Stellung des Particips nicht unmöglich gemacht, wie Meyer urtheilt, welcher sich der Heumann'schen Auffassungsart, bei welcher zu ἀποθανόντες das Demonstr. ἐκείνῳ hinzu gedacht ist, angeschlossen hat. Mußte ich schon bei VI, 21. mich gegen eine solche Ergänzungsart erklären, so glaube ich es hier noch mehr thun zu müssen, weil ein Wort da ist, worauf das Rel. bezogen werden kann, eine Wiederholung des Begriffs desselben durch ein Pron. demonst. daher nur dann zweckmäßig wäre, wenn ein besonderer Nachdruck bewirkt werden sollte, in diesem Falle aber auch das Pron. wirklich ausgesprochen werden mußte. κατειχόμεθα, sagt er, wir wurden festgehalten in dem Gesetze, wie ein Gefangener im Gefängnisse (vergl. Gal. III, 23. ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκεκλεισμένοι), oder wie das Weib im γυναικὸς des Mannes, d. h. wir waren an das Gesetz als unsern Herrn gebunden, ihm verpflichtet. So wie nun der Darstellung des vorigen Zustandes V. 5. in den Worten εἰς — θανάτῳ die Schilderung der Folgen für das Leben beigefügt war, so folgt auch hier in den letzten Worten ὥστε — γράμματος eine Beschreibung der Früchte welche die Befreiung vom Gesetz im sittlichen Leben bringt. So daß wir dienen, sagt er, oder dienen können, es versteht sich, τῷ θεῷ. Zwar ist auch wegen VI, 18. von Einigen τῇ δικαιοσύνῃ hinzugedacht worden; aber dies ist nicht nur viel zu entfernt, sondern auch die Beziehung in welcher die Worte zu V. 4. stehn, macht nur jene Ergänzung möglich. Der Dienst geschieht ἐν καινότητι πνεύματος, καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος*). Durch diese Ausdrücke werden, wie ich erachte, nicht sowohl äußerlich erscheinende Verfassungen — die des Christenthums und Judenthums —, auf welche das Bisherige in keiner Weise hingedeutet hat, als vielmehr Zustände des inneren Lebens angezeigt. Der Christ als solcher ist καινὴ κτίσις (2 Kor. V, 17.), lebt daher — und dienet Gott — ἐν καινότητι, in Neuheit, d. h. einem neuen Zustande — ἐν καινότητι ζωῆς (VI, 4.) —; das Alte (τὰ ἀρχαῖα ebd., welches auch als τὰ παλαιὰ gedacht werden könnte) ist vergangen, sein früherer Zustand ist für ihn παλαιότης, der er enthoben ist. Für den Heiden fand ein δουλεύειν in dem Sinne wie es hier gemeint ist gar nicht Statt, darum, und weil überhaupt sein Gemüth nur auf die Lösung vom Gesetze — dem der Heide nicht unterworfen werden soll — gerichtet ist, erwähnt er

*) Daß auch der zweite Dativ von der Präp., und nicht wie Bengel wollte von δουλεύειν abhängig sey, wird anerkannt und bedarf keines Beweises.

seiner gar nicht, giebt nur den Gegensatz des Lebens unter dem Gesetze gegen das neu eingetretene. Jenes nennt er γράμμα, wie II, 29., d. h. geschriebenes Gebot, um es dadurch als etwas äußerliches, das Innere des Menschen nicht berührendes zu bezeichnen; παλ. γράμμ. wird den alten Zustand andeuten, in welchem das γράμμα herrschte, Norm oder Prinzip des Lebens war, und welcher daher so beschaffen war, wie das γρ. ihn zuwege bringen konnte, wo kein wahrer Dienst, aber viel Uebertretung zu finden war. πνεῦμα ist der göttliche Geist, den die neue Verfassung als διαθήκη πνεύματος (2 Kor. III, 6.) verleiht, den jeder Christ als Solcher besitzt, und welcher Princip seines Lebens wird. Eben dadurch wird nun also sein jetziger Zustand eine καινότης πνεύματος d. h. ein neuer Zustand, wie ihn das πνεῦμα wirkt, und wie er seinem Wirken angemessen ist, nehmlich ein geistiger, und darum (2 Kor. III, 17.) freier, in welchem der wahre Dienst Gottes möglich wird. — Hiermit aber schließt die mit VI, 1. begonnene Verhandlung, und eine neue, doch aus ihr sich entspinnende, hebt an.

Der nun folgende Abschnitt hat eine so große Bedeutung für die biblische Anthropologie, und wiefern die gesammte christliche Theologie an dieser hängt, auch für die letztere, daß wohl kein Wunder ist, wenn die Exegese in ihrer Abhängigkeit von der Dogmatik hier nirgends zu derjenigen Unbefangenheit gelangen konnte, welche allein ihr möglich gemacht haben würde ein reines Ergebniß über das zu erlangen, was hier eigentlich der Ap. wolle, und was er lehre. Die unsrige wird sich bemühen, mehr noch als in der ersten Aufl. geschehen ist, sich alles eigenen Systemes zu entledigen, und dem Gedankenzuge des Schreibenden Schritt vor Schritt nachfolgend, möglichst reine Resultate zu gewinnen, deren sich der biblische Theolog zur Bildung einer paulinischen Anthropologie bedienen könne. Der Zweck des Ap. bei Abfassung des Abschnitts ist nicht der einer anthropologischen Erörterung, sondern was er über den Zustand des Menschen sagt, dient einem andern Zwecke. Die Frage mit welcher V. 7. anhebt, könnte auf die Meinung führen, er wolle nichts weiter als die falsche Folgerung aus dem Bisherigen, daß das Gesetz ἁμαρτία sey, zurückweisen und widerlegen; aber diese Meinung würde irrig seyn. Vielmehr, so wie er VI, 1. eine falsche Folgerung aufstellt, im Folgenden aber keineswegs nur die Unrichtigkeit derselben, sondern Statt dessen die Nothwendigkeit des Gegentheiles darthut, so benutzt er auch hier nur eine solche, um ganz affirmativ sich über das wahre Verhältniß des Gesetzes zur Sünde auszusprechen, und den Zustand des unter seiner Herrschaft befindlichen Menschen vor der Erlösung durch Christum darzustellen, worauf er Kap. VIII. den seligen Zustand des Er-

lösten vollständiger als bisher ins Auge fassen wird. Ist nun aber auch die Widerlegung jenes Gedankens nicht sein eigentlicher Zweck, so würden wir doch auch auf der andern Seite irren, wenn wir meinen wollten, er greife ihn bloß aus der Luft, ohne irgend äußere Veranlassung. Vielmehr war eine solche für ihn gegeben einerseits in dem was er bereits über das Gesetz gesagt, namentlich in den Sätzen VI, 14., die Sünde wird Euer nicht mächtig werden, weil Ihr nicht unter dem Gesetze steht, und oben V. 5., die Leidenschaften der Sünde, welche durch das Gesetz gewirkt sind, wiefern jener offenbar zu der Folgerung hinführt: Ständen wir also unter dem Gesetze, so würde die Sünde unser mächtig seyn, dieser aber dem Gesetze mit bestimmten Worten einen Einfluß auf Erzeugung der παθήματα beilegt, so daß eine Erklärung über den wahren Einfluß desselben durchaus für ihn nothwendig wurde. Andrerseits aber lag die Veranlassung für ihn in den Erfahrungen die er in seinem Apostelamte gemacht. Nicht nur kennen wir aus der Apg. und aus seinen Briefen den Kampf den er überhaupt mit dem Judenthume zu bestehen, und die Lästerungen die er von den Volksgenossen als Gesetzfeind zu erdulden hatte, sondern wir dürfen auch mit einiger Zuversicht annehmen, daß er im mündlichen Lehrvortrage Sätze wie die obigen mehrmals ausgesprochen, und Fragen wie die nun folgende dafür empfangen hatte. Und auch diese bewirkten für ihn die Nothwendigkeit sich in diesem Schreiben ein für alle Mal darüber zu erklären.

V. 7. Τί οὖν ἐροῦμεν; s. zu IV, 1. VI, 1. Daß ὁ νόμος das mos. Gesetz sey, wird allgemein anerkannt, Origenes Annahme, es sey nicht dies sondern das innere oder natürliche, ist unbegründet und längst abgewiesen*). Das Urtheil, das Gesetz sey Sünde, konnte dem Ap. nicht im buchstäblichen Sinne vorgeworfen werden, denn Sünde kann ein Gesetz nicht seyn; auch nicht in dem daß es Sünde fordre oder gebiete (Heum., Bretschn., Glöckl.), denn nicht ein Wort woraus eine solche Folgerung gezogen werden möchte, hat er ausgesprochen, sondern nur, daß es etwas böses, unsittliches in sei-

*) Olshausen hat dieselbe dahin modificirt, daß er das Wort vom „Sittengesetz überhaupt, in allen Formen seiner Offenbarung bei Heiden, Juden und Christen" versteht, aber obwohl was P. über das Verhältniß der Sünde zum νόμος sagt, auch bei dieser Annahme gelten würde, so bedeutet doch erstlich ὁ νόμος immer das jüdische Gesetz, ist ferner im Bisherigen nur von diesem gesprochen worden, so daß die Einrede sich nur auf dies beziehen kann, und ist endlich die ganze folgende Darstellung von der Art, daß an einen Christen als Solchen in keiner Weise, aber auch nicht an den Heiden in seiner äußern Ungebundenheit, sondern nur an einen Menschen gedacht werden kann, in welchem die Sünde sich unter dem sichtbaren Joche des positiven — also des jüdischen — Gesetzes entwickelt.

nem Wesen, und daher als Gesetz auch für Andere Prinzip der Sünde sey, daß also die παθήματα τ. ἁμ. aus dem Gesetze unmittelbar als Wirkung hervorgehen. Wenn sehr viele Ausll. ἁμαρτία geradezu als Ursache der Sünde erklären, so gehn sie weiter als der Ausdruck sowohl, als des Ap. wahre Meinung gestattet. Was jenen anlangt, so würde ein Satz wie dieser: ὁ νόμος γίγνεταί μοι ἁμ. sich so deuten lassen: es wird Sünde für mich d. h. es bringt dieselbe für mich hervor, so wie Eph. II, 14. Christus unser Friede heißt, wiefern er uns den Frieden bringt, aber ἐστιν ἁμ. ohne beigefügtem Gen. oder Dat. kann dies nicht bedeuten, daher auch die Stelle Micha I, 5. nicht als Belegstelle dienen kann. Die Meinung des Ap. aber geht nur dahin, ob das Gesetz, dem er im Obigen einen Sünde erregenden Einfluß zugeschrieben hat, selbst unsittlich sey, ob man aus jenem Einflusse den Schluß rückwärts auf eine Eigenschaft des Gesetzes machen dürfe? Aber auch jene Beschuldigung mußte nicht nur dem eifrigen Juden, sondern auch dem Ap. selbst, der das Gesetz als ein göttliches anerkannte, als wahre Gotteslästerung erscheinen; daher er sie durch μὴ γένοιτο voll Abscheu zurückweist, und hierauf erst in die Auseinandersetzung seiner wirklichen Ansicht einzugehen anfängt. Die beiden folg. Sätze werden insgemein — ehedem auch von mir — hypothetisch gefaßt, gerade als hätte P. geschrieben: οὐκ ἔγνων ἄν, οὐκ ᾔδειν ἄν. Unrichtig, wie ich glaube. Was den ersten anlangt, so ist er ganz einfach: **peccatum non cognovi nisi per legem**, ich habe die Sünde nur (erst) durch das Gesetz kennen gelernt, woraus dann freilich folgt: wäre das Gesetz nicht gewesen, so hätte ich sie (vielleicht) gar nicht kennen gelernt. Der zweite welcher jenen erläutern oder erweisen soll, hat nicht wie er einen Aorist, sondern das Impf. ᾔδειν, ich wußte oder kannte, und ist in seinem Verhältnisse zum Bedingungssatze eben so zu erklären, wie unzählige Sätze bei Tacitus, nehmlich für sich selbst als einfach assertorisch, aber einen zu ergänzenden hypoth. Satz mit sich führend. Ich kannte nicht, und würde überhaupt gar nicht kennen, wenn nicht u. s. w. Vergl. zu Gal. II, 16. Nun spricht der Ap. hier in erster Person, und behält diese Form der Rede durch das ganze Kap. bei. Da fragt sich: von Wem redet er? Einige haben geurtheilt, er spreche geradezu von sich selbst, schildre seinen eignen Zustand vor seiner Bekehrung zum Christenthum (Par., Vorst.). Dies ist undenkbar, eine so bloß persönliche dem allgemeinen Stoffe den er hier zu behandeln hat, gar nicht oder nur durch Umwege dienende Schilderung kann er nicht geben wollen. Andere, und ihrer eine größe Zahl von Aelteren und Neueren, lassen ihn gar keine Rücksicht auf die eigene Erfahrung nehmen, sondern bloß das was er als die allgemeine Erfahrung entweder aller Menschen, oder der Juden ins

Besondere vorzutragen habe, auf sich selbst übertragen, sey es nun aus einem Streben nach Deutlichkeit, Lebhaftigkeit, Abwechselung der Darstellungsart, oder aus Bescheidenheit und Demuth, oder aus Besorgniß zu mißfallen, oder aus welchem Grunde sonst, wogegen Reiche auch diese Form nicht einräumt, sondern ein rein dramatisches Verfahren, so daß die erste Person die des Juden sey, der als Nation oder Collektivperson auftrete. Die welche Uebertragung auf die eigene Person annehmen, nennen dieselbe μεταχηματισμός aus 1 Kor. IV, 6. und berufen sich zum Beweise daß P. denselben liebe außer dieser Stelle auf 1 Kor. VI, 12. (mit Unrecht) X, 29 f. XIII, 11 f. Gal. II, 18. Es bedurfte kaum der Belege, da es allgemein menschliche Redeform ist, allgemeine Sätze in erster Person auszusprechen. Von dieser Seite möchte sich diese Ansicht nicht angreifen lassen, wohl aber die von einer bloßen Dramatisirung, die, in schnell auf einander folgenden Wechselreden überall vorkommend, für eine so lange, so ausführliche, so tiefer Empfindung volle Schilderung sich um so weniger eignen dürfte, als nicht das mindeste Zeichen vorhanden ist, um den Leser zu belehren daß der Schreibende sich auf einmal aus der eignen Person heraus in eine fremde, und zwar nicht in die eines fremden Individuums sondern einer Collektivperson, ja einer ganzen Nation versetze, und in dieser — so will es Reiche — wieder zwei Personen, die der bessern und der schlechtern Juden, zugleich unterscheide und als Theile einer und derselben Person aufführe. Meine Ansicht ist noch immer diese: Paulus trägt vor was er für allgemeine Erfahrung Aller unter dem Gesetze ansieht, in eigner Person, nicht als bloßen Metaschematismus, als ginge es ihn gar nichts an, sondern weil er diese Erfahrungen selbst gemacht, diese Kämpfe selbst bestanden, diese Schmerzen selbst empfunden, dieses Elend selbst in seiner ganzen Bitterkeit gekostet hat, und darum so ausführlich, darum so lebendig, darum mit so tiefer Empfindung und so starken Farben. Paulus war, das bezeugen seine Briefe wie sein ganzes Leben, eine stark erregbare Natur, mit gewaltigen Trieben, mächtigen Leidenschaften, einer von denjenigen Menschen, in denen Alles heftig ist, und welche daher von gemäßigten Naturen nie begriffen, unaufhörlich falsch beurtheilt werden. Sein Wille war gewiß von Jugend auf dem Guten zugewandt gewesen, ja in äußerlich gesetzlicher Tugend hatte er sich ausgezeichnet; aber in seinem Innern hatte — freilich nur ihm bekannt — die Sünde nicht geruht, sondern mit großer Kraft der Triebe und Leidenschaften um die Herrschaft gerungen, und P. der wohl wußte daß gesetzliche Tugend noch keine wahre Tugend ist, hatte eben daher sich als höchst elend, dem Tode und Gericht verfallen anerkannt, und that es, was jene Zeit anlangte, noch weit

mehr, seit er zum Christenthum gekommen war; ja da nun einmal der Uebergang aus dem unidealen Zustand in den idealen nicht so mit Einem Male erfolgt, wie sichs der bloß verständige Systematiker, den ein glücklicheres Temperament vor solchen Stürmen schützte, wohl vorstellen mag, auch nach der Bekehrung noch, auch als hochbegnadigter Apostel noch empfand er in der Macht der Triebe die Gewalt der Sünde, und daher auch jetzt noch die Sehnsucht nach völliger Erledigung von ihr. Ich will mit Niemand streiten, der sich einen solchen Paulus nicht vorstellen kann, dies ist ein Stoff über den mit Streiten und Beweisen nichts gewonnen wird; aber gewiß ist mir, so zeigen ihn seine Briefe, nur aus einer solchen Natur erklärt sich die Art seiner Bekehrung, die große Thätigkeit für die Sache Christi, und vor Allem die Eigenthümlichkeit seiner Menschheits- und Erlösungs-Lehre. An unsrer Stelle aber will er allerdings das lehren was Alle seiner Meinung nach erfahren unter dem Gesetze, aber er zeichnet es mit den Farben die ihm die Bitterkeit der eignen Erfahrung lieh; er würde uns ein Bild des eignen Lebens geben, spräche er auch in lauter allgemeinen Sätzen, denn in dem Spiegel des eignen Innern schließt sich der Mensch dem Menschen auf, aber er thuts in eigner Person, weil diese Erfahrungen ihn zu nahe angehn, als daß eine andere Form der Darstellung ihm möglich wäre. Ich freue mich, Anklänge der gleichen Ansicht, wie früher bei Tholuck, so neuerlich bei Köllner, de Wette, Olshausen, Meyer, Stengel, anzutreffen, und von dem so genommenen Standpunkte aus werde ich nun bald das Einzele betrachten. Die Frage welche von den Theologen seit Augustin vielfältig erörtert worden ist, ob P. hier vom wiedergebornen oder nicht wiedergebornen Menschen rede, hat wenig Wichtigkeit für uns. Gewiß ist, er denkt ihn, wie sein Zweck es fordert, als unter dem Gesetz befindlich, also noch nicht theilhaftig der Erlösung durch Christum, die ja Erlösung vom Gesetz so gut als von der Sünde ist; aber er scheint, hingerissen von seinem Gefühl, diesen Standpunkt nicht so streng festzuhalten, daß er nicht allmählig, und namentlich von V. 14. an, dahin übergehe den Zustand des sündigen Menschen überhaupt in seinem Kampfe zwischen der geistig sittlichen und sinnlich sündigen Natur, wie er sich durchs ganze Leben zeigt, in sein Gemälde aufzunehmen.

Wenn nun der Ap. nach Abweisung des Gedankens daß das Gesetz ἁμαρτία sey, so fortfährt: ἀλλὰ — νόμου, so wird ἡ ἁμαρτία unstreitig, wie auch von den Ausll. jetzt anerkannt wird, weder das Böse in Abstrakto, noch sündliche Handlungen, sondern eben das Princip des Bösen im Menschen seyn, welches bisher schon oft diesen Namen führte, und im Folgenden durch-

aus als ein persönlich Waltendes erscheint. Das also meint P. nur durch das Gesetz erkannt zu haben. Damit würde er sich selbst widersprechen, wenn er den Satz als allgemeinen Satz hingestellt hätte, denn ist auch wahr daß die Sünde nach seiner Ansicht nicht hoch angerechnet werde wo kein Gesetz ist (V, 13.), daß der Mensch sie gar nicht kenne, kann er nach seinen Erklärungen II, 14 f. nicht behaupten. Von ihm selbst kann der Satz gelten, dann aber als allgemeiner Satz von jedem Menschen, dem noch gar kein Gebot oder Verbot vorgekommen ist, an welchem sich die Lust hätte entzünden mögen. Mit Recht aber bemerken mehrere Ausll., daß dies γνῶναι, das erste Kennenlernen oder Wahrnehmen eines sündlichen Princips im Innern von der ἐπίγνωσις τῆς ἁμ. (III, 20.) zu unterscheiden sey. Nun ist eine sehr verbreitete Meinung — bei den neusten Ausll. hat sie sich verloren —, der Ap. wolle mit diesen Worten den Nutzen des Gesetzes darstellen im Gegensatz gegen die Beschuldigung daß es ἁμαρτία sey. Sie ist aber unrichtig, denn höchstens dieser eine Satz könnte an sich selbst in gewisser Hinsicht auf den Gewinn gedeutet werden, den das Gesetz gebracht, alles Folgende aber nicht; wozu kommt daß die nächsten Sätze diesen hier erläutern und begründen sollen, diese aber nichts enthalten, was sich so verstehen ließe, woraus hervorgeht, daß auch der zu dessen Begründung sie dienen sollen, einen solchen Gedanken nicht enthalten könne. Daher werden wir nun auch ἀλλὰ nicht mit jenen Erklärern durch immo vero, nein im Gegentheile, auch nicht durch sondern übersetzen, indem auch dies ein Verhältniß solcher Art andeuten würde, sondern durch Aber, wie auch Köllner thut. Ist das Gesetz Sünde? ist gefragt worden, Antwort: Gott bewahre, das ist es nicht, aber kennen gelehrt hat mich die Sünde freilich nur das Gesetz. Die aus dem Obigen abgeleitete Folgerung also, daß es Sünde sey, wehrt er ab, aber daß es demunerachtet Schaden gebracht, das hält er fest, und erweist es in den folgenden Sätzen. Denn, sagt er, ich kannte ja die Begierde nicht. Dem τε entspricht kein καὶ im Folg., die meisten Ausll. schweigen ganz darüber, Glöckler übersetzt es durch auch, selbst, unrichtig, denn der Satz: selbst die Begierde kannte ich nicht, hieße griechisch: οὐδὲ γὰρ (καὶ γὰρ οὐδὲ) τὴν ἐπιθ. ᾔδειν; Meyer: denn ja, mit Berufung auf Herm. zu Soph. Trach. 1015.*), und dies scheint das Richtigste zu seyn. Das Imperf., wie oben schon gesagt, zeigt einen dauernden, und zwar in der Vergangenheit wirklich dauernden Zustand an, welcher fortgedauert haben würde, wenn nicht das

*) Ut Latini namque dicunt. *Τε* illud non copulat, sed levius affirmat quam *τοί*, unde natum est ut Germanice per ja vel wohl exprimi possit.

ihn unterbrechende Wort des Gesetzes eingetreten wäre. Die Zeit aber wo dies μὴ εἰδέναι Statt fand, wird dieselbe seyn, von welcher er V. 9. noch einmal spricht; darum erst dort die Frage, welche denn gemeint sey? Das Gesetz aber sprach: οὐκ ἐπιθυμήσεις. Das Futur. das in Verboten der Hebräer immer wiederkehrende, das Gebot selbst das 9. und 10. des Dekalogus, ohne Objektsbezeichnung, weil auf das Objekt des Begehrens oder Gelüstens gar nichts, auf das Gelüsten selbst Alles ankommt. Von selbst versteht sich daß die ἐπιθυμία hier eine böse Begierde, ein Gelüsten nach verbotenem Besitze sey.

V. 8. Fortsetzung. Ich kannte, hat P. gesagt, die Begierde nicht, und würde sie nie kennen gelernt haben, wenn nicht das Gesetz mit seinem Verbot gekommen wäre; nun aber, fährt er fort, nachdem es gekommen, wirkte die Sünde, die so einen Anlaß gewonnen hatte, jede Begierde in mir. ἡ ἁμαρτία behält seine Bedeutung von der Sünde als Prinzip, ἀφορμὴν λαβοῦσα ist, wie Meyer richtig bemerkt, nicht sowohl Anlaß nehmen als empfangen, gewinnen. Dieser Anlaß ist nun ohne Zweifel das Eintreten des Verbots οὐκ ἐπιθ.; folgte daher ἀπὸ oder auch ἐκ τῆς ἐντολῆς, so würde ich keinen Anstand nehmen mit Koppe, Flatt, Reiche, Schrader, Köllner, Scholz, Stengel, Olshausen, Meyer, A. diese Worte mit ἀφ. λαβοῦσα zu verbinden; da aber dies nicht ist, so sehe ich mich genöthigt sie mit dem folgenden Verbo zu verknüpfen als Anzeige des Mittels oder Werkzeugs, dessen die Sünde sich bedient, um die Begierden (πᾶσαν ἐπιθ., jede mögliche oder denkbare Beg.) zu bewirken. So haben auch de Wette, Winzer, Benecke u. v. A. gethan. Im V. 11. sehe ich die Nöthigung nicht, welche Meyer und Olsh. daselbst finden, eine Verbindung zu wagen, welche durch die Bedeutung der Präp. verboten zu werden scheint. Daß ἐντολὴ hier nicht Gebot sondern Verbot sey, nehmlich eben das des Gelüstens, liegt vor Augen. Zur Bestätigung wird noch der Satz hinzu gesetzt: χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά. Er ist ganz allgemein, und darin wohl auch der Grund zu suchen, weßhalb weder νόμος noch ἁμαρτία den Artikel haben, denn sind sie auch nicht wirkliche Abstrakta, so erhalten sie doch durch die Allgemeinheit des Satzes ziemlich die Bedeutung von solchen. Beza, Turr., Reiche u. A. wollen den Satz nicht für allgemein anerkennen, und ergänzen ἦν, mit Recht aber bemerkt Meyer, daß eben das Abwesen des Verbi ein Beweis seiner Allgemeinheit sey. Der Sinn, ohne Rücksicht auf die mancherlei Deutungen der für ihre Systeme auslegenden Erklärer, kann nur der seyn: Wo kein Gesetz ist, da ist das sündige Princip im Menschen unwirksam. Vorhanden ist es also jederzeit im Menschen, aber erst das

Auftreten des Gebotes oder Verbotes regt es auf, giebt ihm gleichsam erst das Leben, das sich nun sofort durch Erzeugung der verbotenen Begierden offenbart. Dies die Meinung des Apostels, ihre Richtigkeit zu prüfen ist nicht Sache des Auslegers, ich thue es daher nicht, nur Eins kann ich nicht unterlassen zu bemerken, daß nehmlich P. bei seiner Darstellung durchaus den Faden verfolgt, welchen die Erzählung vom Sündenfall Gen. III. ihm vorgezeichnet, so daß man kaum an ein bloß zufälliges Zusammentreffen denken kann. Auch wird nicht unbeachtet bleiben dürfen, wie Theils in der jüdischen Geburt und Erziehung des Apostels, Theils in seiner Gemüthsanlage viel Veranlassung enthalten war, ihm die Sache gerade so darzustellen wie sie ihm erscheint.

V. 9. 10. Die erzählende Schilderung schreitet fort, und zwar von der Darstellung dessen was die Sünde durch das Gebot gewirkt, zur Nachweisung der Folgen welche für den Sprechenden daraus hervor gegangen in Bezug auf Leben und Tod. Sie kehrt daher noch einmal zum Anfangspunkte zurück, zu der Frist nehmlich, wo der Mensch die Begierde und daher die Sünde noch nicht kannte, in den Worten ἐγὼ δὲ — ποτέ. Ich aber lebte einst ohne Gesetz. ἐγὼ δὲ bildet den Uebergang von dem was die Sünde gethan, zu dem was das Subjekt von ihr erlitten. ἔζων. Das ζῆν wollen Manche, zuletzt Reiche, vom bloßen Daseyn, vom Leben im gemeinen Sinne, fassen; aber erstlich würde dann P. gar nicht ἔζων sondern ἦν geschrieben haben, und dann fordert der Gegensatz des ἀποθνήσκειν schlechterdings daß man es nicht nur als Seyn, sondern als lebendig seyn auffasse. Reiche leugnet diesen Gegensatz, nur dem Kommen des Gesetzes stehe das Leben ohne Gesetz entgegen. Aber nicht das Leben sondern das Seyn ohne G. steht dem Kommen desselben, dem Sterben aber das Leben entgegen; und der volle Sinn des Satzes ist: Einstmals als ich noch ohne Gesetz war, da war ich lebendig. Wir fragen, welche Zeit er meine? Spricht er vom individuellen Leben, gleichviel ob vom eigenen oder von dem des Menschen überhaupt, wie ich überzeugt bin daß er thue, so kann er nur die frühste Kindheit meinen, an welche auch viele Ausll., die Grenzen derselben bald enger und bald weiter hinaus absteckend, gedacht haben. Zwar kann man auch für das Kind kaum eine Zeit ausfinden, wo es völlig ohne Gesetz sey, wo kein fremder Wille sich dem seinigen entgegen stelle, wo also auch kein Streben nach Verbotenem sich in ihm rege; aber sey auch dieselbe noch so kurz, ja sey sie ein einziger Moment, so kam es doch hier dem Ap. gar nicht auf die Länge derselben an, nicht das ζῆν ist Hauptsache für ihn, sondern das ἀποθνήσκειν, und es bedurfte nur für seinen

Zweck, daß dieses einmal eingetreten, nicht das ganze Leben des Menschen vom ersten Augenblicke an ein Tod gewesen sey, um den Mißbrauch kennen zu lehren, welchen die Sünde mit der ἐντολή geübt. Schwebt ihm aber, wie ich glaube, seine eigene Erfahrung vor, so konnte er dem, wenn auch nur relativen, Seyn ohne Gesetz eine längere Dauer leicht anweisen; denn im Vergleich mit der Zeit, die er in der Schule der Pharisäer zugebracht, mußte ihm die vorhergehende als eine gesetzlose, im Vergleich aber mit den Stürmen, welche seit der Zeit der heranreifenden Jugend sein Inneres bewegt hatten, die ihr vorangegangene Kindheit als eine höchst ruhige, schuldlose und selige Zeit erscheinen, und so vergleichsweise mochte er dann wohl sagen: damals lebte ich, nicht nur, wie Augustin, Calvin, Piſc., Par., A. es erklärt haben, videbar (arrogabam) mihi vivere. ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντ., nachdem aber das Gebot gekommen war. Die ἐντ. ist wohl auch hier wieder das οὐκ ἐπιθυμήσεις, welches in so unbestimmter Allgemeinheit wie schon V. 7. ausgesprochen, den ganzen Complex aller Verbote in Bezug nicht auf die äußere That sondern auf die innere Willensrichtung in sich begreift. Es kommt zum Individuum, sobald es von außen her ihm entgegentritt, sey es nun als mündliches Verbot oder als geschriebener Buchstabe. Reiche denkt natürlich hier an die Gesetzgebung auf Sinai. ἡ ἁμ. ἀνέζησεν. Eigentlich bedeutet ἀναζῆν wieder aufleben, setzt also ein früheres Leben voraus, das, durch den Tod unterbrochen, erneuert werde, wie das der guten Sprache geläufigere ἀναβιώσκεσθαι, und manche Ausleger seit Origenes haben auch diese Bedeutung festgehalten, und ein Wiederaufleben der Sünde auf die eine oder andere Art herauszubringen gesucht. Doch läßt sich weder denken noch erweisen daß P. ein früheres Leben der Sünde vor dem V. 8. angedeuteten Todseyn angenommen habe, und wir müssen daher urtheilen, er denke das ἀναζῆν als bloßen Uebergang aus dem Zustande der Leblosigkeit in den des Lebens, gerade wie Joh. IX, 11. ἀναβλέψαι den Uebergang des Blindgebornen, der also nie gesehen hatte, aus der Blindheit in den Besitz der Sehkraft bezeichnet; die Sünde wurde lebendig. ἐγὼ δὲ ἀπέθανον. Die Erklärungen dieser Worte sind höchst mannigfaltig, weil jeder Ausleger das darin findet, was sein System ihn als Folge der Sünde oder als Wirkung des Gesetzes erkennen läßt. Daher mortuum me esse cognovi (Aug., Carpz.), ich erkannte meine Todeswürdigkeit (Heum.), ich wurde der Strafe des Todes werth (Cramer), miser factus sum (Ern., Mor., Koppe), mortem moralem oppetii (Semler) u. s. w. Vom physischen Sterben erklärt es Meyer, und nimmt es als starken Ausdruck für: ich fiel dem Tode an-

heim. Ich gestehe daß mir der Ausdruck doch zu stark erscheine, um glauben zu können, daß im Lehrvortrage gesagt werden könne: ich starb, wo die Meinung nur ist: ich wurde sterblich. Gewiß ist daß ἀποθνήσκειν nur auf das Leben bezogen werde, nur den Verlust des Lebens bezeichnen kann, von welchem so eben die Rede war. War also dies nicht das physische, so kann auch der Verlust nicht der des physischen Lebens seyn. Eben so gewiß ist daß in der Genesis, auf welcher die ganze Vorstellung vom Tode als Folge der Sünde ruht, geschrieben steht: welches Tages du davon issest, sollst du des Todes sterben (Gen. II, 17.), und nach dem Essen der phys. Tod nicht erfolgt; gewiß endlich daß θάνατος — auch νεκρὸς — an mehr als einer Stelle von diesem nicht verstanden werden kann (s. zu V, 12.), und höchst wahrscheinlich daß die Verschiedenheit des Erfolgs von Adams Sünde und des Buchstabens der über ihn verhängten Drohung längst dahin geführt hatte, einen andern als physischen Tod als die wahre und unmittelbare Strafe der Sünde zu betrachten (s. ebd.), dieser aber nur ein geistiger seyn kann. Mag es nun auch seyn daß entweder der Begriff dieses Todes niemals scharf begrenzt gewesen — was sehr möglich —, oder wir doch den Inhalt und Umfang desselben nicht klar zu erkennen vermögen, soviel scheint doch sicher daß unsre Stelle nur die Erklärung von einem Verlust des geistigen Lebens durch das Erwachen der Sünde dulde, und daher nehmen wir eine solche an. Stellt Meyer entgegen, daß der geistige Tod ja nicht gleich beim ersten Schritte zur Sünde eintrete, so hat dies vielleicht seine Richtigkeit, aber da P. selbst dies nirgends sagt, unsre Pflicht aber nur ist, das anzunehmen was er sagt, so kann dieser Grund die wie es scheint einzig mögliche Deutung seiner Worte nicht umstoßen. — καὶ εὑρέθη κ. τ. λ. Und so zeigte sichs, ergab sich, daß u. s. w. Der wie bekannt hebraisirende Gebrauch von εὑρεθῆναι ist immer der, daß ausgesprochen wird was in der Erfahrung sich kund gegeben habe. ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωήν, das Gebot — Verbot — das (eigentlich seiner Bestimmung nach) zum Leben da war, d. h. dienen sollte. Das war der Zweck weßhalb Gott im Paradiese das mit der Todesstrafe verbundene Verbot gegeben hatte, „damit Ihr nicht sterbet" (Gen. III, 3.); das die Verheißung die dem Befolger des göttlichen Gesetzes gegeben war, daß er leben werde (Levit. XVIII, 5. Deut. V, 16. 33. vgl. Gal. III, 12. Röm. X, 5.). In der Erfahrung aber kam es anders: εὑρέθη μοι αὕτη εἰς θάνατον. Ich schreibe αὕτη mit Lachm., Scholz, Reiche, de Wette; Meyer hält die Entscheidung zwischen αὕτη und dem sonst gelesenen αὐτὴ für unmöglich, mit Berufung auf Herm. zu Soph. Ant. 920. Aber gerade was dieser dort sagt, würde für αὕτη entscheiden, denn das Pron.

gehört unstreitig zum Subjekt, man ziehe nun ἡ ἐντολὴ — αὕτη in Eins zusammen (dies mir zum Leben gegebene Gebot), oder nehme das Pron. als nachdrückliche Wiederholung des Subjektbegriffs. Da aber gehört nur αὕτη her, weder αὐτὴ noch ἡ αὐτή. εὑρ. μοι εἰς θάνατον nehmlich οὖσα, es ergab sich daß es mir zum Tode diente, Veranlassung des Todes für mich war.

V. 11. Um zu verhüten daß der letzte Satz ja nicht gemißdeutet werde, ja nicht zu dem Wahne führe, als halte er das Verbot für todbringend an sich selbst, fügt der Ap. erläuternd noch den Satz hinzu, welcher obwohl er nicht gerade etwas neues bringt, doch noch deutlicher alle Schuld des geschehenen Unglücks auf die Sünde wirft. Die Worte διὰ τῆς ἐντολῆς verbinde ich hier aus demselben Grunde wie V. 8. mit dem Verbum des Hauptsatzes; Köllner findet für die Verbindung mit ἀφ. λαβ. einen Grund in δι' αὐτῆς was folgt. Dem Ap. sey „die nachherige Folge des Tödtens von ἐντολὴ als der Veranlassung zu fern vorgekommen," und darum habe er δ. αὐτ. hinzu gesetzt. Gehörte διὰ τ. ἐντ. zum Hauptverbum, so würde er natürlicher und besser fortgefahren haben διὰ τ. ἐντ. ἔξηπ. με καὶ ἀπέκτειν. Ich antworte: gekonnt hätte er dies, aber weder natürlicher noch besser; er hat aber nicht gewollt, weil er das διὰ τῆς ἐντ. nachdrücklicher wiederholen wollte, was ihm wie jedem Menschen frei stehn mußte. Die andere Verbindung ist grammatisch nicht erweisbar, kann also den Vorzug vor derjenigen nicht in Anspruch nehmen, welche von keinem wesentlichen Fehler gedrückt erscheint. Beachtenswerth ist das Verbum ἐξαπατᾶν Theils darum weil in der Geschichte vom Sündenfalle die Schlange als Betrügerin erscheint, und 2 Kor. XI, 3. gerade dies Verbum von der Verführung Evas angewendet wird, so daß ein Hinblick auf jene Geschichte, so wie er sehr natürlich war und nahe lag, so meines Erachtens höchst wahrscheinlich wird, Theils weil es uns zeigt daß P. überhaupt das hineingerathen in die Sünde nicht sowohl aus eigenem bösen Willen als vielmehr aus einem Betruge hervor gegangen denkt, welchen die von ihm als verschieden, nicht zu seinem Wesen gehörig gedachte Sünde — als Prinzip gefaßt — ihm spiele.

V. 12. Das Bisherige seit Vers 7. ἀλλὰ τὴν ἁμ. hat des Ap. wahre Ansicht über das Gesetz dargelegt, und gezeigt wie jene Vers 5. ausgesprochenen Sätze gelten können, ohne daß daraus folge daß Gesetz sey ἁμαρτία, wie also unbeschadet seiner Trefflichkeit es doch dem Menschen Veranlassung zur bösen Lust und unsittlichem Handeln geben könne. Offenbar will er nun das Ganze zusammenfassen, wie die Part. ὥστε genügend lehrt, und wir haben den Gedanken zu erwarten: Also das Gesetz ist trefflich, aber die im Innern des Menschen wohnende Sünde

wendet es zu seinem Verderben. Betrachten wir aber das Vorhandene, so entdecken wir nur die Eine Hälfte des Erwarteten, und die andere fehlt; doch zum gewissen Zeichen daß wir nicht irrten, und wirklich nur eine Hälfte haben, auch nach P. eigener Meinung, dient uns die von den Auslegern ehedem gar nicht beachtete Part. μέν. Ueberzeugt nun, daß P. dieselbe nicht schreiben konnte, ohne in seinem Gemüthe zugleich den Gegensatz zu denken, fragen wir wo sich derselbe finde? Köllner — nach meinem Vorgange — findet ihn V. 14 ff.; aber dies ist nicht richtig, da die dortige Verhandlung nur zur Erläuterung von V. 13. dient. Hier aber findet sich zwar nicht der Form nach als solcher, aber doch in der That das Alles was den erforderten Gegensatz gebildet haben würde, wie ich, durch meine neuesten Vorgänger belehrt, gern anerkenne.

V. 13. Anstatt ruhig fortzufahren: ἡ δὲ ἁμαρτία κ. τ. λ., läßt der Ap. sich mit eigenthümlicher Lebhaftigkeit einen Einwurf machen, den er dann sogleich widerlegt, und in dieser Widerlegung dasjenige vorträgt, was den Gegensatz von V. 12. gemacht haben würde. Die beiden Sätze nehmlich εὑρέθη—θάνατον V. 10. und ἡ ἐντολὴ—ἀγαθή V. 12. scheinen sich zu widersprechen. Was gut und heilig ist kann nicht schädlich, was schädlich ist, nicht gut und heilig seyn. Diesen Widerspruch glaubt er lösen zu müssen, und läßt sich daher den Einwurf machen: τὸ οὖν—θάνατος; durch dessen Fassung der in den Begriffen liegende Widerstreit recht fühlbar wird. Er antwortet, wie er muß, μὴ γένοιτο, und er darfs auch, denn er hat auch bei dem obigen Satze V. 10. bereits gezeigt, wie es mit dem εἰς θάνατον γενέσθαι zusammenhange. Als wahre Ursache giebt er nun wieder die ἁμαρτία an, ohne weiter auszuführen, inwiefern, da er dies ja bereits dargethan hat. Es ist nehmlich schlechthin nothwendig, nach ἀλλὰ ἡ ἁμ. den Satz zu schließen, so daß ἐμοὶ γέγονε θάνατος als Prädikat hinzugedacht werde, wie auch jetzt insgemein geschieht*); dagegen Heumanns Verbindung ἡ ἁμαρτ. δ. τ. ἀγ. μοι κατεργαζομένη (sc. ἦν) θάνατον, ἵνα φ. ἁμ., welche auch von Carpz., Ch. Schmidt, Böhme, Flatt, angenommen worden ist, aus grammatischem Grunde für ganz unzulässig zu halten. Nirgends, weder im N. T. noch sonst wo, wird ein solcher Satz vorkommen. Es darf aber auch ferner κατεργαζομένη nicht mit φανῇ in Verbindung gebracht werden (Paulus, Benecke, Stengel, Winer Gr. S. 285.), so bekannt auch die Verbindung des Verbums mit einem Particip ist; denn dann wäre ἁμαρτία Subjekt,

*) Nur ist das Kolon das sich nach ἁμαρτία in manchen Ausgg. findet, richtiger mit Lachm. in Komma zu verwandeln.

und müßte als solches den Artikel haben. Es ist also Prädikat, und das Particip steht als Caussalsatz. Die Sünde ist mir Ursache des Todes geworden, sagt P., damit sie als Sünde erschiene, d. h. sich in ihrer wahren Eigenschaft als Sünde d. h. als Feindin Gottes und des Guten offenbaren möchte, dadurch daß sie durch das Gute mir den Tod bewirkt, d. h. selbst das was gut und nützlich ist, und mir zum höchsten Gewinn dienen sollte, nur zu meinem Verderben zu mißbrauchen weiß. Die Partikel ἵνα stellt dies als Zweck dar, und ich glaube P. betrachte es wirklich so, nicht nur als Folge jenes Ereignisses. Die Menschheit war sündig geworden und Gott wollte sie erlösen. Damit sie der Erlösung theilhaft würde, ward erfordert daß sie ein Bedürfniß der Erlösung fühlte, daß sie dahin kam, an sich verzweifelnd in freier Gnade allein ihr ganzes Heil zu suchen und zu hoffen. Hierzu wurde erfordert, daß sie die Sünde gründlich kennen lernte, ihre ganze Macht und alles zerstörende Eigenschaft; dies konnte nicht besser noch vollständiger geschehen, als wenn selbst das Beste was der Menschheit werden konnte, wenn Gottes Gabe selbst, die Offenbarung seines Willens, dessen Erfüllung ihr Leben und Seligkeit bringen sollte, durch Schuld der Sünde nur verderblich wurde, wenn Tod hervorging aus dem Quell des Lebens. Darum ließ Gott es geschehn, ja ordnete es so an, daß das Gesetz zum Tode führen mußte; denn hierdurch offenbarte sich die Sünde in ihrer Verderblichkeit, und hierdurch wurde das Gesetz, was P. Gal. III, 24. von ihm sagt, παιδαγωγὸς εἰς χριστόν, es nöthigte die Menschen sich Christo als dem Einzigen der helfen konnte hinzugeben, weil sie sich verloren sahen, wenn Er nicht half. So konnte P. die Sache fassen, und dadurch wird wirklich Zweck, ob auch nur untergeordneter, um des höhern Zweckes willen, daß die Sünde sich als solche zeigte. Diese Ansicht der Sache wird von den neusten Ausll. mit Ausnahme Reiche's, anerkannt. — Es folgt ein zweiter Satz von gleicher Form, ἵνα — ἐντολῆς. Wenn von der Sünde hier gesagt wird, sie habe sündig werden sollen, so ist offenbar, daß dies wieder nichts anderes bedeuten könne als φαίνεσθαι ἁμαρτίαν, nur in der Form verschieden sey. καθ' ὑπερβολήν, über alle Maßen; vgl. 2 Kor. I, 8. Gal. I, 13. Wir haben demnach in diesem Satze nichts wesentlich verschiedenes vom ersten; fragt sich nur noch wie er zu verbinden sey? Er kann entweder als Parallelglied dem ersten ἵνα beigeordnet (so die neusten Ausll.), oder als Zweckſatz dem κατεργαζομένη angehängt werden. Einen entscheidenden Grund für das Eine oder Andere kann ich nicht finden, es wird auch in der Sache nichts geändert, ob man so oder so verbinde.

V. 14. Zuerst der Text. Für οἴδαμεν wollten Sem-

ler, Erneſti, Koppe, Flatt, οἶδα μὲν leſen, und Reiche hält dies für nothwendig, weil 1) in der ganzen Stelle ſeit V. 7. der Singular, und V. 18. „in einer correſpondirenden Berufung auf das Bewußtſeyn des ἐγὼ" οἶδα ſtehe; 2) das hier redende collektive Subjekt nicht im Plur., auch nicht wohl communicativ ſprechen könne, denn außer ihm habe Niemand dieſes Wiſſen. Nun gilt hier allerdings keine Auktorität der Hdſchrr., da in den älteſten die Wörter ungetrennt geſchrieben wurden; doch gegen den erſten Grund gilt die Bemerkung, daß er nur dann Gewicht haben könnte, wenn das Gewußte Etwas wäre was ſich auf den Zuſtand der ſprechenden Perſon bezöge, wie das V. 18. der Fall iſt, nicht aber da wo es wie hier ein Gegenſtand allgemeiner Ueberzeugung aller Kenner des Geſetzes iſt; der zweite ruht auf der Vorſtellung Reiche's von dem ſprechenden Subjekte, kann alſo nur für den irgend ein Gewicht haben, welcher dieſe anerkennt; überhaupt aber ſteht dieſer Trennung das entgegen, daß die durch ſie gewonnene Partikel μὲν zwar nach dem Art. vor νόμος, nicht aber hier nach οἶδα an ihrer rechten Stelle ſtehen würde. Ich verwerfe daher die Trennung ſelbſt mit allen übrigen Auslegern. Für γὰρ bieten ADE Syr. ph. in m. Orig. (einmal) Cyr. Theod. Hilar. Ruf. Ambr. Aug. (einmal) Beda, δέ. Die Auktorität iſt alſo ziemlich gleich, auch würde eine bloß fortſchreitende Rede ſich vielleicht rechtfertigen laſſen; doch iſt nicht zu leugnen daß das Folgende ſich als Expoſition des V. 13. Geſagten weit beſſer eigne, und ich glaube daher daß γὰρ beizubehalten ſey. Endlich für das rec. σαρκικός findet ſich σάρκινος in ABCDE[illegible], vielen Min. Method. Ephr. Nyſſ. Baſ. Theod. (einmal, nicht im Comm.) Dam., und Griesb., Lachm., Scholz, Meyer haben es aufgenommen, die neuſten Ausll., Olsh. ausgenommen, gebilligt. Mit vollem Rechte, denn je weniger dieſe Form durch ſich ſelbſt und ihre etymol. Bedeutung im Gegenſatz von πνευματικός ſich den Abſchreibern und KVV. empfehlen konnte, um ſo höher iſt die Auktorität zu achten, die ſtärker als hier — wo die Ueberſſ. nicht mitſprechen können — kaum gefordert werden kann. Nun zur Erklärung. Als eine allbekannte Sache ſtellt der Ap. den Satz hin, daß das Geſetz geiſtig ſey, indem er ſagt: οἴδαμεν; das durfte er, denn wenn auch nicht gerade mit dieſem Ausdrucke, doch als etwas hohes, vortreffliches, göttliches, erkannte es gewiß ein Jeder ſeiner Leſer an; aber er thut auch klug daran, denn nur wenn dieſes anerkannt iſt, kann er mit ſeinem Gegenſatze rechten Eingang finden. Aber was bedeutet hier πνευματικός? Den mannichfachen Gebrauch des Wortes ſ. bei I, 11.; an unſrer Stelle iſt die Menge der Erklärungsarten groß. Viele Ausleger haben ſich auf Erklärung des Begriffs

gar nicht eingelassen, sondern entweder nur das allgemeine Merkmal der Güte und Vortrefflichkeit festgehalten, welches allerdings dem Gesetze beigelegt werden soll, wenn es πν. genannt wird (so Morus, Böhme, Koppe, Rosenm., Flatt, Wahl), oder mit Uebergehung der Begriffsbestimmung angezeigt, weßhalb es πν. genannt werde, nehmlich entweder seines Urhebers wegen (Theod. — θείῳ ἐγράφη πνεύματι —, Grot., Turr., Olsh.), oder weil es vollkommenen, geistigen, Gehorsam fordere (Corn. a Lap., Mel., Calv., Pisc., Par., Bengel, Carpzov, u. A.), oder auch aus mehrern dieser Rücksichten zusammen, z. B. Stengel; am meisten unter den Aelteren erklärt noch Beza, wenn er sagt: mentem et interiorem hominem respicit, et ab eo, quod deo et proximo debet, requirit. Ihm heißt also das Gesetz πν., weil es sich an das πνεῦμα des Menschen, die höhere sittliche Natur, wendet, und von ihr Gehorsam fordert. Tholuck will, es als eine Offenbarung der höhern in Gottes Wesen begründeten Weltordnung betrachtet wissen. Bretschneider: Lex, quae est, quae spiritui sancto conveniunt, docet, eadem praecipit. Die Neusten haben sich viel Mühe gegeben um den Begriff zu bestimmen, haben πνεῦμα entweder vom menschlichen πν., d. h. von der höheren Natur im Menschen, oder vom göttlichen verstanden, und dem gemäß denn auch das Adj. gedeutet. Zu jener Klasse gehören Reiche (πν. bezeichnet das Gesetz, insofern es die Entwickelung und Aeußerung des πν. nicht hindert, sondern fördert, insofern es Gutes und Heiliges gebietet), Köllner (πν. so umfassend gebraucht, um das Edlere des Wesens des Gesetzes, seine Uebereinstimmung mit dem Göttlichen, zu bezeichnen, als wir nur immer mit unserm geistig, im Gegensatze zum Sinnlichen, sagen können), de Wette (von geistigem Gehalt, also die Eigenschaft des Ges., vermöge deren es Anforderungen stellt, welche nur von der geistigen Natur des Menschen verstanden und erfüllt werden können); zu dieser Meyer (πν. muß vom Gesetz prädiciren, sein Wesen sey göttlich = pneumatisch, der Geist des Ges. sey der heil. Geist.). Woher aber dies mächtige Auseinandergehn der Vorstellungen, dieser Mangel der Uebereinstimmung, das Unbestimmte das am Ende doch in allen diesen Deutungsarten liegt? Nirgend anders her als weil einmal überhaupt der Begriff Geist sich niemals anders als negativ bestimmen, bald so bald anders umschreiben läßt, und sodann eine Sache, wie ein Gesetz, nur uneigentlicher Weise geistig genannt werden mag. Wenn ich nun wieder sagte, P. selbst habe vielleicht keinen ganz klaren Begriff gehabt, so würde ich freilich wieder Tadel ärndten; aber haben ihn denn die Tadelnden selbst in dem was sie darüber sagen? Und wenn sie bei vielmal höherer Bildung ihn

zu ziehn in den Schmutz der Sünde, und stark wie Alles bei ihm, war auch das Schmerzgefühl darüber, und ihm angemessen dann der Ausdruck. Allerdings müssen wir bei Abwägung des letzteren die Stärke des Gefühls mit in Anschlag bringen, müssen das was P. als neue Kreatur war, und als Apostel leistete, in die andere Wagschale legen, um ihn richtig aufzufassen, und würden eben so sehr irren, wenn wir das Bild von ihm allein aus diesem Abschnitt schöpfen als wenn wir unsre Vorstellung vom Menschen mit Uebersehung alles dessen was uns andre Stellen lehren, nur nach dieser Beschreibung formen wollten. — Der Beisatz: πεπραμένος ὑπὸ τ. ἁμ. soll offenbar einen aus dem σάρκινον εἶναι hervorgegangenen Zustand der Unterworfenheit unter die Gewalt der Sünde ausdrücken. Der Ausdruck ist dem hebr. Sprachgebrauch entnommen, 1 Kön. XXI, 20. 25. wird von Achab gesagt: הִתְמַכֵּר לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה, er habe sich verkauft zu thun was Böse sey vor Gott, dasselbe 2 Kön. XVII, 17. von Israel, in beiden Stellen also als eigne Thätigkeit, 1 Makk. I, 15. steht passivisch ἐπράθησαν τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρόν, wo aber der Verf. entweder den hebr. Ausdruck falsch gedeutet, oder, da dort durchaus von eignem Thun die Rede ist, den Aor. pass. fälschlich als Medium behandelt hat. Soviel indeß scheint aus der Vergleichung des Grundausdrucks für unsre Stelle hervorzugehn, daß wir das Passiv nicht streng urgiren, nicht etwa die Frage stellen dürfen, wer der Verkaufende gewesen, sondern die Worte nur als starken, tiefer Empfindung entquollenen Ausdruck der Hingegebenheit, Unterworfenheit unter die Sünde zu verstehn haben. Uebrigens versteht sich von selbst, daß die Exposition von V. 13. mit diesem V. noch nicht vollendet ist, sondern im Folg. weiter fortgesetzt wird.

V. 15. Was der Apostel so eben mit den Worten σάρκινος — ἁμαρτίαν ausgesprochen hat, das will er nun offenbar durch das was folgt erläutern. In den Worten Ὃ γὰρ — γινώσκω wird γινώσκειν seit Augustin (non approbo) von sehr Vielen (Beza, Piscator, Par., Grot., Turr., Semler, Cramer, Rosenm., Flatt, Scholz, Reiche) durch billigen erklärt, womit Bengel's non agnosco ut bonum (ähnlich Paulus, Glöckler) dem Wesen nach übereinstimmt, und als Belege Ps. I, 6. Hos. VIII, 4. Sir. XVIII, 27. Matth. VII, 23. angeführt, allein diese Stellen selbst zeigen, wie man in Verlegenheit gewesen seyn muß Beweisstellen aufzutreiben, da man keine bessern beigebracht hat. Es läßt sich diese Bedeutung weder erweisen noch als nöthig anerkennen. Weit eher möchte S. Schmidt's Uebersetzung gelten: non agnosco pro meo, nec volo nec moveo, oder Ernesti's, der Böhme bei-

getreten: Ich bin mir selbst in meinem Thun ein unerklärbarer Mensch. Chrysost., der sich hier fortwährend bemüht, der menschlichen Freiheit ihre Rechte zu erhalten, und jede Vorstellung eines Zwanges, einer willenlosen Hingegebenheit an die Sünde entfernt zu halten, giebt folgende Erklärung: σκοτοῦμαι, φησί, συναρπάζομαι, ἐπήρειαν ὑπομένω, οὐκ οἶδα πῶς ὑποσκελίζομαι· ὅπερ καὶ ἡμεῖς εἰώθαμεν λέγειν, οὐχ οἶδα πῶς ὁ δεῖνα ἐλθὼν συνήρπασεν, οὐκ ἄγνοιαν προβαλλόμενοι, ἀλλ' ἀπάτην τινὰ καὶ περίστασιν καὶ ἐπιβουλὴν ἐμφαίνοντες. Hiermit stimmen auch Theodoret*), Wolf, Morus (inscius et imprudens) Koppe, Tholuck, Klee, Stengel, Köllner, de Wette, Meyer, der Hauptsache nach überein. Und es ist ohne Zweifel das Richtige, auch die folgenden Worte: οὐ γὰρ — ποιῶ sprechen dafür. Ein Mensch der das thut was er haßt, handelt wider besser Wissen und Wollen, also nicht aus Einsicht, nicht mit Uebereinstimmung seines Innern, nicht nach einer von seiner höhern sittlichen Natur gegebenen Regel, sondern blind, wie vom Sturm fortgerissen, wie ein Mensch dem die Besinnung fehlt, so daß er wohl in ruhigen Augenblicken über sich selbst erstaunen mag, wie er nur solch eine Handlung hat vollbringen können. Es liegt am Tage, daß das Ich welches hier sagt, οὐ γινώσκω, οὐ θέλω, μισῶ, das bessere ist, welches auch im tiefsten Verfall dem Menschen bleibt, und Bedingung seiner Erlösungsfähigkeit ist, welches von einzelen Theologen zwar so gut als völlig verkannt worden ist, von P. aber ohne allen Zweifel anerkannt und hochgeachtet wird.

V. 16. Was V. 12. gesagt, V. 14. als eine allbekannte Sache ausgesprochen ist, das wird hier aus dem so eben gesagten Widerstreite des Gewissens gegen das eigne Thun nochmals gefolgert. In die mit V. 14. begonnene Auseinandersetzung des Satzes, daß nicht das Gesetz Ursache des Todes für den Menschen sey, sondern die Sünde durch den Mißbrauch desselben, gehört dieser Schluß — Schlüsse in fortschreitender Rede, zumal nur gelegentlich eingeflochtene, werden nicht selten durch δὲ eingeführt — nicht nothwendig hinein, sondern ist beiläufig, wofür auch de Wette ihn anerkennt; für das Ganze des Abschnitts aber, dessen Zweck ist die Schuld des menschlichen Verderbens vom Gesetze auf die Sünde hinüber zu wälzen, hat er allerdings seine Wichtigkeit, und der Ap. hat wohl gethan ihn auszusprechen. Der Schluß ist richtig. In dem Widerstreben meines Willens gegen die Uebertretung des Gesetzes, es sey dasselbe so schwach

*) ὁ ἡττώμενος ὑπὸ τῆς ἡδονῆς καὶ μέντοι καὶ τῆς ὀργῆς τῷ πάθει μεθέων οὐκ ἔχει σαφῆ τὴν γνῶσιν τῆς ἁμαρτίας· μετὰ δέ γε τὴν παῦλαν τοῦ πάθους τὴν αἴσθησιν δέχεται τοῦ κακοῦ.

oder so stark es wolle, liegt ein Anerkennen daß das Gegentheil, die Befolgung des Gesetzes, besser sey, also auch das Gesetz welches diese fordert, ein gutes und heiliges.

V. 17. Das Ich von welchem P. sagt, es sey nicht das Handelnde, ist nothwendig das bessere, ὁ ἔσω ἄνθρωπος, den allein die Vernunft als das Wesen des Menschen anerkennt; die Sünde erscheint als nicht dem Menschen zugehörig, sondern etwas fremdartiges, ein Feind welcher Besitz von seiner Person genommen hat; das ἐγὼ nehmlich, in welchem sie wohnt, ist der ganze Mensch der Erscheinung. νυνὶ braucht keine Schwierigkeit zu machen; freilich ist es weder Zeichen eines Untersatzes — nun aber —, den wir hier nicht haben, noch Zeitadverb, da hier nicht eine gegenwärtige Erscheinung einer früheren entgegen gesetzt wird; wohl aber läßt sich's als: unter solchen Umständen, da die Sache sich so verhält, verstehn. Ein Beispiel gleichen Gebrauches ist mir nicht bekannt; doch schließt sich der hier erscheinende sehr nahe an den eigentlich temporalen an. Solange nehmlich der Widerstreit des Gewissens gegen den Trieb der bösen Lust nicht in die Erscheinung tritt, kann ein Zweifel darüber obwalten, ob nicht der Mensch selbst das Böse thue; sobald aber dieser sich offenbart hat, hört die Ungewißheit auf, nun ist es klar daß nicht er selbst, sondern die Sünde in ihm Urheberin der bösen That ist. Eben daher erklärt sich auch οὐκέτι, nicht mehr *); die Ungewißheit nehmlich über den wahren Thäter des Bösen hat ein Ende, sobald jener Widerstreit sich kund gegeben hat.

V. 18—20. Der Zweck des Ap. mit diesen drei VV. scheint zu seyn, den letzten V. 17. vorgetragenen Satz, nicht er selbst sondern die in ihm wohnende Sünde sey es, welche das Böse vollbringe, zu erweisen; doch wird eingestanden werden müssen daß das was er giebt kein wahrer Beweis sey, so wie in die Augen fällt daß mit Ausnahme von V. 16. ganz dieselben Gedanken wiederkehren, welche V. 14. 15. 17. dagewesen sind. V. 15. und 19., eben so V. 17. und 20. haben völlig gleichen Inhalt, V. 18. ist in den Worten verschieden von V. 14., sagt aber im Grunde auch nichts anderes als was dort hieß: σάρκινός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν. Der erste Hauptsatz ist οἶδα — ἀγαθόν. Hier wird ἐγὼ durch ἡ σάρξ μου erklärt. Der Mensch also in welchem nichts Gutes wohnt, ist nichts weiter als ἡ σάρξ μου, d. h. derjenige Theil des ganzen Wesens das Ich heißt, welcher körperlich oder sinnlich ist,

*) Nicht: noch nicht, wie Paulus zu glauben scheint, indem er übersetzt: thue es (das begehrte Unrechte) aber nunmehr (so lange noch dieser Gemüthszustand dauert) als Noch-nicht-Ich.

die niedere, sinnlich begehrende Natur. Nicht also der ganze Mensch ist entblößt vom Guten, sondern bloß dieser Theil seines Wesens. Von diesem aber sagt er mit Zuversicht: ich weiß. Woher? sollen die nächsten durch γάρ angeknüpften Worte lehren. τὸ θέλειν παράκειταί μοι. Objekt des Wollens ist ohne Zweifel das Gute, da aber dies erst im zweiten Gliede durch τὸ καλὸν ausgedrückt ist, und von dorther unmöglich ergänzt werden kann, so müssen wir das θέλειν selbst emphatisch verstehn, das Wollen, d. h. der gute Wille zum Guten. Auch wir drücken denselben oft durch das Wort Wille allein aus. παράκ. μοι; es liegt bei mir, d. h. es ist in mir vorhanden. Dies auch heute noch so genannte Wollen nennt eine strenger philosophische Sprache freilich nur Wünschen *). Im Gegensatze fehlt das εὑρίσκω der Rec. in ABC. Kopt. Arm. (hat es als Randlesart) Proklus bei Epiph. Method. Cyr. d. gr. Hdschr. des Aug., ist also gewiß sehr verdächtig. Lachm. hat es weggelassen, Mill, Semler, Griesb., Reiche, Olsh. dem kürzeren Texte den Vorzug gegeben, indem weit eher zu begreifen sey, daß man ein Wort beigesetzt, als daß man dies, wenn man es vorfand, weggelassen habe. Dagegen sagt Meyer, als Glosse würde παράκειται erschienen seyn, die Weglassung aber erkläre sich aus dem Forteilen der Abschreiber von οὐχ zu dem folgenden οὐ. Darauf läßt sich wieder antworten, daß der Glossator eben so leicht, ja leichter ein anderes Wort ergänzen konnte als das welches, wenn es nochmals gedacht werden sollte, nicht geschrieben werden durfte, das Forteilen aber nur zum Wegfall nicht bloß des Verbums sondern auch der einen Negation geführt haben würde, wie dies bei ähnlichen unabsichtlichen Auslassungen jederzeit der Fall ist. Es möchte schwer seyn zu entscheiden, ob P. das Wort geschrieben oder nicht. Ist es ächt,

*) Diese Bemerkung hat mir von Köllner Tadel zugezogen. Er meint, ich habe sie nur gemacht, um „meine Lehre vom Verderben des Menschen als paulinisch zu retten." Keineswegs, denn 1) habe ich, wenn ich den P. erkläre, gar keine eigene Lehre, sondern suche die seinige zu erforschen, und 2) habe ich damit nur auf das hinweisen wollen, was jedem Menschen die tägliche Erfahrung zeigt, eigene wie fremde, daß viel gewollt wird aber wenig gethan, das Wollen aber nicht mehr ist als ein Lusthaben, ein Gernthunmögen, wobei es zu keinem Entschlusse kommt. Wahres Wollen ist nur das welches zum Entschlusse führt, wo aber Entschluß ist im Sittlichen, da ist auch Ausführung. Wenn er dann weiter sagt: P. hätte doch wohl, da er des Ausdrucks wie des Gedankens gleich Meister ist, auch Wünschen gesetzt, wenn er es sagen wollte, so dient zur Antwort 1) daß er das Wort setzen mußte, welches der Mensch zu brauchen pflegt, um sein schwaches Wünschen zu bezeichnen, dieses aber ist Wollen, und 2) daß θέλειν bei unserm Ap. in der That mit Wünschen fast gleichbedeutend ist, vgl. zu 1 Kor. VII, 7.

so kann dies: ich finde nicht, zweierlei bedeuten, entweder: es ist nicht bei mir vorhanden, ich werde es Trotz allem Suchen und Wünschen nicht gewahr; oder: ich mühe mich wohl darum, aber kann es nicht zu Wege bringen. Denn auch dies bedeutet *εὑρίσκειν* im Griechischen. Heumann, Rosenm., Flatt, Tholuck, Ben., Kölln. fassen es wirklich so, aber wegen des Gegensatzes gegen *παράκειται* ist es besser, die erstere Erklärung anzunehmen, wie auch Reiche, de Wette, Meyer thun. Da er nun aber diese seine Erfahrung als Beweis aufstellt, daß in seiner σὰρξ nichts Gutes wohne, so fragt sich, wiefern sie ein solcher sey? Ich glaube so: Immer ist er überzeugt, die geistige Natur, das höhere Vermögen, dessen Vorhandensein er glaubt, könne als solches nichts als das Gute wollen. So verdorben er auch die Menschheit kennt, so glaubt er doch das Verderben nicht so groß, daß die innerste Wurzel des sittlichen Lebens, die im rein geistigen Theile des Menschen liegt, vernichtet sey, und den Beweis findet er in der Beobachtung, daß auch der unsittliche Mensch noch ein Wohlgefallen am Guten und einen Wunsch hat, es zu thun. Da nun dieses Thun laut seiner und aller Erfahrung nicht erfolgt, so kann von Zweien Eins die Ursache seyn: entweder die geistige Natur selbst ist die Verhinderung, oder es liegt dieselbe im Medium der Ausführung, der sinnlichen Natur. Nähme er Jenes an, so setzte er Wollen und Nichtwollen zugleich in die höhere Natur, dächte also diese in Widerstreit mit sich selbst, zugleich sittlich und unsittlich. Dies kann er nicht. Also muß er die Ursache darin suchen daß, was die höhere Natur begehrt, die niedere nicht ausführt, entweder weil sie nicht kann, oder weil sie nicht will, und zwar, wie V. 23. u. a. St. lehren, ist seine Ansicht die letztere. Will aber die sinnliche Natur das Gute nicht, so ist sie unsittlich, und es wohnt nichts Gutes in ihr. V. 19. wird zum Beweis des vorigen Satzes der Gedanke des 15. V. wiederholt, V. 20. aber der des 17. V. als Schluß aus diesem abgeleitet. Nach *θέλω* (V. 20.) fehlt *ἐγώ* in BCDEG, vielen Min. Arm. Vulg. It. Cyr. Chrys. mss. Ambr. Pel. Aug. (einmal), und ist offenbar ungehörig, daher auch von Lachm. und Meyer mit bestem Rechte ausgeworfen worden.

V. 21. Daß P. mit den Worten dieses V. das Endergebniß der seit V. 7. gegebenen Darstellung aussprechen wolle, erscheint gewiß, auf eine Folgerung führt die Part. *ἄρα*, und was V. 22 f. folgt ist nur eine Exposition des hier Gesagten, deren Inhalt: vermöge meiner besseren Natur habe ich Freude am Gesetze Gottes — möchte also dasselbe gern befolgen —, aber in meinen Gliedern finde ich ein anderes Gesetz, welches mich der Sünde unterwirft, uns wenigstens davon belehren kann,

daß auch im Hauptſatze dem dieſe dienen ein ähnlicher Gedanke hat ausgeſprochen werden ſollen. Aber nur bis hierher haben wir Gewißheit, in der Conſtruktion ſowohl als Deutung alles Einzelen gehn die Erklärungen ſehr auseinander, was auch nicht zu verwundern, da in der That nicht unbedeutende Schwierigkeiten vorhanden ſind. Von kritiſcher Seite ſteht, was die uns zu Gebote ſtehenden Zeugniſſe anlangt, jedes Wort des V. unantaſtbar feſt, nur durch Conjektur alſo würde, wenn ſie nöthig ſeyn ſollte, eine Aenderung des Textes möglich werden können. Die Erklärungen gehn, was die Deutung des Hauptwortes νόμος anlangt, nach zwei, was aber die Conſtruktion, nach viel mehr Seiten auseinander. Wir prüfen ſie daher nach jener. Nicht vom moſaiſchen — oder göttlichen — Geſetze, ſondern nur ganz allgemein als Geſetz, Norm, verſtehn das Wort Calvin*), Beza**), Piſc., Balduin, Grot., Wolf, Böhme, Ammon, Roſenm., Vater, Flatt, Bolten, Stolz, Benecke, Scholz, Schrader, Winer (Gr. S. 444.), Köllner, de Wette, Stengel, Meyer, dieſe Alle in der Hauptſache mit Beza übereinſtimmend. Nach ihnen iſt ὁ νόμος das Geſetz in den Gliedern, deſſen V. 23. erwähnt, und wird durch den Satz ὅτι — παράκειταί erklärt, alſo der Sinn: Ich finde während ich das Gute thun will, in mir das Geſetz (die Norm, den Zwang), daß ſich das Böſe bei mir vorfindet. Die Anhänger dieſer Erklärungsart ſind überzeugt, daß durch dieſelbe allen Anforderungen der Grammatik ſowohl als Exegeſe genügt werde. Ich finde Folgendes dawider einzuwenden: Um es für nichts zu achten, daß ὄντα dabei nothwendig ergänzt werden müßte, und völlig zuzugeben daß man ſagen dürfe εὑρίσκω μοι τοῦτο ὄν, iſt doch 1) die Stellung der Worte dieſer Auslegung durchaus nicht günſtig, indem a) der Dativ viel zu weit von εὑρίσκω, und b) der Erklärungsſatz von dem zu erklärenden Worte entfernt iſt; 2) der Artikel beim Particip unpaſſend; ohne Artikel bedeutet ἔστι μοι νόμος θέλοντι ποιεῖν: quum velim (dum volo) facere, est mihi lex; mit demſelben aber dient das Particip der genaueren, unterſcheidenden, Beſtimmung; ἔστιν ἐμοὶ τῷ θέλοντι ποιεῖν νόμος bedeutet: mihi h. e. ei qui vult facere, est lex, ſo daß es ſcheint als werde das Wollende Ich — zumal bei der Stellung τῷ θέλ. ἐμοί — einem andern Ich ent-

*) Ohne grammatiſche Erörterung, und ὅτι cauſſal faſſend: Fideles dum ad bonum nituntur quandam in se tyrannicam legem reperire, quia eorum medullis et ossibus infixa sit vitiositas legi dei adversa et repugnans.

**) Comperio volenti mihi facere bonum, hanc legem (impositam esse), quod mihi malum adjaceat. Conſtr. εὑρίσκω ἐμοὶ τῷ θέλοντι ποιεῖν τὸ καλὸν τὸν νόμον ὄντα ὅτι κ. τ. λ.

gegen gesetzt, was bei dieser Erklärung nicht möglich ist; 8) kann ich mich noch nicht überzeugen daß der Ap. da wo er zum ersten Male von einem Gesetze spreche, das er bei sich selbst entdecke, schreiben dürfe: εὑρίσκω τὸν νόμον, und nicht vielmehr setzen müsse: εὑρ. νόμον τινὰ oder τοιοῦτόν τινα νόμον *); 4) ist τὸ παρανεῖσθαι τὸ κακὸν gar kein νόμος, wie weit man auch den Begriff dieses Wortes fassen möge; es ist ein Zustand, ein gegebenes Faktum, keine Norm noch Nothwendigkeit. Ein νόμος möchte es heißen, wenn P. sagte er finde bei sich eine Nothwendigkeit oder Nöthigung das Böse zu thun; 5) abgesehn davon, kann doch die Nothwendigkeit oder das Gesetz daß Etwas sey nur entweder durch einen Relativsatz (ὃς κελεύει, ἀναγκάζει u. dgl. oder ᾧ ἐστίν τι) oder mit Hülfe einer Conjunktion (νόμος ἵνα γένηταί τι oder ὥστε γενέσθαι τι), oder endlich durch einen Infinitivsatz (νόμος τοῦ γενέσθαι τι oder ἐστι νόμος τοῦτο γενέσθαι), nimmermehr aber durch einen Satz mit ὅτι ausgedrückt werden, da alle Sätze mit dieser Partikel die Bedeutung haben, das Seyende als seyend, als ein Faktum schlechthin, zu bezeichnen. Man leugnet dies, aber noch hat man kein Beispiel vom Gegentheile hingestellt. 6) Es ist unmöglich daß ὁ νόμος hier etwas anderes bedeute als das mosaische oder göttliche Gesetz. Unter den neuern Ausll. sind nur Knapp (scr. var. arg. II. p. 385. der 2. Ausg.) Reiche, Olshausen entschieden dieser Ansicht, aber ich halte sie für die einzig mögliche. Im ganzen Abschnitte bezeichnete ὁ ν. immer das mos. Gesetz, woher sollte der Leser des Ap. die Möglichkeit nehmen, dasselbe, und wieder mit dem Art. versehene Wort von etwas anderem, von einem noch nicht erwähnten, ja nicht angedeuteten, nur mißbräuchlich so genannten Gesetze zu verstehn? Gleich V. 22. findet sich wieder ὁ νόμος τοῦ θεοῦ, und erst V. 23. wird ἕτερος νόμος ohne Artikel als etwas neues, noch nicht besprochenes, jetzt zum ersten Male erscheinendes, eingeführt, und es sollte möglich seyn τὸν νόμον hier von eben diesem zu verstehn? Ich kanns nicht glauben, und daher, so große Gunst diese Erklärung auch genießt, muß ich aus all den angeführten Gründen sie auch dieses Mal verwerfen. Zu denen welche ὁ ν. nicht vom mos. Ges. verstehn, gehört noch Paulus, welcher unsern V. so wiedergiebt: Ich finde also für mich, den „Wollenden" (nicht bloß Begehrenden) das (Geistes-) Gesetz, das Geziemende zu thun (Ich

*) Durch Meyer's Bemerkung daß dieser Einwand so wie die übrigen prekär sey, wird derselbe so wenig widerlegt, als wenn Köllner auf den Gebrauch des Artikels für das Demonstr. „in der frühsten Zeit" — der P. doch gewiß nicht angehört —, hinweist. Die Unmöglichkeit eines Gebrauchs kann mit Beweisstellen nicht belegt werden; aber warum beweist man mir nicht ihre Möglichkeit durch solche?

erkenne, daß es gut ist, wenn ich das Rechtwollen mir zum Gesetz mache), weil mir (von der Seite der Körperlichkeit her) das Böse so nahe liegt. (Ich bedarf es, daß ich mir das Rechtthun um so mehr wie ein Gesetz, wie eine imperative Nöthigung VI, 19. vorhalte). Er construirt also: εὑρίσκω ἄρα ἐμοὶ τῷ θέλοντι τὸν νόμον (τοῦ) ποιεῖν τὸ καλὸν ὅτι (= διότι) κ. τ. λ. Aber hierbei werden 1) die zusammen gehörenden Worte aus einander gerissen, 2) das Abwesen des Genitivs vor ποιεῖν unbeachtet gelassen, 3) dem Worte νόμος eine Bedeutung gegeben, die es nach dem Bisherigen nicht haben kann, und endlich 4) ein Gedanke herausgebracht, welcher dem Zusammenhange völlig fremd ist, unmöglich als Folgerung aus dem Gesagten heraus gezogen werden kann. Also auch in dieser Deutung ist kein Heil. Mit der Ueberzeugung nun, daß ὁ νόμος vom göttlichen Gesetze verstanden werden müsse, wenden wir uns zu denjenigen Erklärern welche diese mit uns theilen. Die alten fragen wenig nach der Grammatik, bilden sich einen Sinn wie er ihnen etwa zusagt, und geben sich keine Mühe ihn zu erweisen; ich übergehe daher die Erklärungen von Origenes*), Chrysost.**), Theod.***), Pelag. †), ohne weitere Bemerkungen, und wende mich zu denen der neuern Zeit. Diese lassen sich zunächst in zwei Klassen theilen, Solche welche in unserm Satze eine vollständige und richtige Periode zu haben, und Solche welche dies aufgebend, andre Hülfe suchen. Zu jener gehören 1) die welche, da nun einmal τὸν νόμον für sich als Objektsakkusativ zu εὑρίσκω nicht gedacht werden kann, diesen Akk. durch eine ausgelassene Präp. oder für absolut erklären. Einige wollen τὸν νόμον = κατὰ τὸν ν., und dies wieder = διὰ τοῦ νόμου gesetzt annehmen. So

*) Nach Rufin's Uebers.: Igitur quia malum mihi adjacet, volens facere bonum invenio legem dei, et condelector eet.

**) Ἐπαινῶ τὸν νόμον, φησί, κατὰ τὸ συνειδός, καὶ αὐτὸν δὲ εὑρίσκω ἐμοὶ τῷ βουλομένῳ τὸ καλὸν ποιεῖν συνήγορον καὶ ἐπιτείνοντά μοι τὸ βούλημα. ὥς περ γὰρ ἐγὼ αὐτῷ συνήδομαι, οὕτω καὶ αὐτὸς ἐπαινεῖ τὴν γνώμην τὴν ἐμήν.

***) Εὑρίσκω — καλόν. ἐνταῦθα δεῖ στῆξαι. ὅτι ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται. πάλιν διὰ τὴν συντομίαν ἀσαφῶς αὐτὸ τέθεικε· λέγει δὲ ὅτι καὶ ὁ νόμος μοι καλὸς εἶναι δοκεῖ. ἐπαινῶ γὰρ τὰ ὑπ' αὐτοῦ διηγορευμένα ὡς εὖ ἔχοντα, καὶ ὁμοίως αὐτῷ καὶ τὰ καλὰ φιλῶ καὶ τἀναντία μισῶ· ἀλλ' ὅμως ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται, τουτέστιν ἡ ἁμαρτία.

†) Si ego volo, invenio mihi legem bonum facere contra adjacens malum. Schol. Matth. hat diese Erkl. und die von Theod. neben einander hingestellt.

vielleicht Erasmus *), gewiß Carpzov nach Castalio **); aber freilich ist eine solche Deutung des Akk. schlechthin unmöglich. Andere übersetzen den Akk. mit Ergänzung von κατὰ (Moldenhauer) oder ohne solche (Glöckler) durch: hinsichtlich des Gesetzes, oder: was das Ges. anlangt, Eins so unmöglich wie das Andere; auch L. Bos ergänzt κατά, aber um zu verbinden: ποιεῖν τὸ κακὸν (κατὰ) τὸν νόμον, wo noch überdies die Stellung im Wege steht. 2) Eine zweite Klasse glaubt, zu τὸν νόμον als Subjekt sey ein Infinitiv als Prädikat ausgelassen; das Erste ist Semlers und Morus Meinung, welche den letzten Satz caussal fassen, und εἶναι ergänzen: εὑρ. τὸν νόμον εἶναι ἐμοὶ τῷ θέλοντι — καλόν, ὅτι κ. τ. λ. Ich finde, weil das Böse bei mir vorhanden ist, daß das Gesetz für mich der das Gute thun will, da ist. Aber abgesehn davon, daß dann nicht εἶναι sondern ὄντα stehn müßte, und daß eine Ergänzung solcher Art ebenfalls für unmöglich zu erachten ist, kommt auch ein Sinn dabei heraus, der sich auf keine Weise aus dem Vorigen erschließen läßt, oder in den zwei folg. VV. erläutert wird. Noch undenkbarer ist Cramer's Ergänzung: τὸν νόμον γεγονέναι (γεγονότα) εἰς θάνατον aus V. 10., und wenn Pareus nicht nur ein Prädikat, εἶναι καλὸν oder ἀγαθόν, hinzu denkt, sondern auch ὅτι = καίπερ setzt, um übersetzen zu können: quamvis mihi adjaceat malum, comperio tamen legem mihi volenti facere bonum, bonam esse, so ist damit wohl die höchste Stufe grammatischer Willkür erreicht. 3) Homberg, Knapp, Tholuck, Klee, Olsh. finden in den Textworten selbst die vollständige Periode, indem sie bloß τὸ καλὸν als Appositon von τὸν νόμον ansehn, und construiren: εὑρίσκω ὅτι ἐμοὶ τῷ θέλοντι ποιεῖν τὸν νόμον, τὸ καλόν, παράκ. τὸ κακόν, ich finde daß mir der ich das Gesetz d. i. das Gute, thun will, das Böse beiliegt. Gegen diesen Sinn würde gar nichts einzuwenden seyn, denn es ist eben der Gedanke welcher V. 22 f. erläutert wird; aber freilich ist a) ἐμοὶ dann einmal völlig überflüssig, was auch Knapp recht wohl empfunden, und nur zu entschuldigen gesucht hat (es bezeichne das erste Mal das bessere, das zweite Mal das schlechtere Ich); b) die Stellung von ὅτι, obwohl dasselbe auch bei P. ein Paar Mal nach mehreren Worten folgt, doch sehr auffallend, und endlich c) unmöglich τὸν νόμον von ποιεῖν abhängig zu machen.

*) In der Paraphrase: Hanc (vim peccandi insitam) mihi non eximit lex, sed tamen si quando conor illi parere facit ut intelligam [εὑρίσκω διὰ τοῦ νόμου] meum malum penitus insitum et infixum animo.

**) Itaque reperio per legem mihi bonum facere volenti inesse malum.

Koppe dagegen nimmt τὸ κακὸν als eine Art von Appoſition zu τὸν νόμον, das Geſetz welches τὸ κακὸν d. h. αἰτία τοῦ κακοῦ, ἀφορμὴ τῆς ἁμαρτίας iſt, und conſtruirt: εὑρίσκω, καίπερ θέλοντι (der Artikel bleibt unbeachtet) ποιεῖν τὸ καλὸν ὅτι ὁ νόμος, τὸ κακόν, ἐμοὶ παράκειται. Hier aber tritt zu den ſchon angeführten Hinderniſſen noch hinzu, daß 1) P. dieſen Gedanken ohne mit ſeinen Erklärungen V. 7. 12. und der ganzen Tendenz des Abſchnitts in Widerſpruch zu gerathen, gar nicht ausſprechen, das Geſetz weder κακὸν noch αἰτίαν τοῦ κακοῦ nennen konnte, und 2) in dieſem Sinne κακὸν keinen Artikel haben könnte, da es doch unmöglich als das Böſe, die Urſache des Böſen, ſondern höchſtens als etwas böſes, eine Urſache des Böſen, bezeichnet werden könnte. So ſcheint noch kein Weg entdeckt zu ſeyn, auf welchem bei der Annahme einer vollſtändig oder doch mit Hülfe von Ergänzungen richtig ablaufenden Periode der Satz ſich genügend erklären ließe. Wir wenden uns zu der noch übrigen Klaſſe von Auslegern, welche dieſe Annahme aufgegeben haben. Dieſe ſpaltet ſich wieder in Solche die Anakoluthie annehmen, und Solche welche am Texte ändern. In jene gehören Fritzſche, Reiche, in dieſe Homberg, Hemſterhuys, Rinck, Knapp. — Fritzſche*) urtheilt P. habe zuerſt ſchreiben wollen: εὑρ. τὸν νόμον, τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν τὸ καλὸν τὸ κακὸν παρακεῖσθαι, dann aber, da er doch gleich hätte ὅτι — παράκειται ſchreiben können, ſich von ſeiner Lebendigkeit fortreißen laſſen ihn mit ὅτι — παράκ. zu ſchließen. Dem Sinne nach ſcheint er ſich der Beza'ſchen Erkl. anzuſchließen, es würde alſo von dieſer Seite das Nehmliche dagegen einzuwenden ſeyn, was oben gegen dieſe geſagt worden iſt. Die Anakoluthie ſelbſt erſcheint höchſt unbequem, und wenig empfehlend; doch in Ermangelung ausreichender Kenntniß ſeiner Anſicht ſpreche ich kein feſtes Urtheil aus. S. Winer Gr. S. 444. Reiche glaubt, der Ap. habe den Satz in der Abſicht angefangen, um vom Verhältniß des Geſetzes auszuſagen was V. 22. folgt, aber das entſprechende Particip nicht ſogleich finden können; das θέλοντι habe ihn auf V. 18. zurück geleitet, und das vom νόμος Auszuſagende werde in Form einer Erläuterung nachgeholt. Dabei müßte man aber 1) einen ſehr rathloſen Ap. annehmen, und 2) eingeſtehn, daß er eigentlich von dem was er habe ſagen wollen, nichts geſagt habe. — Rinck (Lucubr. crit. p. 119.)

*) Conject. I. p. 50. Ich referire nur nach Winer und Meyer, und bemerke zugleich daß ſeine Deutung, da er τὸν νόμον nicht vom moſ. Geſetz verſteht, eigentlich nicht hierher gehört; doch um die Verſuche derer welche an der Möglichkeit eine richtige Periodenbildung anzunehmen verzweifelt haben, nicht von einander zu trennen, habe ich ſie hierher geſtellt.

will die Worte ὅτι — παράκειται auf die Auktorität von FG. hin ganz aus dem Texte weisen; sie seyen eine Randglosse, den Inhalt der ganzen Stelle andeutend, durch deren Auswerfung Alles ins Geschick komme. εὑρίσκειν bedeute percipere oder prehendere. Eine Erklärung giebt er nicht, einen gesunden Sinn weiß ich nicht heraus zu bringen, und in keinem Falle sind wir zu einer so bedeutenden Textänderung ohne bessere Zeugnisse berechtigt. Hemsterhuys wollte τὸ καλὸν weglassen, um zu ποιεῖν nur Einen Akk. τὸν νόμον zu behalten, bedachte aber nicht daß dieser nicht von ποιεῖν abhangen könne. Knapp hielt keine Conjektur für nöthig, schlug aber, wenn eine nöthig wäre, τὸν καλὸν vor, was recht gut wäre, wenn nur τὸν νόμον mit ποιεῖν verbunden werden könnte. Homberg endlich wollte für den Fall daß seine oben mitgetheilte Erkl. nicht annehmbar wäre, τὸν νόμον tilgen. Diese fast ganz unbeachtet gebliebene Conjektur könnte leicht das Beste seyn, was mit der Stelle gemacht werden kann. Die Hauptschwierigkeit derselben nehmlich liegt in der Stellung von τὸν νόμον, das dieser seiner Stellung wegen nicht Objektsakkus. zu ποιεῖν, Subj. des abhängigen Satzes ὅτι — παράκειται aber darum nicht seyn kann, weil dieser schon τὸ κακὸν zum Subj. hat. Unmöglich erscheint es nicht, daß Jemand in guter Meinung zu τὸ καλὸν die Glosse τὸν νόμον hinzu gefügt, welche dann auch wohl einen Weg in den Text finden konnte; insofern also erscheint die Auslassung nicht allzu kühn. Freilich wird auch so noch nicht Alles ins rechte Gleis gebracht, wiefern das dopple ἐμοὶ noch bleibt, das ich nicht mit manchen Auslegern auf das dopple Ich der redenden Person beziehn kann, weil die Person ᾗ παράκειται τὸ κακόν, immer dieselbe seyn muß, welche das Gute zu thun begehrt; doch glaube ich müßte man dies dulden können. Der Art. vor dem Particip erklärte sich dann so, daß man ὁ θέλων ἐγώ, ich der Wollende, in Einen Begriff verbände, und der Sinn wäre: Ich finde also daß mir dem das Gute thun Wollenden das Böse beiliegt, d. h. daß sich bei mir, dem Ich in meinem Wesen, welches das Gute zu thun Lust hat, — neben diesem Wollenden — das Böse vorfindet, was eben der Gedanke ist, welcher V. 22 f. erläutert wird. Ich weiß nicht welche Aufnahme diese Vorstellung finden wird, aber das weiß ich, daß alle bisher vorgetragenen Erklärungen mehr gegen sich haben, als diese Ansicht und Behandlung der Stelle hat.

V. 22 f. Erläuterung des so eben ausgesprochenen Satzes. συνήδομαι τῷ νόμῳ. Das Verb. bedeutet eigentlich sich mit freuen, und fordert einen Dativ der Person mit welcher man sich freut. Wird dann auch der Gegenstand der Freude ausgedrückt, so tritt er in einen andern Casus, Genit. oder Akkus.,

oder erscheint mit einer Präposition. Steht der Dativ einer Sache dabei, so kann kein zweiter Dativ, eine Person bezeichnend, mehr dabei stehn, also auch keiner hinzugedacht werden, συνήδομαί τινι πρ. bedeutet: ich habe Freude an einer Sache; also συνήδομαι τῷ νόμῳ, ich habe Freude am Gesetz *). Das Gesetz von welchem er spricht ist ohne Zweifel das mosaische, denn dies allein erkennt er als das Gesetz Gottes an, allein mit Absicht nennt er es hier nicht τὸν νόμον schlechthin, sondern τ. ν. τοῦ θεοῦ, um es sowohl dem ν. τῆς ἁμαρτίας entgegen zu stellen, als mit dem Merkmal zu bezeichnen, in welchem seine Trefflichkeit sowohl als Verbindlichkeit für den Menschen begründet ist. κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον. Der Ausdruck steht auch Eph. III, 16. und ὁ ἔσωθεν im Gegensatz des ἔξω ἄ. 2 Kor. IV, 16. Es ist nicht das Gemüth überhaupt, sondern die höhere Natur, die gleich im folg. Verse ὁ νοῦς genannt wird. Paulus behauptet sonach geradehin ein Wohlgefallen, eine Uebereinstimmung mit den Geboten Gottes, welche der Mensch in seinem Innern trage, nicht als Jude oder Christ, sondern schlechthin, und wiefern er Mensch ist, aber freilich nur in seiner höheren Natur. Denn, wie es weiter heißt, βλέπω — μέλεσί μου. Mit dem Gesetze in den Gliedern kann er nichts anders meinen, als die angeborene Richtung der Seele auf das Sinnliche, oder die Forderung (Bengel: dictamen) der Triebe, die er ein Gesetz nennt, Theils wegen des Gegensatzes gegen das Gesetz Gottes, Theils weil diese Forderung laut aller Erfahrung die Eigenschaften einer Gesetzgebung ausübt, den ganzen Menschen sich zu unterwerfen, und nach ihr selbst zu leiten, und zwar mit größerem Erfolge als dies der göttlichen Gesetzgebung gelingen mag, weil der sinnliche Trieb stärker ist als der sittliche. Dies Gesetz ruht in der σάρξ, der gesammten sinnlich-körper-

*) Meyer will hier schlechterdings übersetzt haben: ich habe (mit Andern) Freude, aber es fällt in die Augen daß die Vorstellung dieser Andern hier durchaus fern liegt, und was die Beispiele anlangt, auf die er sich beruft, so sind mir die Wetstein'schen jetzt nicht zugänglich, die beiden aus Euripides aber beweisen nicht für ihn. So Med. 136. ist nicht nur bis dahin noch von Niemandes Freude die Rede gewesen, sondern auch der Chor so eben erst herein getreten, und hat erst die Worte gesprochen: Ἔκλυον φωνάν, ἔκλυον δὲ βοὰν τᾶς δυστάνου Κολχίδος. οὐδέπω ἦκεν; ἀλλ' ὦ γεραιὰ λέξον· ἐπ' ἀμφιπύλου γὰρ ἔσω μελάθρων βοάν ἔκλυον, und fährt nun fort: οὐδὲ συνήδομαι, γύναι, ἄλγεσι δώματος. Wer kann da an Personen denken, mit denen er sich freue? Die alte Amme ist allein zugegen, und diese tiefbetrübt. Eben so Hipp. 1276. Noch weiß Niemand das Unglück des Jünglings als Theseus und der Chor — der sich nicht freut —, als Artemis erscheint, und nachdem sie sich zu erkennen gegeben, so spricht: Θησεῦ, τί τάλας τοῖσδε συνήδει, παῖδ' οὐχ ὁσίως σὸν ἀποκτείνας; Nur von Freude über das Geschehene kann hier die Rede seyn.

lichen Natur, zeigt sich aber wirkend in den Gliedern, den Organen der σάρξ, und wird daher in diesen vom Betrachter angeschaut. Darum sagt P. nicht ἐν τῇ σαρκί μου, sondern ἐν τ. μέλεσιν. Von diesem νόμος nun sagt er: ἀντιστρατεύεται τῷ νόμῳ τοῦ νοός, d. h. es widerstreitet. Diesen Streit bezeichnet P. als einen Krieg, wie er ja gern seine Bilder aus dem Kriegswesen entlehnt (vgl. VI, 23. 2 Kor. X, 3 f. Eph. VI, 11 ff.). Den νόμος τ. νοός könnte man sich versucht fühlen, mit dem ν. τ. θεοῦ V. 22. für identisch anzunehmen (so Köllner u. A.), und als Vernunftgesetzgebung zu betrachten, wenn nicht gewiß wäre daß dem Standpunkte wie dem Zeitalter des Apostels die Vorstellung einer solchen noch zu fremd gewesen. Es ist vielmehr eben jenes συνήδεσθαι des innern Menschen, die Forderung des bessern Ichs, daß der ganze Mensch dem göttlichen Gesetz Gehorsam leisten solle. Darüber ist ja eben der Streit im Inwendigen, ob diesem, oder dem Gesetze der Glieder zu gehorchen sey. Der innere Mensch fordert Jenes, weil er Wohlgefallen am Gesetz Gottes hat, und die Sünde will sich ihre Herrschaft auch nicht streitig machen lassen. καὶ αἰχμαλωτίζοντα — μέλεσί μου *). Das angefangene Bild wird fortgesetzt. Die Vorstellung der Gefangennehmung involvirt nach dem Kriegsrechte des Alterthums die der Sklaverei, wodurch wir an das δοῦλοι ἦτε τῆς ἁμαρτίας VI, 17. erinnert werden. Ob diese Gefangennehmung jedem Menschen schlechthin und unausweichlich widerfahre, oder ob er sich ihr zu entziehn vermöge, darüber wird durch das Verbum nichts bestimmt, und dem Exegeten kommt nicht zu, eine eigene Antwort auf diese und ähnliche Fragen zu ertheilen. Mit Recht aber widerspricht Meyer jeder Vorstellung, als sey das Ich welches zum Gefangenen gemacht wird, der νοῦς, die höhere Natur des Menschen; denn aus V. 25. geht klar hervor daß P. dies nicht dachte, vielmehr sich den νοῦς erhaben vorstellte über die Angriffe der Sünde, nur daß, so lange der alte Mensch lebt, er nicht zur Herrschaft gelangen kann, sondern die Sünde das Ich unter ihrer Gewalt festhält, so daß es Trotz dem Widerspruche des νοῦς, ihr dienen muß. Der Dativ ist Dat. Comm., nicht wie Tholuck will Instrum. Es nimmt mich gefangen für das Gesetz der Sünde. Nun aber entsteht die Frage, was für ein Gesetz dieses sey, ob identisch mit dem so eben erwähnten, oder davon verschieden? Die Antworten sind ver-

*) Weder die Auslassung von με in A. noch die Beifügung von ἐν vor τῷ νόμῳ in DEFG, v. Min. Kopt. Sah. Vulg. It. Clem. (Strom. III, 11. p. 545. P.) Theod. Hier. Hilar. Ambr. scheint beachtet werden zu dürfen.

schieden ausgefallen; für Identität haben sich neustens Reiche und Meyer, gegen dieselbe Tholuck, Köllner, de Wette ausgesprochen; für dieselbe scheint zu sprechen daß beide sich ἐν τοῖς μέλεσιν befinden, beide dem göttlichen Gesetze widerstreben, und man nicht begreift, warum P. zwei verschiedene, und doch gleichlautende Gesetzgebungen in der σὰρξ annehmen solle; gegen dieselbe daß dann offenbar das erstgenannte Gesetz das Ich zu seinem eigenen Gefangnen machen würde, P. also hätte ἑαυτῷ schreiben können. Ich kann mir die Sache nur so vorstellen: Paulus denkt sich in der That zwei verschiedene Principe oder Potenzen, die ἁμαρτία, welche er personificirt, und als etwas dem Menschen fremdes erscheinen läßt, das aber in ihm wohnt, und die σὰρξ in der sie wohnt. Diese letztere steht im Bunde mit der ἁμαρτία für den Zweck ihr das ganze Ich zu unterwerfen, weil auch sie selbst nur bei dieser Herrschaft bestehn und herrschen kann, bei der des πνεῦμα aber unterworfen und vernichtet wird. Nun hat in der That die ἁμ. ihr eigenes Gesetz, dem sie aber keine Geltung geben könnte, wenn nicht auch die σὰρξ ein ihr gleichlautendes aufstellte, welches in den μέλεσιν waltet, und ihr durch die ἁμ. zur Herrschaft hilft. Mit andern Worten: Das sündige Princip im Menschen gelangt zur Herrschaft durch die Neigung der sinnlichen Natur zum Gehorsam gegen dasselbe. Kaum bedarf es noch der Erinnerung, wie diese Scheidung verschiedener Potenzen und Gesetze nicht sowohl wirkliche Theorie des Apostels als vielmehr eine Folge der Personification und allegorischen Darstellung sey, deren er sich in den letzten zwei Kapp. bedient hat.

V. 24. Bis hierher hat der Ap. zwar mit beständiger Theilnahme seines Innern, und daher so geschrieben, daß das Gefühl dessen was er schrieb, auch seinen Leser mit ergreifen mußte, aber doch dabei eine gewisse Ruhe behauptet; jetzt aber scheint ihn das Gefühl des Elends in dem er sich einst befunden, und das in der Erinnerung wie in seinen Ueberresten sich vor seinen Blicken eben jetzt mit den lebhaftesten Farben darstellt, in seinem Innern so gewaltig zu werden, daß auch seine Rede sich nicht in den Schranken der Darstellung erhalten kann, sondern, gleich als befände er sich noch im tiefsten Abgrunde, in den Ruf der Angst und Verzweiflung ausbrechen muß, welchen der neue Vers enthält. Mit dem Schmerzensworte ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος — ich unseliger Mensch! nicht aber (nach Bengel) me miserum qui homo sim! — macht sich die gepreßte Seele Luft, und wie ein Mensch der unter die Mörder gefallen ist, nach allen Seiten hin um Hülfe ruft, so stößt auch er den gleichen Ruf aus τίς με ῥύσεται; wer wird mich erlösen? Die hier gegebene, den Worten nach einzig mög-

liche, im Zusammenhange begründete Auffassung unsers V. ist in den neusten Commentaren die herrschende geworden; nur Reiche den seine Hypothese von der durch den ganzen Abschnitt sprechenden Collektivperson des Juden nicht dazu kommen läßt, wendet Manches dagegen ein, was jedoch von seinen Nachfolgern bereits zurück gewiesen ist. Wovon er errettet zu seyn begehrt, das nennt er σῶμα τοῦ θανάτου. Was meint er? ist die Frage. Ich urtheile so: Den Leib erkennt er als ein σῶμα τῆς ἁμαρτίας (VI, 6.), sey es nun daß er immer schon so gethan, oder daß er seine jetzige Ansicht übertrage auf die Zeiten in welche sich hier sein Gefühl so stark zurück versetzt hat, daß all die früheren Empfindungen noch einmal in ihm rege werden. Als solcher mußte ihm damals bei dem ernsten Streben das von Jugend auf in ihm gewesen, der Leib selbst, sein ganzes physisches Leben oft zur Last seyn, denn in ihm sah er das Hinderniß das ihm Erfüllung des Gesetzes Gottes unmöglich machte; einen Weg seines Einflusses entlediget zu werden, kannte er damals noch nicht, außer die Ablegung des Leibes selbst; damals also war wohl oft sein Wunsch gewesen, lieber sofort aus dem Leben zu scheiden als den immer unglücklichen Kampf mit der Sünde länger fortzukämpfen, den Tod in dem er sich befangen fühlte (V. 9 f.) länger zu empfinden. Diese Zeit hat er hier geschildert, in Angemessenheit zu dieser müssen wir seinen Ausruf deuten, und insofern glaube ich, irren wir nicht wenn wir mit vielen Ausll. ihn als Ausdruck der Sehnsucht nach dem wirklichen Tode fassen. Jetzt freilich war Alles anders, jetzt hatte sich in Christo ihm ein Weg gezeigt, wie er entledigt werden könnte von den Banden der Sünde ohne den Tod physisch zu erleiden, jetzt wußte er daß man im Glauben sterben könne für die Sünde, daß das σῶμα τῆς ἁμαρτίας abgethan werden könne ohne den Tod des Leibes, ja daß es möglich sey im Leibe noch und durch denselben Gott zu preisen, und dafür dankt er nun sogleich V. 25., und wenn jetzt im dauernden Gefühle der noch nicht durchaus vollendeten Erlösung noch ein solcher Seufzer sich bei ihm erhob, da hatte er freilich nicht mehr jenen Sinn, ging nur auf Vollendung dessen in der Wirklichkeit, was in der Idee im nehmlichen Augenblick vollbracht war, als er im Glauben sich an Christum anschloß zur Gemeinschaft des Sterbens und des Lebens. Was den Ausdruck σῶμα τοῦ θαν. selbst anlangt, so kann erstlich der Tod von welchem er da spricht, der physische unmöglich seyn, denn Theils würde dann sein Wunsch auf etwas ganz anderes gerichtet seyn, als worauf er nach dem Bisherigen gehn muß, Theils würde er sich nicht sogleich von diesem Tode befreit erklären können; sondern es muß der Tod seyn, dessen er oben V. 9 f. gedacht hat, und den er auch sonst

als Wirkung der Sünde noch innerhalb der Grenzen dieses Lebens erkennen lehrt. Zweitens aber der Genitiv scheint possessiv gefaßt werden zu müssen, also σ. τοῦ θαν. der Leib welcher dem Tode angehört, von demselben gleichsam besessen, eine Beute desselben ist. Ich würde mich nicht bedenken ihn caussal zu fassen, denn obwohl die eigentliche Ursache des Todes die Sünde ist, so wirkt doch diese ihn dadurch daß sie im Leibe wohnt und durch den νόμος ἐν τοῖς μέλεσιν den Menschen sich unterwürfig macht; wenn ich nicht glaubte, daß dies bloß dann möglich wäre, wenn das regierende Wort in seiner eigentlichen Bedeutung den Begriff einer Thätigkeit oder Ursächlichkeit enthalte, was mit σῶμα nicht der Fall ist. Das Pron. τούτου wurde sonst von Vielen zu σώματος gezogen, was ohne Annahme eines Hebraismus grammatisch sehr wohl möglich wäre, da οὗτος nicht selten hinter dem mit Art. versehenen Nomen steht, wird aber jetzt fast durchgängig mit θανάτου verbunden, was, ob auch nicht schlechthin nothwendig, doch darum vorzüglicher erscheint, weil es den Tod als einen bittern, schweren, unerträglichen, mit größerem Nachdruck bezeichnet. Dies meine Erkl. des Wunsches selbst und der einzelen Wörter; die meiner Vorgänger weichen in verschiedener Weise davon ab, doch was den Hauptsinn anlangt, ist der Zwiespalt nicht sehr groß, und so mag die Eigenthümlichkeit der pathetischen Stelle es entschuldigen, wenn ich ihrer nicht gedenke.

V. 25. Ist es irgendwo zu beklagen wenn der Text nicht kritisch sicher steht, so ist es hier. Wäre nehmlich der recipirte: εὐχαριστῶ τῷ θεῷ vollkommen beglaubigt, so hätten wir in den ersten Worten dieses V. zwar keine eigentliche Antwort auf den fragenden Ausruf des vorhergehenden, wohl aber eine durch ihr plötzliches Hereintreten, den überraschenden Wechsel der Scene, nicht minder effektvolle Lobpreisung der göttlichen Gnade, welche durch Christum das zu Wege gebracht, was der Mensch unter dem Gesetze in seiner Noth kaum zu wünschen wagte, nicht minder effektvoll, sage ich, als das plötzliche Hervorbrechen der Sonne und der Himmelsbläue durch die lange Zeit den Tag verdunkelnden Wolkenmassen; wir sähen wie P. in der Erinnerung den Augenblick nachfeierte, der einst nach ungeheurer Nacht den ersten Lichtstrahl wiedergebracht hatte in sein zerrißnes Herz, und fühlten mit ihm die hohe Freude, solche Erlösung rühmen zu können von der Gnade Gottes. Jetzt steht leider nichts unsicherer als dieser Text, nicht eine unsrer ält. Hdschrr. dient ihm wie es scheint zum Schirm, und was dieselben bieten, darin zeigt sich keine Uebereinstimmung. χάρις τῷ θ. hat B, eine Min., Orig. einmal, und so Lachmann. Hier bliebe der Sinn wie bei der gemeinen Lesart, und man fühlt sich stark versucht hier-

in den urſprünglichen Text zu finden, da hieraus jene ſowohl als die übrigen Varianten leicht entſtehn konnte; χάρις δὲ τῷ θ. bieten C, manche Min. Kopt. Aeth. Arm. Method. Cyr. Dam. Paulin. Hier. einmal, und da δὲ unmöglich zu gebrauchen, kann dies leicht eine bloße Verderbniß der vorigen Lesart ſeyn, welche hierdurch eine Beſtätigung erhält; ἡ χάρις τοῦ θ. findet ſich in DE. Vulg. u. a. lat. VV., und wird von Paulus für das Urſprüngliche gehalten, ſcheint aber ſammt ſeiner Variante ἡ χ. τοῦ κυρίου nur aus dem Beſtreben eine wirkliche Antwort auf die vorangehende Frage zu erhalten, abgeleitet werden zu können. So iſt das Ergebniß dieſes, daß wir nicht wiſſen was P. geſchrieben habe, daß aber für den recipirten Text die wenigſte, für den Lachmann'ſchen die meiſte Wahrſcheinlichkeit Statt zu finden ſcheine. Denn den ganzen Satz mit Reiche für fremden Zuſatz zu halten, iſt ein Wagſtück das weder bisher Beifall gefunden hat, noch wie ich hoffe ihn jemals finden wird. Wofür der Ap. danke lehrt der Zuſammenhang, nehmlich für die Erlöſung vom σῶμα τ. θαν.; διὰ Ἰ. Χ. lehrt uns Jeſum als Vermittler derſelben betrachten. Es liegt in dieſer Dankformel der Gedanke klar enthalten: Gott hat mich erlöſt von der Gewalt oder dem Einfluſſe der Sünde, und dieſe Erlöſung iſt durch Chriſtum geſchehn. — Die letzten Worte, klar an ſich ſelbſt, bieten doch noch einige Schwierigkeit. Der Gedanke den ſie ausſprechen: mit meiner Vernunft diene ich dem Geſetze Gottes, mit meinem Fleiſche aber dem Geſetze der Sünde, iſt ſo offenbar der Inhalt der ſeit V. 14. abgelaufenen Gedankenreihe, daß man ſich faſt nicht enthalten kann, ihn für eine kurze Zuſammenfaſſung eben dieſes Inhalts anzuſehn. Und wirklich nur Olshauſen hat dieſe Betrachtungsart für durchaus irrig angeſehn, den Abſchnitt mit V. 24. geſchloſſen, und mit V. 25. den folgenden begonnen, der Ueberzeugung daß der hier beſchriebene Zuſtand erſt im Stande der Wiedergeburt Statt finde. Aber das iſt unrichtig, denn da findet ein δουλεύειν νόμῳ ἁμ. gar nicht mehr Statt (VI, 14. 22.), mit der Vernunft aber hat der Menſch auch vor der Erlöſung dem Geſetze Gottes gedient, da hierzu das äußere Werk nicht erfordert wird. Dazu kommt daß auch K. VIII. der Standpunkt ganz verändert iſt, und wie Meyer gezeigt hat, V. 2 f. mit dem was hier geſagt wird ſtritte, wenn beides ſich auf einerlei Zuſtand beziehn ſollte. Aber 1) fällt auf daß unſer Satz mit ἄρα οὖν hereintritt, während er doch an den letzten χάρις — ἡμῶν nicht angeknüpft werden zu können ſcheint, und 2) macht αὐτὸς ἐγὼ einiges Bedenken. Jene Schwierigkeit hat man oft entweder gar nicht beachtet, oder dadurch zu heben geſucht, daß man die erſte Hälfte des V. als Parentheſe behandelte, dieſe, indem man

αὐτὸς für idem nahm, was es nicht bedeuten kann, so guter Sinn auch dabei heraus käme, oder wie Pareus u. A. es als absichtliche Andeutung verstand, daß P. bisher von seiner eigenen Person gesprochen habe. Neustens haben de Wette und Meyer den Weg eingeschlagen, daß sie — am bestimmtesten der Letztere — zwar die Zusammenfassung der Gedankenreihe V. 14—23. anerkennen, aber dieselbe aus dem Satze χάρις (εὐχαριστῶ) κ. τ. λ. gezogen denken, so daß nun αὐτὸς ἐγώ, ich selbst, im Gegensatz gegen διὰ I. X. den sich selbst überlaßnen, seiner Hülfe entbehrenden Menschen bezeichne. Dies könnte es allerdings, aber erstlich folgt doch aus dem Satze, daß Gott den Menschen durch Christum vom σῶμα τ. θαν. errettet habe, nimmermehr daß er sich selbst überlassen mit der Vernunft dem göttlichen, mit dem Fleische aber dem Gesetze der Sünde diene; und sodann würde er, wenn er aus jenem Satze Etwas der Art folgern wollte, es nur mit Hinzufügung des Gegensatzes: durch Christum aber diene ich ganz dem Gesetze Gottes, zu schließen gehabt haben, wenn er nicht seiner Abhandlung einen unvollendeten Schluß aufsetzen wollte. Daher kann ich mich mit dieser Ansicht nicht so recht verstehn, und meine immer noch daß der Ap. habe den Gedanken ausdrücken wollen, daß er zu gleicher Zeit den zweifachen Dienst übe, dies aber nicht ganz genau durch αὐτὸς ἐγώ ausgedrückt. Freilich wird dadurch die erste Hälfte als ein fast unwillkürlicher Ausbruch des dankbaren Gefühls gewissermaßen parenthetisch, aber ich halte es auch nicht für unmöglich daß sein dankbares und frommes Herz ihm solch einen Dank ausgepreßt habe, dem er da die Verhandlung noch nicht ganz beschlossen, für jetzt noch weiter keine Folge gebe, ähnlich wie Eph. II, 5. dem χάριτί ἐστε σεσωσμένοι, das erst V. 8. seine rechte Stelle findet.

Achtes Kapitel.

V. 1. Daß mit dem neuen Kap. die Scene ſich durchaus verwandele, und während bisher der unerlöſte Sünder unter dem Joche des Geſetzes Gegenſtand der Betrachtung war, und nur ein einziges Mal (V. 25.) ein Hinausblick auf heitrere Gefilde ſich öffnete, nun bloß noch von dem Stande der Erlöſten die Rede ſey, davon belehrt uns gleich der erſte Satz des erſten V. οὐδὲν κατάκριμα τοῖς ἐν X. I. Οἱ ἐν χρ., die welche in Chriſto ſind, Bezeichnung der Chriſten in ihrem Verhältniſſe zu Chriſto, als Verbundene mit ihm, gleich als in ihm wohnend oder in ihn eingeſenkt. Ueber das Weſen dieſer Gemeinſchaft, wie ſie P. denke, bietet dieſe Bezeichnung keinen Aufſchluß dar, dies muß aus andern Stellen erkannt werden. Κατακριμα iſt der verdammende Urtheilsſpruch, nicht die Strafe (Grot., Koppe), welche ihm erſt folgt, auch nicht das Verdammungswürdige oder Verdammliche (Orig., Erasm., Luth., Glöckl., A.); alſo κατάκρ. ἐστὶν μοι, es findet ein Verdammungsurtheil für mich Statt, ich erfahre ein ſolches. Für die, ſagt alſo P., welche mit Chr. verbunden ſind, findet kein Verdammungsurtheil Statt. νῦν, jetzt, fälſchlich von Pareus für concluſive Partikel gehalten, iſt reines Zeitadverb, und lehrt uns daß der Ap. den gegenwärtigen verdammnißloſen Zuſtand dem früheren entgegen ſtelle. Als Grund dieſer Freiheit wird im Folg. die durch Chriſtum erfolgte Befreiung vom Dienſte der Sünde angegeben, folglich denkt P. — wie er denn auch mußte — als Grund der früheren Verdammniß eben dieſen Dienſt. Nun knüpft er ſeinen Satz durch ἄρα an Vorhergegangenes, ἄρα aber, zumal eingeſchoben, möchte wohl nie dazu dienen, eine Folgerung aus weit Entlegenem herbei zu ziehn; ſchon deßhalb alſo halte ich es für unrichtig, dieſen Satz mit Bengel, Winzer (Progr. v. 1828.), A. mit VII, 6. in Verbindung zu denken, noch mehr aber, wie Reiche thut, mit dem Ganzen der bisher

vorgetragenen Heilslehre, glaube vielmehr mit Kölln., de Wette, Meyer, daß die Anknüpfung unmittelbar an VII, 25. zu machen sey. Hier ist in der zweiten Hälfte der Inhalt des vorhergehenden Abschnittes kurz zusammen gefaßt worden, es ist ausgesprochen daß der Mensch ohne Christum zwar mit seiner Vernunft Gott diene, mit seiner σὰρξ aber der Sünde. Nun ist zwar da und überhaupt im letzten Abschnitte der daraus folgenden Verdammniß nicht erwähnt worden, aber daß sie daraus folge, kann der Ap. als bekannt bei seinen Lesern voraus setzen, und hat es offenbar gethan. Die Christen aber sind der σὰρξ entlediget, das σῶμα τῆς ἁμαρτίας ist abgethan bei ihnen, und für die frühere Schuld hat Christus gelitten; da nun bloß die σὰρξ sie in die Sünde und Verdammniß stürzte, diese nicht mehr ist, sondern bloß noch der νοῦς, der immer schon Gott gedient hat — nur freilich bloß wollend, ohne Wirksamkeit —, so kann fortan keine Verdammniß mehr über sie ergehn, ja — obwohl die Worte dies nicht sagen — es ist nichts verdammliches mehr an ihnen. Offenbar aber faßt auch hier der Ap. die Gläubigen wieder in voller Idealität. Jetzt aber bietet die sog. Recepta noch die Worte μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα, und wenn dieselben ächt sind, so sind sie entweder als Bedingungssatz zu fassen, wie gewöhnlich geschieht, oder mit Grot., L. Bos, Winzer, mit dem Artikel τοῖς in Verbindung zu setzen, in welchem Falle μὴ auch ohne Bedingung ganz in rechter Ordnung wäre. Nun aber finden sie sich bloß zur Hälfte (bis περιπ.) in AD. (nach der ersten Correktur, eine zweite hat auch die andre Hälfte hinzugefügt.) Syr. Erp. Arm. Vulg. Bas. Chrys. Victorin. Hier. Ambr. Pel. Sedul. Beda, gar nicht in BCD*FG (hier ein leerer Raum) Kopt. Sahid. Aeth. Or. Ath. Cyr. Dial. g. Marc. Ruf. Aug., und sind daher als ein aus V. 4. allmählig (wie cod. D. zeigt) heran gewachsener Zusatz von den Kritikern fast durchgängig verworfen, von Griesb., Lachm., Scholz, Meyer weggelassen worden. Mit Recht, denn nicht nur haben sie von alten Zeugnissen in ihrer Gesammtheit nichts auf ihrer Seite, und die Verschiedenheit derselben enthält unverkennbar die Geschichte dieses Zusatzes, sondern sie entstellen auch wirklich den Gedanken. Nehmen wir sie als Bedingungssatz, so lassen wir den Ap. von dem idealen Standpunkte in Betrachtung des Christen, auf welchem er seit K. VI. immer gestanden hat, herabsinken auf den der gemeinen Wirklichkeit, so daß οἱ ἐν χριστῷ nur noch Christen im gewöhnlichen Sinne sind, die nur unter Bedingung von der Verdammniß los sind, während sie nach seinem Sinne, wie er sie bisher gezeichnet hat, derselben schlechthin entlediget seyn müssen; verbinden wir aber

τοῖς — περιπατοῦσιν, so wird der Satz: οὐδὲν κατάκριμα nicht mehr von Allen welche ἐν χρ. sind, sondern nur noch von denen ausgesagt, welche in dieser Gemeinschaft nicht κ. σ. sondern κ. πν. leben, von denen also welche dies nicht thun nicht. Aber solche sind gar nicht ἐν χριστῷ, sie können wohl ὀνομάζεσθαι ἀδελφοί (1 Kor. V, 11.), aber P. erkennt sie nicht als Solche an. Er kann mithin an dieser Stelle — V. 4. ist die Sache eine ganz andere — diese Worte nicht geschrieben haben.

V. 2. Da hier der Subjektsbegriff ὁ νόμος τ. πν. κ. τ. λ. unleugbar einige Dunkelheit besitzt, so hebt die Erklärung dieses den vorhergehenden begründenden Satzes am richtigsten mit der Untersuchung an, was unter dem νόμος τῆς ἁμαρτ. καὶ τ. θανάτου zu verstehn sey, von welchem der Ap. durch jenen νόμος befreit zu seyn behauptet? Manche Ausll., Hunn., Par., Bald., Wolf, Seml., Böhme, Ammon, neuestens Reiche, denken an das göttliche, also mosaische Gesetz, mit Bezugnahme auf 2 Kor. III, 7.; mit Recht aber sind ihnen viele andere, und namentlich die neuesten fast ohne Ausnahme entgegen getreten. Denn 1) nachdem P. VII, 23. 25. von einem Gesetze der Sünde gesprochen, dem er wider besser Wollen dienstbar sey, kann er hier unter dem Gesetz der Sünde von welchem er durch Christum befreit worden sey, unmöglich ein anderes als eben dieses meinen; 2) V. 3. wo die Befreiung beschrieben wird, ist nicht allein das jüdische Gesetz nicht das wovon er befreit wird, sondern dieses ist die Sünde, sondern es wird auch als Zweck der Befreiung angegeben, daß das δικαίωμα des Gesetzes erfüllt würde; 3) so wenig P. das Gesetz für vermögend hielt, dem sündigen Menschen die δικαιοσύνη zu verschaffen (Gal. III, 17. 21.), so unselige Wirkungen er ihm auch manchmal beilegt (z. B. 1 Kor. XV, 56.), ja so gewiß er es 2 Kor. III, 7. 9. eine διακονίαν τοῦ θανάτου und τῆς κατακρίσεως nennt *), so wenig würde er es doch je einem νόμον τῆς ἁμαρτίας genannt haben, denn er achtete es als ein von Gott gegebenes, und hat so eben erst (VII, 7.) die Vorstellung abgewehrt, als sey es ἁμαρτία, und ihm das Prädikat ἅγιος gegeben. Darum können wir hier an das mos. Gesetz nicht denken, sondern allein an das uneigentlich so genannte Gesetz der Sünde von welchem oben die Rede war. Die Sünde ist also auch hier wieder personificirt, und als Princip und Urheberin des unsittlichen Lebens unter dem Bilde einer Gesetzgeberin vorgestellt, der erste Genitiv unstreitig der des handelnden (hier gebenden) Subjekts.

*) Eigentlich nicht das Gesetz selbst sondern das levitische Priesteramt, s. m. Comm., aber diesen Unterschied wollen wir hier nicht urgiren, da er nicht als wesentlich gelten kann.

Den zweiten τοῦ θανάτου*) faßt Meyer eben so**), obwohl ich aber weiß daß der Tod als herrschend gedacht wird, so kann ich doch nicht glauben daß P. ihn als Gesetzgeber vorstelle; vielmehr wenn der Mensch dem Gesetze der Sünde folgt, geräth er in den Tod, und dieser wird seiner mächtig. Darum scheint es mir immer noch als habe der zweite Genitiv eine andre Bedeutung als der erste, bezeichne das gewirkte Objekt, nicht wie jener das wirkende Subjekt. ἠλευθέρωσεν με, hat mich befreit; der Aor. bezeichnet die Befreiung schlechthin als etwas einmal geschehenes, ob in einem Momente oder in langer Frist, darüber sagt er nichts, nur vollendet muß sie seyn. ἐν χριστῷ ἰησοῦ wird von Einigen mit ὁ νόμος τ. πν. τ. ζ. (Köllner, Glöckler), von Andern mit τοῦ πνεύματος (Pisc. — qui est in Ch. J. — Flatt, Ben.), wieder von Andern mit τῆς ζωῆς (Mor., Böhme, Thol., Klee, de Wette) verbunden, und gäbe die Verbindung mit dem Verbo (Erasm., Koppe, Winzer, Olsh., Meyer) keinen guten und paulinischen Sinn, so würde man sich in Betracht dessen daß P. den nach dem Subst. zu wiederholenden Artikel wirklich manchmal wegläßt, eine dieser Verbindungen gefallen zu lassen haben; dies aber ist nicht der Fall, die Befreiung vom Ges. der Sünde ist gewiß durch Vermittelung Christi geschehn, und in der Stellung der Worte mit Tholuck ein Hinderniß zu finden etwas ganz irriges; da kann keine Wahl Statt finden, sondern sie sind mit dem Verbo zu verknüpfen. So bleibt als Subjekt nur übrig ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς. Hier ist τῆς ζωῆς von τοῦ πν. abhängig. Zwar haben Einige (Carpzov, Michaelis, Ammon, Vater, Reiche) die Abhängigkeit eines Gen. vom andern anstößig gefunden, und weil im Prädikate zwei durch καὶ verbundne Genit. von τοῦ νόμου abhangen, ein gleiches Verhältniß auch hier annehmen wollen, entweder καὶ als ausgefallen betrachtend oder ein Asyndeton anerkennend; aber jener Anstoß ist unbegründet, diese Annahme unzulässig. Nun wird πν. τῆς ζωῆς wohl nur ein die ζωὴν bewirkendes oder vermittelndes seyn können, die ζωὴ aber im Gegensatz gegen den θάνατος, den wir unmöglich vom bloßen leiblichen Tode verstehn können, sondern entweder allein (wie VII, 10.) vom geistigen, oder vom gesammten Tode, dem geistigen

*) Daß er nehmlich nicht vom Verbo (Erasm.), sondern von τοῦ νόμου abhängig sey, kann nicht bezweifelt werden.

**) Nach dem Lehrsatze διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος V, 12., sagt er; Beides ist Eine Gewalt, und beide Genit. sind im Sinne des Ausgehens zu fassen, so daß die Sünde und der Tod als den Menschen beherrschend gedacht sind.

und leiblichen, welchen die Sünde wirkt, offenbar auch nicht bloß leibliches Leben, wäre es selbst ein ewiges, sondern wahres Leben, d. h. geistig-sittliches, über dessen Dauer hier nichts gesagt ist, obwohl wir aus andern Stellen wissen daß wir es als ein ewiges zu denken haben. Was aber ist es das er πνεῦμα τ. ζ nennt? Unmöglich der Menschengeist, wie Mor., Köllu., Theod., A. urtheilen, denn nimmer wird er diesen πν. τ. ζωῆς nennen, und noch viel weniger von seinem νόμος das behaupten, was er hier von ihm behauptet, die Befreiung vom Gesetz der Sünde. Er kann nur den Geist Gottes meinen, welchen der Geist empfängt, welcher als Princip des neuen, auch des ewigen Lebens von ihm gedacht wird. So auch de Wette, Olsh., Meyer u. v. A. Steht aber dieses fest, so können wir zur letzten Frage gehn, was unter dem νόμος dieses Geistes, dem die Befreiung vom Gesetz der Sünde zugeschrieben wird, verstanden werden könne? Die Erklärung welche den Begriff des νόμος ganz bei Seite setzt, und den ν. des Geistes für den Geist selbst nimmt (Chrys., Theod., Calv., Piscat.) bedarf keiner Widerlegung. Glöcklers Meinung, es sey „das Gesetz Gottes, welchem der Christ in seinem Geiste dient (vgl. VII, 14.)," kann deßhalb nicht richtig seyn, weil einmal es dem ganzen Lehrsystem des Ap. zuwider wäre, dem Gesetze die Befreiung von der Herrschaft der Sünde zuzuschreiben, und sodann V. 3. mit klaren Worten die Unfähigkeit des Gesetzes dies Werk zu vollbringen ausgesprochen wird; Melanchthons Behauptung, es sey die gubernatio Sp. Sti, nehmlich die fides, ist eine ganz willkürliche Verkehrung des Wortsinns zu Gunsten des eigenen Systems; an den νόμος τοῦ νοός und jede menschliche Gesetzgebung zu denken ist uns nicht möglich, nachdem wir in dem πν. τῆς ζωῆς den göttlichen Geist erkannt haben. Soviel ist uns gewiß, es muß Etwas seyn, was 1) mit dem göttlichen Geiste in irgend einem, und zwar nahem Zusammenhange steht, 2) in irgend einer Weise als Analogie eines Gesetzes aufgefaßt werden kann, und 3) durch die Worte des nächsten V. als die Befreiung wirkend dargestellt wird. Nun haben sehr Viele (Ambr., Hunn., Bald., S. Schmidt, Calov., Wolf, Turr., Carpz., Beng., Ern.) an die Lehre des Evang. gedacht, und diese läßt sich denken als gegeben durch den Geist, oder auch als den Empfang desselben vermittelnd (in diesem Falle der Genit. nicht subj. sondern obj., Bezeichnung der Wirkung), sie ist zwar kein νόμος in eigentlichem Sinne, kann aber als ein solcher insofern aufgefaßt werden als sie a) eine göttliche Verkündigung ist so wie das mos. Gesetz, und b) wirklich eine Forderung an den Menschen stellt, nehmlich das ὑποταγῆναι τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ (X, 3.), sie kann auch insofern als die Befreiung wirkend

gedacht werden, als sie den Menschen mit den Thatsachen bekannt macht, welche seine Befreiung bewirkt haben, und ihn zur Benutzung derselben auffordert, ja sie wird (I, 16.) ganz bestimmt als δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν dargestellt (vgl. 1 Kor. I, 18.). Nur das letzte Merkmal das wir fordern zu müssen glauben, daß V. 3. diese Lehre als das Befreiende erscheine, läßt sich nicht nachweisen, denn dort ist nur von dem die Rede, was Gott gethan, um die Befreiung zu bewirken, gar nicht von der Lehre, wozu noch kommt, daß bei der Verbindung von ἐν χ. ἰησοῦ mit dem Verbum es auch schwer werden möchte zu behaupten, daß die Lehre des Evang. durch Christi Vermittelung die Befreiung bewirkt hätte; so daß diese Erklärung allerdings zur Verbindung dieser Worte mit dem Subj. nöthigen würde. Stände sie sonst ohne alles Bedenken da, ich würde mich dazu entschließen; da aber dies nicht ist, so wage ich diese Verbindung, so wie die ganze Erklärungsart, nicht zu behaupten. Ich selbst habe früher an die göttliche Heilsveranstaltung gedacht, welche den Geist des Lebens bringe. Stände der νόμος τοῦ πν. dem νόμος τῶν ἔργων oder einer ähnlichen Bezeichnung des Mosaismus entgegen, so würde, wiefern νόμος nicht nur das Gesetz sondern auch die ganze gesetzliche Verfassung bedeuten kann, von Seiten des Ausdrucks nichts dagegen seyn; aber im Gegensatze gegen den νόμος τῆς ἁμ. scheint diese Deutung nicht Statt finden zu können, wie denn auch das was V. 3. darbietet, nicht eine Verfassung ist, sondern Thaten Gottes für die Menschheit. Ich gebe sie daher auf. Noch ist eine übrig, die schon früher bei Heumann, Chr. Schmidt, Flatt, Tholuck erscheinend, neustens von Olsh., de Wette, Meyer aufgenommen worden ist. Sie verstehn das Gesetz des Geistes von dem Walten des Geistes im Herzen, welches die Befreiung wirke. Hier kann der Genit. eben so gefaßt werden wie in v. τῆς ἁμ., dies Walten des Geistes kann dem der personificirten Sünde entgegen stehn und eben so gut wie dies ein νόμος genannt werden, und daß der Geist mit seinem Walten frei mache, wird aus 2 Kor. III, 17. als ächt paulinischer Gedanke erwiesen werden können. Freilich V. 3. findet sich vom göttlichen πνεῦμα nichts, aber wir haben den Vortheil, daß bei dieser Erkl. die Worte ἐν χ. ἰησ. mit dem Verbo verbunden werden können, und daraus entspringt der zweite, daß nun der Ap. dort nicht mehr so nothwendig des durch Christum vermittelten Empfangs des Geistes zu erwähnen hat, und so könnte vielleicht diese Deutung welche in sich selbst keinen Tadel hat, nur von diesem einen Mangel einigermaßen gedrückt erscheint, unter allen die beste, und die wahre seyn. Der Aor., den ich früher entgegen stellte, macht keine Schwierigkeit, denn die Befreiung von

der hier die Rede iſt, kann ſehr wohl, zumal auf dem idealen Standpunkte den P. hier durchgängig feſthält, in jedem wahren Chriſten als eine vollendete gefaßt werden. Die Heiligung iſt eine fortſchreitende und allmählige, wer aber wirklich ἐν χριστῷ iſt, der iſt von der Gewalt der Sünde los und ledig, und zwar durch den Geiſt den er empfangen hat.

V. 3. Der Hauptſatz iſt: ὁ θεὸς πέμψας κ. τ. λ. Das Partic. πέμψας bezeichnet die Sendung des Sohnes als das dem κατακρίνειν Vorangehende, ob aber das Vorangehen ſchlechthin ein ſolches, oder als ein daſſelbe bewirkendes zu denken ſey, wird von der Anſicht abhangen, welche wir von κατακρίνειν ſelbſt zu faſſen haben, kann alſo weiter unten erſt in Unterſuchung kommen. τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν. Auf dem Pron. liegt ein gewiſſer Nachdruck, ſeinen eignen Sohn; es bedurfte einer ſo außerordentlichen Veranſtaltung als die Sendung des Sohnes, um das Schwere des Werks zu überwinden. Zuerſt hatte er nur Moſen geſandt, der Menſchheit das Geſetz zu bringen, dies aber den Zweck nicht erreichen können, da that Gott noch Größeres, und ſchickte ſogar den Sohn. Er ſandte ihn ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*), in Aehnlichkeit der σὰρξ ἁμαρτίας, d. h. in einer ihr ähnlichen Geſtalt und äußern Erſcheinung überhaupt. σὰρξ wird von einem Theile der Ausll. bloß als Körper, von Andern als menſchliche Natur, menſchliches Weſen überhaupt, gefaßt. σὰρξ ἁμαρτίας verſtehe ich nun wie σῶμα ἁμ., den Genit. alſo poſſeſiv, Fleiſch der Sünde d. h. der Sünde angehöriges, über welches die S. eine Gewalt oder Herrſchaft ausübt (auch wohl darin wohnt). Wiefern wir nun doch wohl nicht mit Reiche behaupten dürfen daß P. die menſchliche Natur Chriſti in irgend einer — wäre es auch ſtellvertretenden — Weiſe als mit Sünde behaftet denke, was ganz gegen 2 Kor. V, 21. wäre, werden wir das ὁμοίωμα auch nicht in die ἁμαρτία, ſondern darein ſetzen, daß er zwar ἐν σαρκὶ erſchien, und zwar in einer σὰρξ welche der menſchlichen in allen Stücken ähnlich war, aber dieſe σὰρξ nicht σ. ἁμ., ſondern eben nur dieſer ähnlich, gerade in dieſem Merkmale von der menſchlichen verſchieden war. Doketismus findet alſo nicht Statt, wohl aber kluge Wahl des Ausdrucks, um weder wegzulaſſen was nothwendig war, nehmlich die Hindeutung auf die ἁμαρτία, das ἁμαρτωλὸν der menſchlichen σὰρξ, noch mehr zu geben als er geben durfte, nehmlich nicht Gleichheit ſondern nur Aehnlichkeit ſeiner σὰρξ mit der unſrigen; daher nicht nur ἐν σαρκὶ, auch nicht ἐν σ. ἁμ., ſondern ἐν ὁμοιώμ. σ. ἁμ. Vgl. Phil. II, 7.—

*) Daß nehmlich dieſe Wörte nicht mit κατέκρ., wie Bengel wollte, ſondern mit πέμψας zu verbinden ſeyen, wird von Niemand bezweifelt.

καὶ περὶ ἁμαρτίας. Auch dieſe Worte gehören zum Partic. Zwei Haupterklärungen ſind vorhanden: wegen der Sünde, nehmlich um ſie zu tilgen, ihre Macht zu brechen und dgl. (Beza, Grot., Heum., Mor., Flatt, Thol., Klee, Ben., Winz., Steng., Kölln., de Wette, Olshauſ., Meyer (nicht alle ganz harmoniſch), und: für, ὑπέρ, um der Sünde willen, als Sühnopfer für dieſelbe. Beide Bedeutungen der Präp. ſind nachweisbar, die erſte aus Tob. II, 8. Joh. X, 33., die zweite aus Exod. XIV, 14. Matth. XXVI, 28. Gal. I, 4. al. Jene kann dieſe in ſich ſchließen, denn wenn Chriſtus ſtarb, um die Sünde zu büßen, ſo ſtarb er auch wegen der Sünde, wie denn auch wirklich Viele von denen welche an Büßung denken, περὶ durch propter überſetzt haben. Für jene läßt ſich anführen, daß P., wenn er von Chriſti Opferung für die Sünde der Menſchheit ſpricht, ὑπὲρ oder περὶ τῶν ἁμαρτιῶν zu ſagen pflegt, vgl. 1 Kor. XV, 3. Gal. I, 4. Röm. IV, 25., alſo ſeine Büßung auf die einzelen ſündlichen Handlungen bezieht, hier aber der Singular ſteht, welcher nicht dieſe, ſondern die Sünde als Princip zu bezeichnen pflegt, desgleichen daß hier nicht die Rede iſt von der Aufhebung der Sündenſchuld, ſondern von Befreiung der Menſchen von der Sündenherrſchaft. Für die andere aber ſcheint zu ſprechen daß er den Tod Chriſti einmal als Sühnopfer denkt, und daher faſt auffallend wäre, wenn er es hier nicht thun ſollte, wozu kommt daß gerade der Ausdruck περὶ ἁμαρτίας ſo ſtark an die Sündopfer der Juden und des ἱλάσκεσθαι περὶ τῆς ἁμ. erinnert (vgl. Levit. IV.), daß zu verwundern wäre, wenn der im Geſetz ſo bewanderte, und mit der Ausdrucksweiſe der LXX ſo bekannte Mann beim Gebrauche deſſelben an die Büßung nicht gedacht, oder wenn er eine ſolche Vorſtellung fern halten wollte, eben dieſen Ausdruck angewendet haben ſollte*). Es ſcheint daher Alles darauf anzukommen, wie der Hauptſatz ſelbſt verſtanden werde, zu welchem daher nun überzugehen iſt. Κατέκρινε τὴν ἁμαρτ. ἐν τῇ σαρκί. So einfach der Satz, ſo ſchwer zu ergründen iſt ſein Sinn, und wohl iſts möglich daß er noch nicht ergründet ſey. Gott verurtheilte die Sünde in (an) dem Fleiſche. Daß die letzten Worte mit dem Verbo, nicht mit dem Subſt. zu verbinden ſeyen, wie einige frühere Ausll. (Seml., Cram., Böhme, Roſ.) gemeint, darüber iſt man wegen des fehlenden Art. gegenwärtig einverſtanden. Und doch, wenn ſie nur möglich wäre, ſo käme bei eben dieſer Verbindung der beſte Sinn,

*) Das verſteht ſich übrigens von ſelbſt, daß man bei Annahme dieſer Deutung weder mit Einigen δῶμα ſupplirt, noch mit Andern ἁμαρτία ſelbſt als Sündopfer verſtehn würde.

und dieser in der unserm Ap. sehr beliebten Form der Gegensätze zu Wege: Durch Christum, den ἐν ὁμ. σαρκὸς ἁμ. Erschienenen, (und das was er gethan) verurtheilte Gott die ἁμαρτίαν die in der σὰρξ befindlich ist. Aber wer mag bei der Dunkelheit des ganzen Gedankens eine Verbindung zu verfechten wagen, die nur da als geltend angenommen werden kann, wo unwiderlegliche Gründe sie erfordern? Aber welche σὰρξ ists von der er spricht? Ist es Christi eigene d. h. sein Leib? Viele haben so geurtheilt, neustens Glöckler, Usteri (Lehrb. S. 210.), Dähne (Lehrb. S. 138. 144.), Reiche, Olshausen; dann ist die Verurtheilung der Sünde an ihm selbst vollzogen und man wird fast nicht mehr anders können als die Tödtung seines Leibes für den Act der Vollziehung anzusehn, wo dann Olsh. passend 1 Petr. II, 24. vergleichen würde, so wie auch Eph. II, 15. gesagt wird, Ch. habe die Feindschaft der Heiden- und Juden-Welt ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ getilgt. Aber wahr ist freilich daß, nachdem so eben ἡ σάρξ die menschliche gewesen, Hinzufügung des Pron. αὐτοῦ zur Verständlichkeit der Rede fast unentbehrlich seyn würde, und daher wird diese Auffassung, die außerdem für die Erklärung des Hauptsatzes eine Richtschnur abgeben würde, wenigstens höchst problematisch. Daß sie schlechthin unrichtig sey, wage ich auch nicht zu behaupten. Von der sinnlichen Menschennatur verstehn die σὰρξ alle übrigen Ausll., neustens Winzer, Köllner, de Wette, Meyer, Neander (Pflanz. S. 371.), weil sie im Context und wegen des fehlenden Pron. nur an diese denken zu können glauben; aber will man dann nicht die gesammte Menschennatur, Christi eigene mit eingeschlossen, dabei denken, um sagen zu können, was mit einem Theile derselben geschehen sey, das sey mit der ganzen geschehn, so wird man nicht mehr sagen können, die Verurtheilung sey ἐν τῇ σ. geschehn, sondern die ἁμ. welche in der menschlichen σὰρξ befindlich, sey verurtheilt worden, d. h. man wird wider Willen dahin kommen, die fraglichen Worte mit τὴν ἁμ. zu verbinden. Die angezeigte Auffassung der σὰρξ aber scheint mir deßhalb nicht möglich, weil der σ. Christi eben das fehlte, worauf hier Alles ankommt, die ἁμαρτία, weil er zwar ἐν ὁμοιώμ. σαρκὸς ἁμ. nicht aber ἐν σαρκὶ ἁμ. erschienen war. Dadurch wird auch diese Auffassung wieder problematisch. Die ἁμαρτία welche verurtheilt worden ist, kann nach dem festen Gebrauch des Ap. nur als die im Menschen wohnende, die Sünde als Macht und Princip, und weder die Sündenmenge noch die Sündenschuld der Menschheit seyn. Das κατακρίνειν endlich ist von jeher sehr verschieden gedeutet worden, und noch verschiedener die Antwort auf die Frage ausgefallen, wodurch es eigentlich geschehn sey. Die eigentliche und einzige Bed.

des Verbi, verurtheilen, hat genau genommen Niemand festgehalten, auch diejenigen welche es zu thun scheinen, fassen es nur von der faktischen Darstellung der Strafbarkeit und Verdammlichkeit der Sünde*), sey es nun durch den heiligen Wandel Christi oder durch seinen Tod. Diese Ansicht ist neuerlich von Köllner neu ausgestattet worden. Nun gebe ich gern zu daß die Ansicht von einer belehrenden, überzeugenden, das Gemüth durch lebendige Darstellung ergreifenden, dadurch aber mit Haß der Sünde erfüllenden und zur Heiligung antreibenden Wirksamkeit des Lebens und Todes Christi dem Geiste unsrer Zeit höchst angemessen sey; aber nicht darauf kommt es an, sondern ob auch dem des Ap. und seiner Zeit, und dies möchte ich doch sehr bezweifeln. Nirgend zeigt sich bei ihm eine Spur einer solchen Ansicht, sie müßte folglich unsrer Stelle ausschließend eigen seyn; aber obwohl er das Verdienst Christi und namentlich auch seines Todes von mehr als einer Seite zu betrachten pflegt, so sollte man doch glauben daß diese lehrende und paränetische, wenn er sie in der That gehabt, irgend wo hätte ans Licht treten müssen, wogegen immer die unmittelbar wirkende bei ihm erscheint. Dazu kommt daß er das Gesetz als dasjenige zu betrachten pflegt, was die Sünde zum Bewußtseyn bringe und verurtheile, so daß eines Theils dies gar nicht als das ἀδύνατον τοῦ νόμου bezeichnet werden kann, andern Theils für ihn eine Nöthigung dies Amt Christo, dem Erlöser von der Sünde, beizulegen, gar nicht vorhanden ist. Andere fügen zum Begriffe der Verurtheilung den der auf dieselbe folgenden Tödtung hinzu (Grot., Glöckler, Reiche, Stengel, A.), sey es nun daß nur von einer moralischen Einwirkung auf die Gemüther (nach Grot.) oder von einer unmittelbaren Wirkung die Rede sey. Bei der letztern Vorstellungsart ist die σὰρξ nothwendig die σ. Christi, wie auch die Freunde derselben wollen. Nun ist gewiß daß wenn P. die Sünde in Christo als getödtet dachte, unser Satz die V. 2. behauptete Befreiung von ihr beweisen wird, denn ist die Sünde fortan todt, so hat sie auch keine Herrschaft mehr über die Menschheit, gewiß ist auch daß wenn einmal — wie es scheint — das Verurtheilen allein hier nicht als das Amt Christi gedacht werden kann, die Metonymie nicht eben kühn ist oder fern liegt, so daß man kaum die Frage erheben darf, warum P. nicht hier wie Eph. II, 16. in Bezug auf die ἔχθρα lieber ἀπέκτεινεν geschrieben habe? Wüßten wir daher nur das Eine mit Sicherheit, daß die σὰρξ Christi es sey, in der

*) An diese dachte schon Theod., indem er, obwohl das Vb. durch κατέλυσεν erklärend, doch hinzufügte: ἤλεγξεν τῆς ἁμαρτίας τὴν ἀδικίαν, ὅτε καὶ μὴ ὑποκείμενον θανάτῳ σῶμα θανάτῳ παρέδωκεν.

das κατανε. erfolgt sey, wir würden uns dieser Erklärung ohne Widerstreben zuwenden können. Wir könnten uns dann die Sache so vorstellen: An der σάρξ Christi sey die Sünde getödtet worden, der Gläubige werde Eins mit Christo, und mit ihm getödtet (die K. VI, VII, 1—6. in andern Beziehungen immer wiederkehrende Vorstellung), also sey auch seine σάρξ getödtet (VI, 6. vgl. VII, 5 f.), und folglich auch die Sünde in ihr, und also der Mensch frei von ihrer Herrschaft. Die Frage freilich, wie denn in dem nicht sündigen Fleische Christi die Sünde habe getödtet werden können, wird hierbei ungelöst, vielleicht sogar unlösbar, bleiben; aber müssen wir uns die Idee einer stellvertretenden Büßung der einzelen Sünden bei P. gefallen lassen, weil er sie unleugbar lehrt, so können wir auch die einer stellvertretenden Tödtung des sündlichen Prinzips aus dem Grunde noch nicht abweisen, weil wir eine solche nicht begreifen können; denn derjenige welcher denken konnte daß fremde Schuld durch den Tod eines Unschuldigen aufgehoben werde, konnte wohl auch das denken, daß das Princip aus welchem jene fließe, in der unsündlichen Natur seine Vernichtung erfahren habe. Verwandt mit dieser Erkl. ist eine andere, welche zur Verurtheilung nicht die Tödtung, sondern die Bestrafung hinzudenkt. Sie findet sich verschieden modificirt bei Par., Heum., Carpz., Cramer, Koppe, Ammon, Usteri, Dähne, Olshausen. Auch hier haben wir nur an Ch. Tod zu denken, auch hier ist die σάρξ seine eigene, auch hier unmittelbare Wirkung seines Todes, auch hier wird die Befreiung durch unsern Satz erwiesen, und kann ebenfalls gedacht werden als erfolgend dadurch daß der an ihn sich anschließende Mensch an dieser Wirkung seines Todes Antheil gewinnt. Nur dadurch unterscheidet sie sich von jener, daß wir hier in die Vorstellung von stellvertretender Büßung hinein geführt werden, was bei jener nicht der Fall ist. Diese Vorstellung ist unserm Ap. nichts weniger als fremd; aber freilich erscheint sie dann hier dahin modificirt, daß nicht strafbare Handlungen an ihm anstatt an ihren Vollbringern, sondern die Sünde selbst, das solche Handlungen bewirkende Princip in ihm bestraft seyn müßte. Eine solche Vorstellung hat etwas widerstreitendes, und kann als pauliniſch nicht nachgewiesen werden; aber freilich ist auch nicht zu vergessen 1) daß die ganze Darstellung doch immer eine bildliche und allegorische, und 2) daß die Sünde personificirt ist, wodurch das Widerstreitende wenigstens sehr gemildert wird. Ganz verschieden von den beiden letzten ist eine Erklärungsart — wenigstens so wie sie in neuer Zeit ausgebildet, ist, denn in der frühern war die Verschiedenheit zum Theil nur scheinbar —, welche weder an Tödtung noch Bestrafung, sondern an Bezwingung, Vernichtung, der Sünde und ihrer Herr-

schaft denkt, und sich in ihrer gegenwärtigen Form — früher bei Orig., Beza, Piſc. u. A. — bei Winzer, de Wette, Neander, Meyer u. A. vorfindet. Hier Meyers Worte: „Er machte die Sünde ihrer Herrschaft verlustig. — Im Fleiſche verurtheilte Gott die Sünde; denn dadurch daß der eigene Sohn Gottes (über den doch die Sünde keine Macht haben konnte) im Fleiſche erſchien, und zwar als Zerſtörer der Sündengewalt, hat die Sünde ihr Regiment verloren in der (bislang von ihr beherrſchten) Menſchennatur. Die fleiſchliche Erſcheinung Jeſu war der Sünde der erſte faktiſche Verluſt ihres Regiments, und der Zweck dieſer Erſcheinung, περὶ ἁμαρτίας, zog der Sünde jenen Verluſt in Betreff der Geſammtheit zu. So hat ſie Gott durch Beides ihrer Macht entäußert in der Menſchennatur, welche nun aufgehört hat ihr Dominium zu ſeyn.“ Aehnlich de Wette, nur daß er ſo wie Neander und Winzer das Ganze des zeitlichen Lebens Chriſti als das eigentliche Mittel zur Erreichung des Zwecks betrachtet. Daß dieſe Erkl. den im Zuſammenhange gegebenen Bedingungen entſpreche, Etwas biete was das Geſetz nicht leiſten könne, was dem Menſchen Freiheit von der Sünde bringe und den V. 4. ausgeſprochenen Zweck befördere, das iſt zuzugeben. Aber 1) iſt noch nicht erwieſen daß κατακρ. bedeuten könne: der Herrſchaft verluſtig machen, oder überwinden. Wenigſtens was de Wette giebt (Joh. XII, 31. XVI, 11. vgl. 33.), kann als Beweis nicht gelten. Auch die beiden obigen Erklärungen ſetzten eine Metonymie, aber eine ſehr leichte und nahe liegende, denn wo Verurtheilung erfolgt, da erfolgt auch Strafe; aber was haben Verurtheilung und Verluſt der Herrſchaft mit einander gemein? Hier muß man fragen: warum ſchrieb er nicht ἐνίκησεν, κατέλυσεν, oder ein anderes Verbum welches das bedeutete was er meinte? 2) Die Anſicht ſelbſt iſt ſo ganz dem Geiſte der neuern Theologie angemeſſen, daß ich mich nicht wundere ſie aufgeſtellt und mit Beifall begleitet zu ſehn; aber daß ſie auch dem unſers Ap. und ſeiner Zeit entſpreche, davon finde ich nicht nur keine Nachweiſung, ſondern kann auch ſelbſt in ſeinen Briefen nichts ihr analoges oder durch ſie bedingtes wahrnehmen. 3) Dieſe Erklärung giebt dem Leſer den Hauptgedanken, daß Chriſtus als Zerſtörer der Sündengewalt gekommen ſey, vom Eigenen hinzu; 4) ſie macht, wenn ſie es auch nicht zugiebt, die Verbindung von ἐν τῇ σαρκὶ mit τὴν ἁμ. nothwendig, denn nur dadurch daß ſie das Subſtantiv Herrſchaft oder Macht in ihre Ueberſetzung legt, von welcher das Original nichts hat, kann ſie Verbindung mit dem Prädikate ſelbſt erzielen. Aus dieſen Gründen kann ich ihr nicht beitreten, ſondern ſehe mich genöthigt zu einer der beiden vor ihr angeführ-

ten überzugehn, oder wenn dieſe erweislich den Sinn des Ap. nicht enthielten, oder an der Beziehung der σὰρξ auf Chriſtum ſcheitern müßten, zu geſtehn, daß die wahre Meinung des Schreibenden noch nicht ergründet ſey. Sehen wir nun noch einmal auf das Partic. und die Worte περὶ ἁμαρτίας zurück, ſo wird nach der Meyerſchen Erkl. die Sendung als Mittel des Verurtheilens gefaßt, alſo mit Meyer überſetzt werden können: Dadurch daß er ſandte; bei den übrigen aber wird ſie nur ſchlechthin etwas ihr vorgängiges — wenn auch nothwendig vorgängiges — ſeyn, alſo nur überſetzt werden: Gott ſandte ſeinen Sohn und u. ſ. w. περὶ ἁμ. kann nur dann in dem Sinne: um der Sünde willen, nehmlich ſie zu büßen, verſtanden werden, wenn man bei κατακρ. an Büßung denkt, muß es aber auch in dieſem Falle nicht; bei allen übrigen Erklärungen iſt es in der unbeſtimmten Faſſung: wegen der Sünde, zu belaſſen. — Ich wende mich zu den dem Hauptſatze vorangeſtellten Gliedern: τὸ ἀδύνατον — σαρκός. Der νόμος iſt das moſ. Geſetz, wie allgemein anerkannt wird, indem Paters Vorſtellung, es ſey der νόμος τοῦ πν. (V. 2.), und Schultheß, das Geſetz der Liebe, ohne Beifall geblieben ſind. τὸ ἀδύνατον kann bedeuten: das Unmögliche, und fordert dann eigentlich den Dativ, oder nach einem vornehmlich dem Thucyd. eignen Gebrauche vom Neutrum der Adjective mit Artikel, das Unvermögen; immer aber wird τὸ ἀδ. τοῦ νόμου das ſeyn, was das Geſetz nicht leiſten konnte*), und dies haben die Ausll. von jeher eingeſehn. Nur über das grammatiſche Verhältniß dieſer Worte haben ſie ſich lange nicht zur Klarheit helfen können; daher manche falſche Erklärungen, als διὰ τὸ ἀδ. (Camerar., Par.), τὸ = τοῦτο, und ἦν ergänzt (Seml., Paulus), quod attinet ad impotentiam legis (Mor., Flatt, Winz., Olsh.), τοῦτο ἐποίησεν ergänzt (Erasm., Winer S. 187.) u. dgl. In der Annahme die ich ehedem ſchon aufſtellte, es ſey nichts anders als eine ächt griechiſche Art vorausgeſchickter Appoſition, um ein Urtheil über den Inhalt des Hauptſatzes abzugeben, vgl. Matth. Gr. §. 432., ſind die neuſten Ausll. ziemlich alle übereingekommen. Wir überſetzen alſo: was das Geſetz nicht leiſten konnte —, Gott verurtheilte u. ſ. w. ἐν ᾧ — σαρκός. Die σὰρξ iſt die Kap. VII. ſchon als das Hinderniß der Geſetzerfüllung, als dasjenige was das Geſetz unkräftig macht, ſeinen Zweck zu erreichen, erſchienene ſinnliche Natur; ἀσθενεῖν bedeutet nicht unkräftig gemacht werden (Piſc., Scholz, Benecke),

*) Dähne (Lehrb. S. 143.) erklärt: das was dem Menſchen im Geſetze zu erfüllen unmöglich war; aber weder die Worte enthalten dies, noch liegt es im Zuſammenhange.

ſondern ſchwach d. h. hier zu ſchwach ſeyn, um das zu leiſten was geleiſtet werden ſoll. ἐν ᾧ wird verſchieden überſetzt, eo quod (Mel., Calv., Piſc.), ea parte qua (Hunn.), quia (die Meiſten), inwiefern. Die letztere Bedeutung ſcheint durch die von Bernhardy gr. Synt. S. 211. angeführten Beiſpiele Thuc. VI, 55. Stob. T. 44, 18. genügend belegt, um feſtgehalten werden zu können.

V. 4. Der Zweck für welchen die Verurtheilung der Sünde geſchehn iſt, und die Vollendung deſſen was das Geſetz mit all ſeinem Gebieten und Drohen nicht hatte zu Wege bringen können. ἵνα τὸ δικ. — ἐν ἡμῖν. δικαίωμα, oben I, 32. Beſtimmung, Feſtſetzung überhaupt, aber II, 26. Gebot oder Forderung des Geſetzes. Es eben ſo auch hier zu verſtehn, iſt gewiß das Natürlichſte, und wird geſchehn müſſen, wenn ſonſt nichts entgegen ſteht. Von Seiten der Sprache ſteht nichts entgegen, denn Köllners Einwand, das Wort habe im Sing. dieſe Bedeutung nicht, iſt nichtig, weil der Numerus bei einem Worte wie dieſes auf die Bedeutung keinen Einfluß haben kann, der Sing. aber mußte ſtehn, wenn P. nicht von den einzelen Geboten, ſondern von der Forderung des Geſetzes als von einem Ganzen reden wollte. Dann bedeutet πληροῦν offenbar erfüllen, wie XIII, 8. und die Erfüllung deſſen was das Geſetz forderte, aber bisher vergeblich gefordert hatte, alſo ein ſittlich reines Leben iſt der Zweck geweſen, um deß Willen die Verurtheilung der Sünde geſchehn iſt. So verſtand unſre Worte Chryſoſt., ſo ehedem einzele Theologen, jetzt iſt dies die gewöhnliche Erklärung. Köllner ſtellt ihr den Zuſammenhang entgegen, aber mit Unrecht. Nachdem nehmlich im vor. Kap. gezeigt worden daß auch unter dem Geſetze der Menſch mit ſeiner höhern Natur bereit ſey Gottes Willen zu thun, nur durch die in der σάρξ wohnende Sünde daran gehindert werde, und daher dem Tode verfallen ſey, woraus folgt, daß, ſobald nur dieſes Hinderniß gehoben ſey, der wahre und vollkommene Gottesdienſt erfolgen könne und müſſe, iſt V. 1. der Satz aufgeſtellt worden, den wahren Chriſten treffe keine Verdammniß mehr, und als Grund davon V. 2. die Befreiung vom Geſetz der Sünde, dem Hinderniß der Geſetzerfüllung. Dieſe Befreiung iſt V. 3. nachgewieſen worden, es folgt alſo, und iſt auf Seiten ihres Urhebers, Gottes, der Zweck geweſen, daß die bisher unmögliche Erfüllung des Geſetzes bei denen welche jener Befreiung theilhaftig ſind und gebrauchen, nicht mehr ausbleiben kann. Es findet ſonach bei dieſer Erkl. eine ganz richtige Gedankenfolge Statt. Unglücklicher Weiſe aber hatte Vulg. das Wort durch **justificatio** ausgedrückt, und ſo lange man dieſe Ueberſetzung interpretirte, konnte man den richtigen Sinn nicht treffen. Aber auch in der evang. Kirche währte

ihr Einfluß noch eine Zeit lang fort, und das Interesse das man hatte, allenthalben die Rechtfertigungslehre, sammt der Imputation des Verdienstes Christi, seiner Gerechtigkeit sowohl als der von ihm erlittenen Sündenstrafe wiederzufinden, verstärkte — zumal im Streite gegen die Katholischen mit ihrer auktorisirten justificatio — diesen Einfluß noch. Daher blieb die Erklärung von dem Rechtfertigungsurtheil Gottes das uns zu Theil werde, oder von dem Verdammungsurtheil des Gesetzes, das an Christo vollzogen sey, und durch Imputation an den Gläubigen vollzogen werde, lange Zeit die herrschende. Aber sie ist dem Zusammenhange ganz entgegen, was Köllu. in Bezug auf das Verdammungsurtheil wohl erkannt hat, nicht aber in Bezug auf das Rechtfertigungsurtheil, das er in unsre Stelle wieder herein zu führen versucht hat*). Was das Vorhergehende betrifft, hat sich schon gezeigt daß keine andere als die von uns angenommene Erklärung dadurch gefordert werde; aber auch das Folgende kann sie nicht fordern, da hier nur die Nothwendigkeit des Wandels κατὰ πνεῦμα für die Gläubigen dargethan, von der Rechtfertigung oder ihrer Bedingung, dem Glauben, gar nicht gesprochen wird. Wir bleiben daher bei jener stehn. Nun aber heißt es, sie werde erfüllt ἐν ἡμῖν τοῖς κ. τ. λ. Ἐν ἡμῖν kann bedeuten: in uns, durch uns, an uns, unter uns. Alle diese Bedeutungen sind im Sprachgebrauche vollkommen begründet; wir haben die passendste für unsre Stelle auszuwählen. Am wenigsten ist dies wohl an uns, wodurch die Gläubigen ohne eigene Thätigkeit bloß als der Gegenstand erscheinen würden, den fremdes Wirken sich zur Erfüllung der Gesetzforderung erwählt; auch Paulus ist von solcher Ansicht fern, denn ohne Gesetz fordert er freie, selbstthätige Gesetzerfüllung, und fordert sie als Frucht und Folge der durch Christum geschehenen Erlösung. In uns (Thol., Klee, Reiche) würde eine Andeutung enthalten, daß die wahre Gesetzerfüllung eine innerliche sey; auch unserm Apostel ist nicht unbekannt, wie die rechte Erneuerung am innern Menschen erfolgen muß; aber wenn er von Gesetzerfüllung spricht, da möchte Er wohl immer das äußere Werk zugleich im Sinne haben, von einer bloß inneren kann er hier schwerlich sprechen, wo allenthalben vom Thun und Lassen des Menschen die Rede ist. Unter uns modificirte seinen Satz dahin, daß er uns nicht mehr das handelnde Subjekt vorhielte, sondern den Kreis anzeigte, in welchem die Erfüllung sich ereigne. Wir würden auf die Vorstellung der heiligen Ge-

*) „Damit der Ausspruch des Gesetzes, welcher für gerecht erklärt, und so nicht nur von der Strafe der Sünde befreit, sondern den Lohn der Gerechtigkeit zusichert, an uns erfüllt werde."

meinschaft geführt, in welcher vollbracht werde, was weder in der gesetzlosen Freiheit des Heidenthums, noch in den gesetzlichen Schranken des Judenthums je möglich geworden sey. Allein so schön auch diese Andeutung seyn möchte, so scheint sie doch sowohl dem Zusammenhange dieser Stelle, als auch dem ganzen Briefe fremd zu seyn, in welchem — fast auffallend — die Idee der Kirche, die in andern Briefen so oft ergriffen und so schön gezeichnet wird, das Gemüth des Apostels gar nicht berührt zu haben scheint. So bleibt nur die Bedeutung: durch uns (Winz., Glöckl., de Wette, Meyer) übrig, und scheint daher angenommen werden zu müssen, obwohl ich gestehe daß es mich wundert, warum doch P. hier nicht ὑφ' ἡμῶν oder δι' ἡμῶν gesetzt habe. Olshausens Ansicht, das πληρ. ἐν ἡμῖν deute unverkennbar darauf hin, daß die Heiligung des Lebens kein eignes Werk des Menschen sey, sondern daß Gott in Christo sie im Menschen vollziehe, weßhalb er noch δι' αὐτοῦ ergänzt wissen will, ist weder in den Worten begründet, noch vom Zusammenhang des Folgenden begünstigt, welcher durchaus die eigene — ob auch von Gottes Geiste unterstützte — Freiheit des Gläubigen, wie sie in seiner neuen Stellung gegeben ist, in Anspruch nimmt. — Das angehängte Participialglied τοῖς μὴ — πνεῦμα erhält durch den Artikel die Bedeutung eines bestimmenden Relativsatzes, und giebt als solcher das μὴ — περιπατεῖν als charakteristisches Merkmal aller Gläubigen an. Aber wie P. so oft seine Leser ideal faßt, nicht in der Meinung sie seyen das wirklich was er von ihnen sagt, sondern um ihnen einen Spiegel dessen vorzuhalten, was sie als Christen seyn sollten, so auch hier; der Satz ist beschränkend und bedingend zu fassen, als wenn er sagte: ὅσοι ἡμῶν — περιπατοῦσι. Vom Verbum περιπ. gilt was oben VI, 4. bemerkt worden ist; es bezeichnet nehmlich nicht einen Zustand, sondern eine Thätigkeit; es findet sich also hier nicht das bisher oft gebrauchte Bild, daß wir als Christen gestorben, und insofern nicht mehr ἐν σαρκὶ sind, sondern vielmehr die darauf gegründete Forderung, dem neuen Zustande gemäß zu leben. Allerdings will er auch hier daß die Gläubigen jene Betrachtung auf sich anwenden; aber nicht diese Betrachtung selbst ist hier sein Augenmerk, sondern die nothwendige Folge derselben, nehmlich die Einrichtung des innern Lebens, aus welcher die im Hauptsatze ἵνα — πληρωθῇ ausgesprochene Frucht im äußeren hervorgehe. κατὰ σάρκα bedeutet also offenbar die Angemessenheit zu dem Seyn ἐν σαρκί, also einen solchen Wandel, wie die sinnliche und sündliche Natur, wo sie noch in Kraft ist, mit sich bringt, einen Wandel im Sinne des niedern Triebes und im Dienste der Sinnlichkeit. Dem gemäß ist auch κατὰ πνεῦμα zu erklären. Wiefern

nehmlich die sündliche Natur in uns mit Christo ertödtet ist, ist auch die bessere, höhere, in welcher der göttliche Geist seinen Sitz und Wirksamkeit hat, wieder aufgeweckt und neu belebt, wir sind so wie vorher ἐν σαρκί, so nun ἐν πνεύματι. Leben wir also dem vorigen Wesen entgegengesetzt so, wie die höhere Natur und der in ihr wohnende Geist Gottes uns leben heißt, so ist dies in der That ein Wandel κατὰ πν., in Angemessenheit und Uebereinstimmung mit dem πνεῦμα, und nach dessen Regel.

V. 5. Der Zweck des folgenden Verses ist die Erläuterung, wie in der That nur die welche κατὰ πνεῦμα wandeln, die Forderung des Gesetzes erfüllen. Die beiden hier erscheinenden Sätze ruhen auf der allgemeinen Regel daß jedes Wesen nur dasjenige wolle und betreibe, was seiner Natur angemessen sey. κατὰ σάρκα εἶναι kann hier nicht nur heißen: im sinnlichen Leben stehn, wiefern hierdurch ein bloßer Zustand ohne Thätigkeit angedeutet würde — dies wäre ἐν σ. εἶναι —; sondern es muß vielmehr die Verfassung des Gemüths, vornehmlich des Willens, bezeichnen, welche dem Triebe der σὰρξ angemessen ist. Von περιπατεῖν κ. σ. unterscheidet es sich dadurch, daß es das Merkmal der nach Außen gehenden Thätigkeit, die aus dieser inneren Beschaffenheit hervorgeht, welches im περιπατεῖν enthalten und vorherrschend ist, nicht in sich schließt. Diejenigen also, welche auf dieser Stufe stehn, φρονοῦσι τὰ τῆς σαρκός. Die Redensart φρονεῖν τι ist aus den Profanschriftst. bekannt genug; sie bezeichnet die Richtung des Willens auf einen Gegenstand als Ziel des Wünschens und Wirkens. Eben so im N. T., vgl. Matth. XVI, 23. Phil. III, 19. φρονεῖν τὰ τ. σ. wird also entweder heißen: mit seinem Trachten auf das gerichtet seyn, was sich auf diese σ. bezieht, oder wiefern diese personificirt zu denken ist, was sie gebietet oder wünscht, d. h. auf das Sinnliche und die Befriedigung der sinnlichen Lust. Der ganze Satz also: Diejenigen deren Gemüthsverfassung sinnlich ist, sind auch mit ihrem Wollen und Streben nur auf das Sinnliche gerichtet; woraus die Folge fließt: Alle diese können den Willen Gottes (das Gesetz, welches geistig ist, VII, 14.) nicht erfüllen. Hiermit ist der Gegensatz schon klar, er sagt: Diejenigen, deren Gemüthsverfassung geistig ist, die sind auch auf die Vollziehung oder Erwerbung dessen gerichtet, was die höhere Natur, der Geist, begehrt und fordert*); dieser aber fordert Erfüllung des

*) Unter πνεῦμα nehmlich denke ich in dieser Stelle nicht den göttlichen Geist. Legte P. dem Menschen nie ein πν. bei, das einen Theil seines Wesens ausmache, so würde ich es thun; da aber dies der Fall ist, hier aber der eigenen σὰρξ des Menschen doch am richtigsten sein eignes πνεῦμα entgegen gestellt wird, auch des göttlichen πν. noch gar keine Erwähnung geschehen ist — sie tritt erst V. 9. als Beweis herein, daß die Christen nicht ἐν σαρκί sind —, vermag ichs

göttlichen Geſetzes (VII, 23.); alſo werden dieſe im Stande ſeyn die Erfüllung zu leiſten. Wie man in dieſen beſſern Zuſtand komme, ſagt er nicht, aber aus dem Bisherigen iſt es klar, nehmlich durch das Anſchließen an Chriſtum, wodurch die σὰρξ ertödtet wird, ſo daß der Menſch aufhört ἐν σαρκὶ und daher auch κατὰ σάρκα zu ſeyn.

V. 6. φρόνημα iſt die Willensthätigkeit, das Streben, Tichten und Trachten des Menſchen. Wenn nun P. ſagt, das Streben der ſinnlichen Natur ſey θάνατος, der geiſtigen ζωὴ καὶ εἰρήνη, ſo dienen die Ausdrücke einander zur Erklärung. Wäre nur das erſte Glied vorhanden, ſo fände man vielleicht dieſen Sinn: das Streben der ſinnlichen Natur ſey ein Tod, d. h. obwohl es gemeinhin als Leben betrachtet zu werden pflege, doch, da das geiſtige, allein wahre Leben dabei fehle, für nichts beſſeres als ein Tod zu achten. Auch ζωὴ allein im zweiten Gliede würde dies nicht widerlegen, denn P. könnte wohl ſagen wollen, wo das πν. mit ſeinem Streben die Herrſchaft habe, da allein ſey wahres Leben anzutreffen, kurz wir könnten glauben, es werde das innere Weſen des beiderſeitigen φρόνημα angezeigt, und würden es um ſo lieber, als γὰρ zu Anfange dies begünſtigt. Allein εἰρήνη belehrt uns vom Gegentheil. Dies Wort bezeichnet bei P., wenn es tropiſch vorkommt, immer ein von Gott Gegebenes, entweder als reine Wohlthat (I, 7. 1 Kor. I, 3. Phil. IV, 7. al.), oder als Folge und Belohnung der Sittlichkeit (II, 10. XIV, 17.), ſo daß es als Ziel des menſchlichen Begehrens und Strebens eben ſowohl gedacht werden kann als die ἀφθαρσία oder ein anderes Geiſtesgut. Findet dies, wie wir anzunehmen berechtigt ſind, auch an dieſer Stelle Statt, ſo kann auch ζωὴ nur Etwas ſeyn, was aus dem φρόνημα des Geiſtes, und alſo θάνατος, was aus dem des Fleiſches folgt. Den Begriff des Todes werden wir zwar nicht ſo eng begrenzen, daß wir nichts dabei denken als das leibliche Sterben, aber eingedenk an Gal. VI, 8. dies als Hauptſache dabei nehmen, und daher ihn durch den des Untergangs oder der Vernichtung am beſten auszudrücken glauben; bei der ζωὴ lehrt uns dieſelbe Stelle an das ewige Leben denken, εἰρήνη aber faſſen wir von allen möglichen Gütern des Heils, welche mit dieſem Leben verbunden ſind. Jetzt iſt zweierlei möglich; entweder Tod und Leben werden bloß als Wirkungen des einen und des andern φρόνημα bezeichnet, und: das φρ. iſt Tod bedeutet ſoviel als: es iſt todbringend, Urſache des Todes (ſo die Meiſten), oder als das Objekt des Strebens, alſo der Sinn: Das Streben iſt auf Tod

nicht. Davon aber bin ich überzeugt, daß er ein εἶναι κατὰ πν. nicht für möglich halte als durch die Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes.

oder Leben gerichtet, wie Scholz, Glöckl., Kölln., Meyer, A. deuten. Ich halte Ersteres für richtiger. Theils ist diese Ausdrucksform eine dem biblischen Dialekt sehr geläufige, Theils könnte doch nur sehr mißbräuchlich behauptet werden daß die σὰρξ nach Vernichtung strebe, da sie doch wirklich sich dagegen sträubt, eine Nöthigung aber zu solcher Annahme ist nicht vorhanden. Auch im Zusammenhang nicht, was nehmlich diesen anlangt, sind Uebersetzungen von γὰρ durch certe (Calv.), aber (eine Menge Ausll., zuletzt Benecke), als part. transeundi (Thol.), nothwendig zu verwerfen*), das Richtige scheinen de Wette und Meyer darzubieten, welche in diesen Worten den Grund wahrnehmen, warum die geistig gesinnten Menschen mit ihrem Streben auf das Geistige gerichtet sind. Sie suchen die ζωήν, darum fliehen sie das fleischliche Treiben, denn dies führt zum Untergange.

V. 7. 8. Διότι, denn, s. I, 19. Der Zweck der folgenden Worte ist die Darstellung, warum die V. 6. angegebenen Folgen aus den daselbst vorgestellten Zuständen hervorgehn müssen. Doch wird dieselbe nur in Bezug auf das φρ. τ. σαρκὸς in der Form eines Beweises wirklich durchgeführt; die Folgen des entgegengesetzten Strebens werden zwar V. 9 ff. ausgeführt, aber nicht mehr in der Form welche der Beweis hätte haben müssen, sondern als bloßer Gegensatz mit bestimmter Beziehung auf die Leser selbst. Das Streben des Fleisches ist Feindschaft wider Gott, d. h. ein Gott feindseliges, widerstrebendes. Nun aber ist Leben und Friede eine Gnadengabe Gottes (II, 10. VI, 23.); also kann wer κατὰ σάρκα ist und bleibt, beides nicht erlangen, sondern fällt dem göttlichen Gericht, also auch dem Tod anheim. Dem Hauptsatz zum Beweise dient τῷ γὰρ — ὑποτάσσεται. Als Subj. kann man τὸ φρ. τ. σ. selbst annehmen, welches insofern als personificirt zu nehmen ist. ὁ νόμος τ. Θ. allgemein zu fassen, indem das hier Gesagte von jedem Gesetze Gottes, wenn deren mehrere wären, gelten würde. Sich nicht unterwerfen, d. h. nicht unterthan seyn, ist Widerstreben, Widerstreben gegen den der unbedingten Gehorsam fordern kann, ist Feindseligkeit. Als Beweis des letzten Satzes der neue: οὐδὲ γὰρ δύναται, es kann ja gar nicht. Wa-

*) Glöckler läßt sich vernehmen, daß der Ap. „sich in einem Zustande befindet, der mit dem der Propheten zu vergleichen ist, oder daß er im eig. Sinne des Worts begeistert ist und aus Begeisterung schreibt. Daher ist auch die Begründung von etwas eigner Art, und nicht, wie sie bei gewöhnlichen Schriftstellern zu seyn pflegt." Ich gestehe in der ruhigen Darstellungsweise unsrer Stelle durchaus nichts von einer Begeisterung zu entdecken welche die Verworrenheit deren der Verf. mit gelindern Worten den Schreiber beschuldigt, hätte erzeugen können; aber eben deßhalb auch diese Verworrenheit nicht.

zum? Offenbar weil es wider seine Natur ist. V. 8. ἐν σαρκὶ ist eben so zu verstehn wie VII, 6. οἱ ἐν σ. sind diejenigen, welche die sündliche σὰρξ, den παλ. ἄνθρ., noch nicht abgelegt haben. Weil sie ἐν σ. sind, sind sie auch κατὰ σάρκα, denn beides bedingt sich gegenseitig; οἱ ἐν σ. und οἱ κατὰ σ. sind also dieselben Personen, aber bei der ersten Bezeichnung wird der Zustand ausgesprochen, welcher dem durch die zweite ausgedrückten zum Grunde liegt. ἀρέσαι, wohlgefallen. Das Verbum bezeichnet zwar auch das Streben nach dem Wohlgefallen des Andern, aber hier erlaubt der Zusammenhang dies nicht. Was nehmlich diesen anlangt, so ist die ehedem sehr gewöhnliche Deutung von δὲ als οὖν freilich unrichtig, aber dem Schlusse dient dennoch unser Satz. Der Zweck von V. 7. 8. ist, wie gesagt, durch den ersten Theil von V. 6. zu beweisen. Dies geschieht durch die zwei Sätze τὸ γὰρ φρόν. — θεόν, und den vorliegenden. Das Streben der σὰρξ ist gegen Gott feindselig, die aber welche ἐν σ. sind (und folglich dieses φρ. haben), können Gott nicht wohlgefallen, also kann ihnen auch — nicht die Gnadengabe, das ewige Leben, sondern — nur der Tod zu Theil werden. Die beiden andern Sätze V. 7. liegen als Begründung des ersten mitten inne. Aber wahr ist doch daß P. die Schlußfolge insofern nicht gehörig durchgeführt hat, als er das Subj. des Untersatzes nicht aus dem Prädikate des Obersatzes gebildet hat.

V. 9. Anstatt nun die zweite Hälfte von V. 6. in gleicher Art zu erweisen, wie er mit der ersten gethan, nehmlich aus dem allgemeinen Satze: τὸ φρόν. τοῦ πνεύματος φιλία πρὸς θεόν, überläßt er dies, was durch den Gegensatz ohne Schwierigkeit erkannt werden konnte, seinen Lesern selbst, und von der allgemeinen Darstellung zur unmittelbaren Anwendung auf sie umwendend, stellt er sie dar als im entgegengesetzten Zustande befindlich, um daraus für sie die schönsten Erwartungen für Leib und Seele abzuleiten. Es kommt hierdurch allerdings zu dem Satze, daß das Leben im Geiste Leben und Seligkeit nach sich ziehe, aber nur nicht in der Form eines Beweises von V. 6. Ihr aber, sagt er, seyd nicht ἐν σαρκὶ, woraus nun sofort folgt, daß das so eben von denen die es sind Gesagte, auf sie keine Anwendung leide; sondern ἐν πνεύματι. Diese Form des Ausdrucks forderte der Gegensatz, außerdem hat sie das Unpassende daß das Ich zwar gedacht werden kann, als seyend in dem Fleische, denn das ist etwas Körperliches, also räumliches, nicht aber in einem Geiste. Den Sinn aber giebt der Gegensatz. ἐν σ. ist das Ich, wenn es mit seinem Richten und Trachten auf das Sinnliche gerichtet ist, in diesem, um Meyers Ausdruck zu gebrauchen, als in seinem Elemente lebt; also wird ἐν πν. derjenige seyn, dessen Ich auf das Geistige gerichtet ist, und in diesem gleichsam

lebt und webt. Daß nun sie, die nie von ihm gesehenen Römer, solche Menschen wirklich wären, war noch zu beweisen, und dies thut nun der Ap. so daß er, überzeugt daß in jedem Christen der Geist Gottes wohne, als eine sichere Voraussetzung ausspricht, daß auch bei ihnen dies der Fall sey, womit er zugleich lehrt, auf welchem Wege der Mensch ein Solcher werden könne, und sich die Basis schafft, auf welcher fußend er ihnen all die schönen Aussichten die er ihnen zu zeigen vorhat, eröffnen kann. εἴπερ πν. θ. οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, vorausgesetzt nehmlich daß wirklich der Geist Gottes in Euch wohnt. εἴπερ nehmlich ist nicht, wie Manche (Chrys., Er., Beza, Pareus, Glöckl., Stengel,) gemeint, = ἐπειδή περ, quandoquidem, da ja, aber auch nicht gerade Zeichen des Zweifels (Theod. ἀμφιβολίας τοῦτό ἐστιν.), sondern es führt eine Annahme herein, von welcher man voraussetzt daß sie Wirklichkeit habe. P. weiß nicht wie es mit ihnen steht, aber weil er weiß daß sie Christen sind, setzt er voraus daß sie das haben, ohne was sie es nicht wahrhaftig seyn könnten. πν. θεοῦ wird von den Ausll. immer noch so gedeutet, wie ihre theologischen Systeme mit sich bringen; bei P. und überhaupt im N. T. ist es der Geist Gottes, wie er schon im A. T. gefaßt wurde, d. h. das allgegenwärtig wirkende Princip in Gott, das die anthropopathische Betrachtung Gottes eben so vom Wesen Gottes schied, wie den Geist des Menschen von der körperlichen Substanz, und dem in ältester Zeit jeder geistige Vorzug, nachmals, und vornehmlich im N. T., jede höhere sittliche Regung zugeschrieben wurde. Daß dieser Geist zu den Menschen komme, bei ihnen einziehe und wohne, ist ebenfalls eine aus dem A. T. herüber gekommene, und wie die von Schöttgen u. A. beigebrachten Zeugnisse beurkunden, auch der jüdischen Theologie geläufige Vorstellung. Auf das οἰκεῖν als Ausdruck des bleibenden Daseyns des Geistes haben einige Ausll. einen besondern Nachdruck gelegt, den ich deßhalb nicht darin finden kann, weil hier von einem Gegensatze des nur momentanen Erscheinens keine Spur zu entdecken ist. Was nun das Verhältniß der beiden Ausdrücke: εἶναι ἐν πν. und πν. θ. οἰκεῖ ἔν τινι anlangt, so liegt vor Augen, daß das Wohnen des Geistes im Menschen Bedingung und bewirkende Ursache des Seyns im Geiste ist. In der buchstäblichen Bedeutung harmoniren sie nicht, und wären sie erst jetzt für den Zweck der gegenwärtigen Rede gebildet worden, sie würden sich anders gestaltet haben; aber sie waren beide längst vorhanden, und galten für verständlich; da gebraucht sie P. neben einander, auf ihren Sinn allein achtend, um die Bedeutung ihres Buchstabens unbekümmert. — Bemerkenswerth ist noch für die Form des Begriffes die Bezeichnung eines und desselben Subjektes von hier bis

Vers 11. durch die verschiedenen Ausdrücke πνεῦμα θεοῦ, π. χριστοῦ (vgl. 2 Kor. III, 17. Gal. IV, 6. Phil. I, 19.), χριστός, und endlich wieder πν. τοῦ ἐγείρ. I. ἐκ ν., d. h. θεοῦ. Daß nehmlich alle diese Ausdrücke wirklich Einerlei bedeuten, wird zwar von Reiche und Köllner geleugnet, indem diese in dem πν. χριστοῦ ein vermittelndes, höheres, im πν. θ. aber das höchste Prinzip des geistigen Lebens finden wollen; aber nicht allein würde die Rede wirklich allen Halt verlieren, wenn man eine solche Unterscheidung machen wollte, sondern Meyer hat auch völlig Recht, wenn er erklärt daß dieselbe durch die Vergleichung von V. 14—16. mit Gal. IV, 6. geradezu verboten werde. — Nun aber eben darin daß er das Wohnen des Gottesgeists in ihnen nur aus ihrer Eigenschaft als Christen erschließen kann, liegt für den Ap. eine Veranlassung zur Hinzufügung des Satzes, daß wenn der Geist nicht in ihnen sey, sie gar nicht wahre Christen seyen. εἶναι χριστοῦ nehmlich bedeutet nichts anderes als Christo angehören, Eigenthum (und Diener) Christi seyn, vgl. 1 Kor. IV, 21. 2 Kor. X, 7. — obwohl hier in eminentem Sinne —, und den Ausdruck οἱ τοῦ χριστοῦ 1 Kor. XV, 23. Gal. V, 24. Also wer Christi Geist nicht hat, gehört ihm nicht an, steht in der Verbindung nicht mit ihm, welche den Menschen zum wahren Christen macht. Wiefern dieser Satz der begonnenen Gedankenreihe nicht wesentlich ist, sondern eigentlich nur dem vorhergehenden Satze zur antithetischen Stütze dient, könnte man ihn mit Glöckler als Parenthese denken; daß aber P. ihn in die Reihe selbst eingefügt, geht offenbar daraus hervor, daß V. 10. sich unmittelbar an ihn anschließt.

V. 10. Hat Jemand den Geist Christi nicht, hat der Ap. gesagt, so hat er keinen Theil an ihm; nun fährt er fort: hat er ihn aber (denn das heißt: Christus ist in ihm), dann treten die herrlichen Folgen ein, die nun weiter dargestellt werden. Der erste Satz τὸ μὲν — ἁμαρτίαν enthält von den Folgen des Einwohnens Christi nichts, sondern ist bloßer Concessivsatz, der dem Hauptsatze durch den Gegensatz zur Verstärkung dienen, beiläufig auch wohl das Räthsel lösen soll, wie es doch komme, daß auch jetzt noch, obwohl die Sünde weggenommen ist, der Tod in der Menschheit herrsche. Wir dürfen also keinen Caussalnexus zwischen dem Vordersatz und diesem Gliede annehmen, der bloß mit dem folgenden besteht. Was aber sagt er mit dem Satze τὸ σῶμα νεκρόν ἐστι, der Leib ist todt? Er ists ja nicht, weder der sündige noch seiner Leser. Der nächste Gedanke ist hier, daß er bildlich rede. Ihn haben, verschieden modificirt, mehrere Erklärer aufgefaßt und festgehalten. Es giebt vornehmlich drei Erklärungen: 1) σῶμα wird = σάρξ, und das

Todtseyn in die Unfähigkeit zum Guten gesetzt*). Dagegen läßt sich sagen, daß der Körper überhaupt weder fähig noch unfähig zum Guten ist, die Unfähigkeit nach P. des Menschen selbst ist durch die Schuld des von der Sünde bewohnten Körpers; so daß wenn er sagte νεκροί ἐστε διὰ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, wir einen ihm angehörigen Gedanken darin erkennen, und die tropische Bed. von νεκρός zugestehen würden, nicht aber in dem Satze: τὸ σῶμα νεκρὸν δι' ἁμ. Auch Köllner selbst hat dies empfunden, indem er da wo er den Sinn des Ganzen angiebt, den Satz: Der Körper ist unfähig zum Guten, mit dem: davon sehr verschiedenen: Ihr seyd in Ansehung des Körpers zum Guten unfähig, vertauscht hat. 2) νεκρὸν δι' ἁμ. soll bedeuten: abgestorben für die Sünde, in Bezug auf die Sünde, quod attinet ad peccatum (Pisc., Grot., Raphel., Heum., A.), was abgesehen davon daß es offenbar auf dem Irrthume beruht, als müsse schon dieser Satz eine Wirkung des einwohnenden Geistes Christi aussprechen, schon darum unmöglich ist, weil δι' ἁμ. nicht = τῇ ἁμαρτίᾳ ist. 3) νεκρὸν wird durch elend, hinfällig, dem Leiden unterworfen, unvollkommen u. dgl. erklärt (nach vielen Frühern, Köllner, de Wette, Olshausen). Hier behält δι' ἁμ. seine richtige Bed., der Gedanke kann dem Ap. angehören, aber noch ist nicht erwiesen, daß ν. je dies bedeute, daß jemals bei den Worten nur Elend, nicht wirklich Tod, gleichviel ob leiblicher oder geistiger, gedacht werde. Bedenken wir nun überdies daß P. wenn er bisher vom Tode als Folge der Sünde sprach, immer entweder den physischen Tod selbst — mit oder ohne Nebenvorstellungen —, oder den moralischen, niemals das Elend des leiblichen Lebens gemeint, wenn aber vom Tode des Leibes im uneigentlichen Sinne, nie als von einer Folge der Sünde, sondern des Anschließens an Christum durch den Glauben gesprochen, also der tropisch so genannte Tod sich entweder gar nicht oder in ganz anderer Hinsicht auf den Leib bezogen hat, so werden wir — auch ohne jetzt schon auf V. 11. zu blicken — zu der Erkenntniß kommen, daß wir auch hier νεκρ. nur von dem wirklichen Tode des Leibes verstehn dürfen, und uns bloß zu fragen haben, warum er nicht θνητόν, sterblich — wie V. 11. — sondern νεκρὸν gesetzt. Einige Ausll. haben ihre Zuflucht zum Hebraismus genommen, und Beispiele angeführt, wo tod so viel bedeute als dem Tode nahe; aber so sehr hebraisirt unser Apostel nicht, noch ist er des Griechischen so un-

*) Dies nach Tholucks Angabe Bucers Erklärung, Meyer führt Stolz für dieselbe an, aber seine jetzige Uebersetzung: Der Körper ist um der Sünde willen erstorben, deutet nicht darauf, Schraders eben dafür angeführte Erkl. aber: so kann der sündliche Körper nicht mehr das Lebende, Leitende sein, ist von ganz eigner Art. Köllner hat sie neben der unter 3. angeführten.

kundig, daß er keinen andern Ausdruck zu finden wüßte, wenn er einen brauchte; vielmehr müssen wir Absichtlichkeit in der Wahl des wirklich gebrauchten voraussetzen. Hier scheint mir nun ein Zweifaches obzuwalten: 1) setzte er θνητόν, das im gemeinen Leben gebrauchte Wort, so wurde seinen Lesern, welche die Sterblichkeit als Naturnothwendigkeit zu betrachten gewohnt waren, der Zusammenhang zwischen dem Tode und der Sünde, wie er ihn dachte, nicht so bewußt wie er es wünschte; dagegen durch νεκρὸν wies er darauf hin, wie der Tod, die unausbleibliche Folge der Sünde, seine Herrschaft über sie bereits ergriffen habe, wie ihr Leib eine ihm bereits verfallene Beute sey, schritt im Geiste gewissermaßen eine Spanne weit voraus, und stellte das was bald erfolgen mußte, als schon gegenwärtig vor die Augen; 2) θνητὸν im ersten Satze hätte im zweiten als Gegensatz ἀθάνατον gefordert, dies aber konnte und wollte er nicht brauchen (s. sogleich), darum setzte er dort ζωή, und konnte nun hier, wenn er θάνατος nicht sagen wollte — wozu kein Grund —, nur noch νεκρὸν anwenden. Wenn er nun die Nothwendigkeit zu sterben auch für die Gläubigen von der Sünde ableitet, so kann Eins von Zweien seine Meinung seyn, entweder er denkt den Tod — den ja Adams Sünde über Alle gebracht (V, 15.) — als eine so unvermeidliche Folge der Sünde, daß auch die in den Gläubigen erfolgte Veränderung dieselbe nicht aufheben kann, oder er nimmt darauf Rücksicht, daß die ἁμαρτία, die Sünde als Prinzip, auch in ihnen, obwohl sie nicht mehr herrschen kann, doch immer noch vorhanden ist, und setzt die Nothwendigkeit der Sünde abhängig nicht nur von wirklichen Handlungen, die der ideal gedachte Christ allerdings nicht mehr begeht, sondern von dem bloßen Daseyn des sündigen Princips in der sinnlichen Natur. Er selbst giebt keine Erklärung darüber, er kann aber das Eine so gut als das Andere, kann daher auch beides zugleich angenommen haben. Der Mensch, das bleibt immer seine Ueberzeugung, ist Sünder, und als Sünder muß er sterben. — Τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην. πνεῦμα bezeichnet hier ohne Zweifel den eignen Geist des Menschen, nicht den göttlichen, an den Chrys., Ambr., Aug., Corn. a Lap., gedacht, wider Zusammenhang und Gegensatz. Wenn aber de Wette und Meyer ihn nur deßhalb so genannt glauben, weil er das göttliche πν. in sich aufgenommen habe, so glaube ich daß sie im Irrthum sind. Allerdings findet dies hier Statt, aber P. spricht doch auch sonst vom πνεῦμα des Menschen, ohne daß die mindeste Veranlassung wäre an einen solchen Grund dieser Benennung zu denken, vergl. I, 9. 1 Kor. II, 11. V, 3. 4. 5. VII, 34. 1 Thess. V, 23. Findet er aber an diesen Stellen nicht Statt, so ist kein Grund ihn

hier als vorhanden anzunehmen. ζωή*). Richtig bemerkt Reiche: Der Ausdruck ist nicht minder stark und frappant als vorhin νεκρόν. Der Geist ist Leben, d. h. er lebt, aber so daß das Leben gewissermaßen sein Wesen ist, ihm eigenthümlich und unverlierbar. Er sagt nicht ἀθάνατον, wie ein hellenischer Philosoph gesagt haben würde, und ich glaube er hatte seine guten Gründe. Erstlich ist ἀθάν. ein bloß negativer Begriff, er aber wollte mehr, wollte etwas affirmatives geben; sodann aber konnte er es, wie mir scheint, auf seinem Standpunkte gar nicht sagen. Der Grieche sagte: Der Geist ist unsterblich, weil er ihn als unerschaffen dachte, und daher auch keiner Vernichtung fähig. Paulus denkt den Geist gewiß als erschaffen, was aber geschaffen ist, das hat den Grund seines Seyns nicht in sich selbst, sondern im Willen des Schöpfers. Wer geschaffne Geister glaubt, kann sie consequenter Weise nicht als schlechthin unsterblich denken, sondern nur wenn und wiefern es der Wille des Schöpfers ist, daß sie es seyen. Darum ist auch die ζωὴ αἰώνιος für ihn nur χάρισμα θεοῦ (VI, 23. II, 7.), und die ἀφθαρσία Gegenstand menschlicher Bestrebungen. Hätte er nun das den Hellenen geläufige Wort gebraucht, so hätte er auch nicht wehren können daß die Leser es in einem Sinne faßten, den er nicht dulden konnte; indem er ζωὴ gebrauchte, vermied er dies, und gab zwar nicht dasselbe, aber nichts geringeres. διὰ δικαιοσύνην. Es fragt sich was hier δικ. bedeute, Sittlichkeit, selbst erworbene Rechtschaffenheit, oder die von Gott geschenkte Schuldlosigkeit. An jene denken von den neusten Ausll. de Wette, Meyer, an diese Köllner, Reiche, Olshausen. Für jene ließe sich anführen, daß nach II, 7. die ζωὴ αἰώνιος wirklich von Gott denen verliehen wird (ἀποδώσει), welche nach ihr streben, so daß wir wenigstens nicht behaupten dürfen, daß P. es für schlechthin unmöglich halte, daß der Mensch sich dieselbe auf diesem Wege erwerbe (vgl. zu VI, 16. S. 337.), aber entgegen steht doch 1) daß er von dem sittlichen Wandel der Christen in der nächsten Umgebung nicht gesprochen hat, 2) daß er in der christlichen Verfassung die ζ. αἰών. geradezu für ein χάρισμα τοῦ θεοῦ erklärt (VI, 23.), endlich 3) daß er wenigstens von sich selbst Phil. III, 9. bekennt, keine andere δικ. mehr haben zu wollen als die von Gott dem Glaubenden gegebene, so daß wir wohl urtheilen dürfen, er wolle auch nicht daß seine Leser eine andere haben sollen. Von dieser aber kann er die ζωὴν sehr wohl abhängig

*) FG. Arm. Vulg. Harl.** ζῇ, Lect. 14. Cyr. ζῶν. Die Auktorität für beide Lesarten ist zu gering, um darauf zu bauen. Die erste hat ganz den Anschein einer Correktur, die zweite kann bei der großen Aehnlichkeit von N. und ℵ in den alten Hdschrr. bloßer Augenfehler seyn.

denken. Sie ist Gottes Gnadengabe. Als Sünder kann er sie nicht erlangen, denn da steht er unter der ὀργή, nur θάνατος ist da sein Lohn. Als Begnadigter aber kann er von dem Gott, welcher ihm die δικ. gewirkt hat durch Christum, nichts anderes erwarten noch empfangen als die ζωή, zu deren Wiederbringung die Erlösungsanstalt getroffen ist. — Was nun unser V. enthält, ist gleichsam der erste Grad des neuen Heils, das der zu erwarten hat, in welchem Christus wohnt. Noch ist der Leib des Todes Beute, aber schon der Geist im Besitz eines Lebens, das ihm nicht entrissen werden kann.

V. 11. führt der Ap. noch eine Stufe höher; nicht nur der Geist hat solch ein Leben, sondern auch der Leib wird aus dem Tode hervor zum Leben gehn. In diesem V. sind Mehrere von denen welche V. 10. noch bildlich verstanden, zur eigentlichen Deutung übergetreten, doch Andere (Calv., Piscat., Heum., Ern., Böhme, Ammon, Köllner, Stengel, A.), haben sich auch hier noch nicht dazu entschließen können. Wir werden erkennen, mit welchem Rechte. Das jetzige Verhältniß ist ein getheiltes, der Geist gehört dem Leben, der Leib aber dem Tode an; wenn aber nun wirklich der Geist Gottes in ihnen wohnhaft ist, so wird auch dieses Mißverhältniß noch gehoben werden. Sobald man die Worte so faßt, fällt jede Nöthigung hinweg, das πν. θεοῦ für ein höheres zu halten als das πν. χριστοῦ. Gott nennt er nicht, sondern nach seiner Sitte ihn durch solche Merkmale zu bezeichnen, wie sie jedes Mal dem Zwecke der Rede am meisten dienen, stellt er ihn hier dar als den welcher Jesum von den Todten erweckt habe. Sehr passend, denn hierin lag nicht nur der Beweis daß Gott auch Todte wieder erwecken könne, sondern auch die Gewähr daß er die mit ihm Eins gewordenen eben so wie ihn erwecken werde. ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν. Wenn es vorhin auffiel daß er von dem σῶμα des noch lebenden Menschen sagte ὅτι νεκρόν, so kann jetzt auffallen daß er θνητά setzt, während doch die zu Belebenden als tod gedacht werden zu müssen scheinen. Aber Theils ist es richtig, was Meyer bemerkt, daß zur Zeit der Parusie, wo das ζωοπ. erfolgen wird, nach P. Viele noch leben, diese also nicht νεκρὰ σώματα haben werden, sondern nur θνητά, welche das θνητὸν ablegen; Theils durfte P. nur, ohne so weit hinaus zu blicken, an die gegenwärtige Sterblichkeit denken, um zu sagen: er wird unsre jetzt noch sterblichen Leiber beleben. Auch die Wahl des Verbi begreift sich leicht. Setzte er ἐγείρειν, so nannte er zwar den Akt der Wiedereinführung ins Leben, nicht aber den Zustand in welchen die Leiber eintreten sollen, nehmlich daß auch sie ζωὴ seyn sollen wie die Geister, und dies wird durch das ζωοποιεῖν (1 Kor. V, 22.)

ausgedrückt. Dies der Sinn des V., wie ich ihn fassen zu müssen glaube. Hören wir nun was — Frühere zu übergehn — Köllner dagegen, und gegen die eig. Fassung überhaupt, einwendet. Die bildliche Auffassung, sagt er, scheint sprachlich nicht nur eben so gut als die eigentliche, sondern wegen νεκρόν besser. Das ist, was das rein Sprachliche anlangt, zuzugeben, mit Ausnahme des Begriffs θνητός, der wenigstens nie bildlich vorzukommen scheint; was aber den bildlichen Sinn anlangt, so ist wegen νεκρός oben schon das Nöthige eingewandt, in uns. V. soll θνητός bedeuten: der Sünde und dem Elend unterworfen; aber es könnte höchstens den bezeichnen, welcher in beide hinein gerathen kann oder wird, nicht aber den welcher wie der Leib nach P. unzweifelbar, von der Sünde schon bewohnt wird, im Elende schon befangen ist. Die Bedeutung von ζωοποιεῖν: veredeln, aus dem Zustande des Elends in einen besseren versetzen, ist gar nicht nachweisbar, und völlig unrichtig daß P. noch in diesem Leben eine solche Veredlung der sinnlichen Natur erwarte. Vielmehr ist hier die Zeit des Leidens, die der Verherrlichung erfolgt erst bei der Perusie. Und so ist auch von Seiten der einzelen Ausdrücke die bildliche Deutung welche K. ihnen geben will, nichts weniger als gesichert. Mehr noch aber, sagt er weiter, spreche für sie der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Erwähnung des leiblichen Todes und der leiblichen Belebung sey nach dem bisher Besprochenen gar nicht an seiner Stelle. Sie ist es aber sehr wohl, wenn man dies nur richtig verfolgt. Die Gedankenreihe seit V. 1. war diese: Die Gläubigen trifft keine Verdammniß mehr, denn sie sind von der Sünde frei, so daß nun sie, die nicht nach dem Fleische sondern nach dem Geiste wandeln, das Gesetz Gottes erfüllen können (V. 1—4.). Aber nur diese, denn die fleischlich Gesinnten suchen nur was fleischlich ist, die geistlich Gesinnten was geistig ist (V. 5.), und zwar deßhalb, weil die Fleischlichkeit den Tod, die Geistigkeit Leben und Frieden bringt (V. 6.). Nachdem dann V. 7 f. der erste dieser Sätze erwiesen ist, wird V. 9—11. der zweite, daß die Geistigkeit Leben bringe, nicht erwiesen, aber weiter ausgeführt, und zwar V. 10. in Bezug auf die Gegenwart, V. 11. auf die Zukunft, es wird gezeigt was für ein Leben es sey, welches aus der durch das Wohnen des göttlichen Geistes gewirkten Geistigkeit hervorgehe, nehmlich für jetzt noch ein bloß geistiges, einst aber eine Einführung auch des Geistes in ein bleibendes Leben. Gegen diesen Zusammenhang ist nichts einzuwenden, in solchem Falle aber kein Recht mehr da, eine andere als die durch die Worte zu allernächst gebotene Erkl. anzunehmen, gesetzt auch daß sie eben so gut möglich wäre als diese. Wir gehen zu den letzten Worten über. Hier waltet eine große Verschiedenheit des Textes.

Nach Dial. 3. c. Maced. lesen die alten Hdschrr. der kath. Kirche διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος, und dies findet sich in AB. ein. Min. Slav. Clem. (Strom. III, 11. S. 545. P.) Hippol. Ath. Pseudoath. Makar. Bas. Epiph. Didym. Chrys. (einmal) Cyr. al. u. hier. Elias cret. Aug. Ambr. (einmal) Idac. Vig. tapf. Cereal. Beda, und d. Rec. Dagegen διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα DEFGJ. die meisten Min. Syr. Erp. Sahid. Vulg. It. Or. (in Matth. XIV. S. 277. L. XVII. S. 146. auch lat. zu unf. St.) Method. Severian. gabal. Chrys. Theod. Maximus (in dial. 3. c. Maced.) Theoph. Oek. Iren. Tert. u. v. lat. VV. Den Genit. beibehalten haben Lachmann, den Akk. aufgenommen Griesb., Scholz, Meyer, auch Reiche und Olsh. sind für diesen, de Wette für jenen. Nach der ersten Lesart wird Gott die Wiederbelebung der Leiber durch den Geist bewirken, nach der andern um des einwohnenden Geistes willen. Jenes ist ein ganz auffallender Gedanke, denn nie bei P. bringt Gott Allmachtswirkungen die in die äußere Erscheinung eintreten, durch den Geist, sondern alle, namentlich die auf den letzten Tag und die da zu erwartende Vollendung bezüglichen, durch den Sohn hervor. Daß die jüdische Theologie dem Geiste die Erweckung der Todten zugeschrieben habe, ist nach den Citaten bei Schöttgen zuzugestehn; aber gerade in diesem Punkte mußte P. fast von ihr abweichen, da er eine zweite Ankunft des Messias erwartete, deren sie nicht bedürftig war, und immer muß seine beständige Lehre uns mehr gelten als die Aussagen Anderer. Dadurch wird die Rec. mir schon ohne alle Rücksicht auf Auktorität verdächtig. Betrachten wir die letzte, so stehn die vor dem Macedonianischen Streite verfaßten Ueberss., desgleichen Orig., überdies beinah der ganze Occident, und wenigstens einige nach diesem Streite lebende orient. Väter, auf Seiten des Akkus., der Genit. aber hat für sich keine alte Uebersetzung, fast nur solche Väter welche nach dem Beginn des Trinitätsstreits schrieben, von den Hdschrr. nur zwei orientalisch-alexandrinische, d. h. am Hauptsitze der Orthodoxie geschriebene, gegen sich aber die Anklage der Macedonianer, ein absichtlich verfälschter Text zu seyn, eine Anklage welche vielleicht wenig gelten würde, wenn ihr keine Zeugnisse zur Seite ständen, jetzt aber, da so wichtige innere Gründe und so bedeutende Zeugen für sie sprechen, aller Beachtung werth erscheint. Nimmt man aber Alles dies zusammen, so wird man sich nicht entschließen können, die so alte Lesart mit de Wette für macedonianisch zu erklären, sondern ihr als der wahrscheinlich ursprünglichen gern den Vorzug geben. Nun aber liegt für den Ap. darin daß der Geist Gottes in dem Menschen, und zwar nach 1 Kor. VI, 19. in ihren Leibern wohnt, eine Bürgschaft seiner einstigen Belebung. Daraus folgt aber daß in

welchem Leibe dieser Geist nicht wohne, für diesen eine Belebung consequenter Weise nicht zu erwarten sey, s. zu V. 13.

V. 12. An die Darstellung der herrlichen Folgen welche das durch Gottes Geist gewirkte εἶναι ἐν πνεύματι und περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα nach sich zieht, reiht sich sehr natürlich die Folgerung daß der Gläubige einen solchen Wandel zu ergreifen und zu führen verpflichtet sey. Auch hier verweilt der Ap. nur einen Augenblick bei dieser praktischen Nutzanwendung, weil sein Zweck durchaus noch nicht die Paräneſe, sondern für jetzt noch zunächst die Vollendung der Darstellung ist, welch herrliches Loos dem Christen durch das Christenthum zugedacht ist. ὀφειλέται ἐσμέν. Käme der Ausdruck nur an dieser Stelle vor, so würde man den Begriff des Schuldigseyns urgiren zu müssen glauben, und könnte dann wohl mit Theodoret an eine Dankschuld denken, welche der Christ nicht gegen das Fleisch habe, welches ihn verderbe, sondern gegen Christum und gegen Gott, die ihm davon los und zu so schöner Anwartschaft geholfen haben. Da aber I, 14. jeder Gedanke an eine solche fern liegt, und nur der Begriff der Verpflichtung im Worte enthalten ist, so wird man auch hier sich an diesem ganz genügen lassen; s. zur St. Von dem aber was zu geben war, giebt der Ap. nur die eine negative Hälfte, und überläßt die andere: ἀλλὰ τῷ πνεύματι τοῦ κατὰ πνεῦμα ζῆν, dem Leser selbst zur Ergänzung. Den Genit. τοῦ — ζῆν könnte man wohl mit Fritzsche (zu Matth. S. 844.) von ὀφειλέται abhängig denken; aber da ein solcher Genit. vom Inf. an vielen Stellen so vorkommt, daß er nur absolut, als Zweck- oder Folgesatz, gefaßt werden kann, so halte ich für zweckmäßiger ihn mit Meyer u. A. auch hier in gleicher Art zu deuten. Wir sind verpflichtet, sagt er also, nicht dem Fleische, um nach seinem Antriebe zu leben, sondern, so sollte es nun weiter lauten, dem Geiste um nach seinem Gebot zu leben.

V. 13. Obwohl die Gründe für diesen Satz im Obigen ausgesprochen sind, und auch er selbst ihn daraus als Folgerung abgeleitet hat, so fügt er doch, wie er auch sonst bisweilen thut, dieselben hier noch einmal als Beweis desselben hinzu. Wenn Ihr nach dem Fleische lebt, μέλλετε ἀποθνήσκειν, so werdet Ihr sterben, oder so steht Euch — als Folge davon — bevor zu sterben. Hier ist nun von jeher erkannt worden, daß vom leiblichen Tode entweder gar nicht, oder doch nicht allein die Rede seyn könne; denn dieser steht Allen bevor, Gläubigen wie Ungläubigen, Geistigen wie Fleischlichen. Einige — zuletzt Paulus, Köllner — haben daher auch hier den Begriff des Todes mit dem des Elends, der Unseligkeit, vertauscht, was wir so wie bisher, so auch hier nicht thun können; die alten Theo-

logen erklärten vom ewigen Tode, Reiche vom leiblichen Tode mit all seinen unheilvollen Folgen für den Bösen, Meyer von demselben mit dem Nebengedanken: so daß es dann keine ζωή mehr für Euch giebt. Dies halte ich für das Richtigste, um so mehr als ich die Ueberzeugung noch festhalte, P. glaube keine ἀνάστασις für die Ungläubigen. Er erwähnt derselben nie in seinen Briefen, sondern immer nur derjenigen welche die Gläubigen erfahren sollen, selbst 1 Kor. XV, 23 f. läßt er keine Möglichkeit an jene zu denken, er macht die Gewährung der ἀνάστασις oder des ζωοποιηθῆναι vom Einwohnen des göttlichen Geistes abhängig, und denkt die auferstandenen Leiber als σώματα ἐπουράνια und πνευματικά. Alles dies erlaubt nicht an eine gleiche Wiederbelebung der Ungläubigen wie der Gläubigen, kurz nicht an eine ἀνάστασις Jener in dem Sinne zu denken, in welchem er sie von diesen hoffen läßt. So kann zugegeben werden, daß er ihnen eine Art von Leben gestatte, um gerichtet und gestraft zu werden — was ich auch nie geleugnet habe —, nicht aber daß er eine ἀνάστασις aller Menschen,* oder gar eine künftige ζωή aller ohne Unterschied annehme. Die Ungläubigen sterben und bleiben im Tode, auch wenn ihnen ein ferneres physisches Daseyn irgend wo und wie bevorsteht. Die Nothwendigkeit einer solchen Vorstellungsweise lag für ihn in seinem Glauben daß das ewige Leben nicht ein unverjährbares Eigenthum des Geistes, sondern ein Geschenk der göttlichen Gnade sey. — Dem ζῆν κ. σ. wird das θανατοῦν τὰς πράξεις τοῦ σώματος *) entgegen gestellt. πράξεις (XII, 4. Verrichtung) werden wie hier dem σῶμα, so Kol. III, 9. dem παλαιὸς ἄνθρωπος beigelegt. Handlungen oder Thaten sind es nun wohl an beiden Stellen nicht, denn dies sind ἔργα, auch kann eine Tödtung derselben kaum vorgestellt werden; vielmehr wiefern πράττειν nicht sowohl Etwas thun bedeutet als mit Etwas umgehn, Etwas betreiben, sind es Bestrebungen, molimina. Diese lassen sich tödten d. h. dämpfen, unwirksam machen, oder ganz aufheben. Sie werden dem σῶμα beigelegt, denn als Urheber derselben bezeichnet es ohne Zweifel der Genitiv. Mit Recht ist dies von jeher aufgefallen, denn nicht allein scheint der Gegensatz die σὰρξ zu fordern, sondern auch dem σῶμα als solchem πράξεις gar nicht zugeschrieben werden zu können; ἔργα wohl, denn diese geschehn διὰ τοῦ σώματος, aber πράξεις nicht, denn

*) τῆς σαρκὸς bieten DEFG. Slav. Vulg. It. Or. an zwei Stellen, und eine Menge lat. VV. Daß diese Lesart sich durch innere Güte empfehle, kann wohl nicht bezweifelt werden; aber eben dies muß höchst argwöhnisch gegen sie machen, so daß an ihre Aufnahme nicht gedacht werden darf.

nur von der σὰρξ können diese ausgehn. Daher hat man entweder σῶμα geradezu für σὰρξ genommen (so noch Köllner und Reiche), oder durch Deutung zu helfen gesucht; die Handlungen deren Princip die im Leibe wohnende Sünde ist, de Wette. Aber von der Sünde steht nichts im Texte, nicht πράξεις τῆς ἐν τῷ σ. ἁμαρτίας, sondern πρ. τοῦ σώμ. sind genannt. Besser Meyer: die Handlungen welche der Leib (als Organ der Sünde) zu Wege bringt, wiefern er den Genit. richtig faßt, aber von Handlungen kann einmal nicht die Rede seyn, das was ertödtet werden soll kann nur das innere Treiben seyn, dies aber gehört der σὰρξ. So wird zuletzt doch übrig bleiben, daß der Ausdruck nicht der rechte, die andre Lesart weit besser sey. Πνεύματι soll die Tödtung erfolgen, wörtlich durch Geist. Es fragt sich was gemeint sey? Der Mangel des Artikels scheint nichts mehr zu bedeuten zu haben als bei ἁμαρτία, νόμος, u. a. Wörtern, auch Gal. V, 16—25. findet sich πνεύματι mehrmals, und zwischendurch τὸ πνεῦμα und τοῦ πνεύματος. Der göttliche Geist kann es nicht seyn, denn nicht der Mensch wirkt Etwas durch den göttlichen Geist (als Werkzeug), sondern der Geist durch den Menschen (διὰ τοῦ ἀνθρ.). Der Gegensatz gegen σὰρξ führt auf den eigenen Geist des Menschen, doch daß dieser hier nicht ohne den göttlichen, in ihm wohnenden gedacht werde, ist wegen V. 14. sehr wahrscheinlich. Daß endlich das ζῆν welches für die Ertödtung der πρ. τ. σ. verheißen wird, ebenfalls prägnant, und zwar vom ewigen Leben verstanden werden müsse, geht aus dem Folgenden, wo unser Satz bewiesen wird, hervor.

V. 14—17. Der Beweis, aus dem Begriffe der Söhne Gottes. V. 14. stellt den Satz auf, daß alle wahre Christen Söhne Gottes sind. V. 15 f. begründen ihn, V. 17. zieht die Folgerung daraus, die zu beweisen war. ὅσοι — ἄγονται, alle diejenigen welche — getrieben werden. Dies sind nach V. 9. alle wahre Christen, also gilt sein Satz von diesen allen. Der Ausdruck ἄγεσθαι πν. der sich auch Gal. V, 18. findet, ist passivisch, und bezeichnet einen Zustand wo das πνεῦμα, und zwar hier das göttliche selbst, Princip des Lebens ist; Gebrauch der eignen Freiheit ist dabei nicht ausgeschlossen, aber auch nicht im Ausdrucke enthalten. Daß die Entstehung desselben von der Grundbedeutung des Wortes, Wind, herzuleiten sey (Reiche), ist um so wahrscheinlicher als im A. T. der plötzlich über Menschen kommende Geist sie wirklich wie im Sturme fortreißt. οὗτοί εἰσιν υἱοὶ θεοῦ *). Daß auf οὗτοι ein gewisser, aus-

*) Die Stellung dieser Worte ist unsicher, denn Statt der recipirten findet sich υἱοὶ θ. εἰσίν in ACD. ein. Min. Vulg. ms. Clar. Germ. Or.

schließender Nachdruck liege, wird von Meyer richtig bemerkt, vgl. IX, 8. Gal. III, 7. υἱοὶ θεοῦ. Außer unserm Ap. brauchen auch Lukas (XX, 36.) und Matth. (V, 9.) diesen Ausdruck, während Johannes immer τέκνα setzt, das wir bei P. außer V. 16 f. noch IX, 8. Phil. II, 15. finden. Im Begriffe ist wohl kein Unterschied *), daß τέκνον zärtlicher sey als υἱός (Reiche, Meyer) kann zugegeben werden. Dieser Begriff aber wird sicher nicht erschöpft, wenn man nichts weiter darin findet als mit vielen neueren Ausll. das Merkmal der gegenseitigen Liebe zwischen Gott und Menschen, denn diese Liebe, so gewiß sie von der Sohnschaft untrennbar ist, so gewiß ist sie doch nur eine Frucht dieses Verhältnisses, und nicht das Verhältniß selbst. Es ist wahr, was Viele bemerkt haben, daß die Bezeichnung aus dem A. T. herüber gekommen ist, wo Gott sich den Vater Israels, und Israel seinen Sohn nennt, wiefern nehmlich er es zu seinem Volk gemacht und insofern erzeugt hat; es ist wahr ferner, daß der Begriff υἱός im N. T. sehr weit und viel umfassend ist, so daß die eigentliche Bedeutung oft ganz zu verschwinden scheint (s. Wahl und Bretschneider unter υἱός); aber fast immer läßt sich eine dem Sohnsverhältniß analoge Beziehung der Gegenstände oder Personen zu einander auffinden (s. m. christl. Philos. B. II. S. 252 f.), und auch bei unserm Ausdruck findet eine solche Statt. Bei Johannes tritt der Begriff ziemlich scharf hervor (christl. Phil. §. 325.), weniger bei Paulus, schon weil der Ausdruck seltener vorkommt (die Stellen des A. T., die er citirt, abgerechnet, von Menschen nur noch Gal. III, 26. IV, 6. 7.); doch lassen sich Theils aus dem Ganzen seiner Lehre Theils aus jenen Stellen selbst, folgende Bestimmungen desselben geben: 1) Das dadurch bezeichnete Verhältniß zu Gott ist kein ursprüngliches, wiefern es seit dem Falle der Menschheit nicht Statt gefunden hat, sondern ein ganz neues, in welches jedes Individuum erst eintreten muß; 2) es ist nicht des Menschen eigenes Werk, sondern Gottes Werk durch Christum **); 3) der Eintritt in dasselbe erfolgt durch

---

T. I. p. 685. R. Didym. Dam. Cassiod. Gaud.; υἱοὶ εἰσιν θεοῦ in BFG. Syr. Bern. Demidov. Or., T. I. 574. Did. Hilar. Aug. Ruf. Ambr., und so Lachm.

*) Olsh. findet diesen daß υἱός „bestimmter das entwickelte Bewußtseyn über die Sohnschaft ausspreche, während τέκν. nur den Ursprung selbst bezeichne." Ich zweifle ob dies erweislich sey.

**) Dies leugnet Reiche, als „dem Ganzen der Lehre P. nicht gemäß," mit Hinweisung auf X, 7. IX, 31. Eph. IV, 24. Was die beiden ersten Stellen sollen, kann ich nicht begreifen, und vermuthe Druckfehler, die letzte stellt allerdings eine Forderung an die Christen, aber doch nicht die, Gottes Söhne zu werden oder sich dazu zu machen, sondern — ein ganz an-

den Glauben an Christum (Gal. III, 26.), und ist abhängig vom Einwohnen und Wirken des göttlichen Geistes; 4) die Sohnschaft ist nichts physisches, sondern etwas moralisches, ein Anziehen Christi (Gal. III, 27.), gleichsam eine Ueberkleidung mit seinem heiligen Wesen, und obgleich der Begriff der neuen Zeugung nicht ausgeschlossen bleibt, vom Ap. selbst als Adoption (Vers 15.) gefaßt; 5) sie ist, nicht allein, aber doch in Folge ihres eigentlichen Wesens ein inniges, vertrautes Verhältniß zu Gott, die Quelle unserer höchsten Rechte bei Gott und seligsten Hoffnungen für die Zukunft (V. 15—17.).

V. 15. 16. dienen zur Erweisung des V. 14. ausgesprochenen Hauptsatzes. Ihr Sinn wird klarer, wenn wir den in griechischer Form und Kürze ausgesprochenen Gedanken des 15. Verses in unsere dem logischen Zwecke mehr entsprechende Form umkleiden, wobei er an Inhalt nichts verliert. Dann lautet er: Denn das πνεῦμα welches Ihr empfangen habt, ist nicht ein πν. δουλείας, sondern ein πν. υἱοθεσίας, woraus die Folgerung herfließt: Also müßt Ihr nun υἱοὶ seyn. Empfang und Besitz des πν. setzt er also, wie er auch nach dem Bisherigen thun kann, als gewiß voraus, nur von welcher Art dasselbe sey, will er ihnen für den Zweck seines Beweises noch bemerklich machen. Das πν. das sie empfangen haben, kann schon um dieses Verbi willen, und mehr noch wegen V. 9—11. 13. nur das göttliche πν. selbst seyn, weder eine Gemüthsstimmung schlechthin, wie in den zu Gal. VI, 1. angeführten Stellen (Heum., Koppe, A.), noch eine Gemüthsstimmung als Gottes Werk gedacht (Reiche). Es ist nicht πν. δουλείας d. h. nicht ein solches welches Knechtschaft wirke (der Genit. wie V. 2. τῆς ζωῆς); also auch die Empfänger nicht Knechte, nicht in einem solchen Verhältnisse zu Gott, daß sie ihn bloß als ihren Herrn und Gebieter ansehn, der ihnen befiehlt und droht, und vorkommenden Ungehorsam straft. In einem solchen Verhältniß hatten Alle ehedem gestanden, die Juden zu Jehova, die Heiden zu ihren Göttern, und wiefern sie eine Kenntniß oder Ahnung des wahren Gottes hatten, auch zu diesem, und daher war ihre Gemüthsstimmung in Bezug auf Gott nur die des Knechts gewesen gegen einen Herrn den er nicht liebt; Hauptzug in die-

---

deres Bild — den neuen Menschen anzuziehn. Leugnete ich daß P. sittliche Forderungen an die Christen stelle, das wäre bald widerlegt; aber daß der Mensch sich selbst zu Gottes Sohne mache, das widerspricht schon dem Begriffe eines Sohnes, nicht minder aber der beständigen Lehre des Ap., nach welcher Gott es durchgängig ist, der die Gläubigen in das Verhältniß eingeführt hat, in welchem sie nun stehn, es werde gefaßt unter welchem Bilde es wolle.

ser Stimmung ist die Furcht, daher auch P. sagt: πάλιν εἰς φόβον. Daß nehmlich πάλιν nicht zu ἐλάβετε gehören könne, weil von einem ehedem bereits empfangenen πν. gar nicht gesprochen werden kann, wird jetzt durchgängig anerkannt. Es gehört zu εἰς φόβον, und πάλιν εἰς φ. ist = εἰς τὸ πάλιν φοβεῖσθαι, so daß Ihr Euch wieder — wie bisher — fürchten müßtet. Nun aber zur Affirmative übergehend, sagt er, er ist πν. υἱοθεσίας, ein Geist, welcher υἱοθ. wirkt. υἱοθ. ist eigentlich der Akt der Adoption, dann auch der Zustand oder das Verhältniß dessen welcher adoptirt ist, wiefern er dieses ist. Paulus bedient sich des Worts als eines substantivischen Ausdrucks für die Sohnschaft welche wir durch Christum erlangen, zuerst wahrscheinlich nur darum, weil er kein anderes Abstraktum fand, dieselbe zu bezeichnen, doch mit um so größerm Rechte, als diese Söhne Gottes nicht geborene, sondern nur zur Sohnschaft angenommen sind (daher auch Syr. ganz richtig: ܪܘܚܐ ܕܣܝܡܘܬܐ ܒܢܝܐ), ohne daß er jedoch an diese Entstehung derselben immer denken müßte; vgl. IX, 4. Gal. IV, 5. Eph. I, 5. — Zur Erläuterung oder auch Erweisung, wie dieser Geist uns in der That zu Söhnen mache, ein πν. υἱοθ. sey, wird der Relativsatz hinzugesetzt ἐν ᾧ — πατήρ. ἐν ᾧ, durch dessen Antrieb. Was ein Mensch, z. B. ein Prophet, durch Antrieb des göttlichen Geistes spricht oder thut, das geschieht ἐν πνεύματι, die Christen aber als Solche sind sämmtlich ἐν πν., thun folglich auch alles was sie als Christen thun, ἐν πνεύματι. κράζειν, eig. schreien, hat im N. T. öfter die mildere Bedeutung des Rufens, z. B. Joh. I, 15. VII, 28. Gal. IV, 6. Das aramäische Ἀββᾶ wird durch ὁ πατήρ, Nom. mit Art. für Vok., wie im Class., vgl. Mark. V, 8. 41. IX, 25. Luk. XVIII, 11. 13., erklärt, und die mancherlei Versuche alter und neuer Ausleger, einen besondern Sinn hineinzulegen, haben keine innere Wahrscheinlichkeit. (Syr. ܐܒܐ ܐܒܘܢ) *). Dieselbe Erklärung s. Mark. XIV, 36. Gal. IV, 6. Der Sinn der Worte κράζομεν κ. τ. λ. ist ohne Zweifel dieser: Wenn wir zu Gott beten, reden wir ihn als Vater an, d. h. er erscheint unserm Gemüthe in dem freundlichen Bilde des Vaters, nicht

*) Meyer, dem eine „Dolmetschungsnotiz, noch dazu für ein Wort welches aus dem Munde Jesu her gewiß bekannt genug war" (doch nicht in Rom und Galatien?), „an so empfindungsvollen Stellen wie hier und Gal. IV, 6.", „sehr inconvenient erscheint", ist der Ansicht, das aus den jüdischen Gebetsformeln in die christlichen übergegangene Wort ἀββᾶ habe die Natur eines Nom. ppr. angenommen gehabt, sey von den griechisch betenden Christen als solches beibehalten, und daher Gott durch das Appell. ὁ πατήρ noch besonders als Vater bezeichnet worden.

(wie sonst) des Herrn und Gebieters. — V. 16. beruft sich der Ap. zur Versicherung des von der Sohnschaft Gesagten auf das Zeugniß des Geistes selbst, denn dies heißt αὐτὸ τὸ πν., nicht, wie Manche (neustens Reiche) wollen, derselbe Geist. τὸ πν. ἡμῶν ist unser Geist, die höhere oder höchste Natur in uns. συμμαρτυρεῖν ist auch hier wieder, und noch neuerlich von Tholuck, Olsh., Meyer, in der Bed. mitzeugen gefaßt, und daher zu bestimmen versucht worden, wie dies doppele Zeugniß unsers und des göttlichen Geistes zu nehmen sey. Daß es dies bedeuten könne, ist unleugbar, daß es nicht müsse, meine ich bei II, 15. erwiesen zu haben, was den Gebrauch im Allg. anlangt; es fragt sich also ob der Gedanke selbst dem Sinne: er zeugt mit unserm Geiste, günstiger sey als dem andern: er giebt unserm Geiste Zeugniß? Ich meine nicht. Denn wer soll gedacht werden als Empfänger des Zeugnisses des eignen Geistes und des göttlichen? Die σὰρξ doch sicher nicht, sondern entweder das πνεῦμα selbst oder das Ich überhaupt. Nun wenn das erste, wie ich denn allerdings wohl meine daß nur dieses ein Bewußtseyn haben könne vom Einwohnen des göttlichen, so ist's kein dopples Zeugniß mehr, sondern zum Bewußtseyn des eignen Geistes tritt das Zeugniß des göttlichen bestätigend hinzu, hier also ist nur die Erklärung möglich: der Geist giebt Zeugniß unserm Geiste. Soll aber das Ich es seyn, das gesondert vom Geiste des Menschen vorgestellt wird, so haben wir allerdings ein dopples Zeugniß; und wenn P. geschrieben hätte: συμμαρτυρεῖ ἡμῖν μετὰ τοῦ πν. ἡμῶν, so würde ich mich diesem seinen Gedanken nicht entgegen setzen, da eine solche Scheidung möglich ist und 1 Kor. II, 11. wirklich gemacht wird; aber da er so nicht geschrieben hat, und die Worte auch die andre Deutung zulassen, so sehe ich keine Nothwendigkeit mehr ihnen diejenige zu geben, bei welcher der Empfänger des Zeugnisses unausgesprochen bleibt. Ich übersetze also: er giebt unserm Geiste Zeugniß, und nehme an daß der Ap. irgend Etwas in seinem Innern, was ihm das lebendige Bewußtseyn der Kindschaft verlieh, als das Zeugniß anerkannt habe, welches der Geist Gottes seinem Geiste gebe von der Untrüglichkeit des Gefühls Gottes Kind zu seyn.

V. 17. Nachdem nun der Satz: alle wahre Christen sind Gottes Kinder, vollständig begründet ist, schreitet der Ap. von ihm zu dem neuen Satze vorwärts, welcher aus der Gewißheit der Kindschaft folgt. Kinder sind Erben, nach göttlichem und menschlichem Rechte Erben ihrer Väter, Miterben ihrer Brüder; sind also die Christen Gottes Kinder, so sind sie auch Gottes Erben, und Miterben Christi. Der Begriff des Erben hat allerdings die schwache Seite daß Erbschaft eigentlich den Tod des

Erblassers voraussetzt, der im Verhältniß der Menschen zu Gott undenkbar ist, muß aber dennoch als derjenige festgehalten werden, auf welchem gerade hier die ganze Hoffnung ruht, welche er in Aussicht stellt. Christus als φύσει υἱὸς ist der eigentliche Erbe, die Gläubigen als θεοῦ sind nur zur Theilnahme des Erbes aufgenommen, erben mit ihm als mit ihrem erstgebornen Bruder (V. 29.). Das Erbe sind die Güter des ewigen Lebens oder des messianischen Reiches, auch das συμβασιλεύειν (2 Tim. II, 12. vgl. Röm. V, 17.) gehört dazu. Unerwartet fügt nun P. noch eine Bedingung des Eintritts in das Erbe Gottes hinzu, nehmlich das συμπάσχειν, welches das συνδοξασθῆναι zur Folge haben soll. Ich nenne es Bedingung, weil ich quandoquidem mit Böhme, Glöckler darin zu finden nicht vermag, auch nicht mit Flatt, Benecke nur den Gedanken, daß das Erlangen des Heils durch das συμπάσχειν nicht gehindert werde (also εἴπερ concessiv). συμπάσχειν, nehmlich τῷ χριστῷ, heißt nicht: mit gleicher Geduld oder überhaupt Gesinnung, sondern nur zugleich, in Gemeinschaft mit ihm leiden. Jene Erklärung war zwar sonst nicht selten, hat aber ihren Grund wohl nur in dem Anstoße gehabt, welchen man an der Aufstellung der Leiden als Bedingung künftiger Seligkeit (συνδοξασθῆναι, eben sowohl wie Er mit δόξα bekleidet, d. h. in einen Zustand der Herrlichkeit und Seligkeit versetzt werden) genommen hat. Allerdings liegt hierin, von unserm Standpunkte aus, etwas unrichtiges; aber P. sagt es doch, und mir scheint daß diese Ansicht bei ihm vornehmlich aus folgenden Quellen floß: erstlich aus den Zeitumständen, welche Leiden und Trübsal zur fast unvermeidlichen Begleiterin des Christenthums machten, so daß es leicht scheinen konnte, als ob es Bedingung der Theilnahme an Christo wäre; zweitens aus seiner Bereitwilligkeit Alles, auch das größte Ungemach, um Christi willen zu erdulden; und drittens aus seinem brünstigen Verlangen, seinem Herrn in allen Dingen, so viel nur möglich, gleich zu werden, was ihm unmöglich scheinen mochte, wenn er nicht auch litte was Er gelitten hatte. Vgl. zu 2 Kor. I, 5.

An diesen letzten Satz nun schließt sich eine neue bis zum Ende des Kapitels fortlaufende Gedankenreihe an, einer der herrlichsten Abschnitte des Briefes, da er uns den Menschen, den Kap. VII. uns vor der Erlösung in tiefster Erniedrigung dargestellt, durch dieselbe in seiner höchsten Erhebung, triumphirend über Leiden und Tod, erblicken läßt. Durch die Partikel γάρ knüpft sich die Rede an die letzten Worte, und zwar speciell an das συνδοξασθῶμεν Vers 17. an, und es mag wohl das Ansehn gewinnen, als seyen diese absichtlich angefügt, um einen Uebergang zu dem zu finden, was noch zu sagen war. Der

Zweck des Ap. nehmlich, der mit Bewußtseyn jetzt dem Schlusse des ersten Haupttheils entgegen geht, ist wohl kein anderer als die wahre Stellung des Christen, welcher durch den Glauben die δικαιοσύνην gewonnen hat, mit Christo der Sünde gestorben ist, und unter der Leitung des Geistes Gottes ein heiliges Leben führt, in ihrer ganzen Herrlichkeit den Blicken seiner Leser vorzuführen, ihnen zu zeigen wie Trotz den Unvollkommenheiten und Bedrängnissen des Augenblicks doch eine große Hoffnung für den Christen da sey, wie der heilige Geist selbst ihn in seinem Harren unterstütze, und wie er als Gottes Erkorner und von Gott Erlöster in den schon empfangenen Wohlthaten eine untrügliche Bürgschaft künftigen noch größern Heils habe. Den gemüthvollen, poetischen, ja begeisterten Ton, welcher in diesem Abschnitte waltet, und von Schritt zu Schritt, je heller die Aussicht wird, desto mehr sich erhebt, bis er zuletzt in einem wahrhaft prächtigen Erguss endet, kann man freilich nur empfinden, nicht dem Leser demonstriren. λογίζομαι, ich denke, erachte; eine Art μείωσις, da er ohne Zweifel davon fest überzeugt ist; aber das Verbum selbst bedeutet weder: ich schließe, noch: ich weiß gewiß, obwohl beides sich in ältern und neuern Commentaren findet. S. zu III, 28. τὰ παθήματα τ. νῦν καιροῦ, die Leiden der gegenwärtigen Periode. παθήματα in der Bed. Leiden s. 2 Kor. I, 6. 7. Phil. III, 10. Kol. I, 24. Unter dem νῦν καιρὸς verstehe ich mit den Neusten (ausg. Reiche) die noch übrige Zeit bis zur bekanntlich nahe geglaubten Wiederkunft Christi und der damit verbundenen Umschaffung der Welt. Daß diese Zeit sehr reich an Leiden und Trübsal seyn würde, war eine aus dem Judenthum mit herüber gebrachte Vorstellung, welche nur die Modifikation erhalten hatte, daß nachdem man angefangen eine zweite Erscheinung des Messias zu erwarten, man dieser die Noth und Zeichen vorangehend dachte, welche die jüdische Vorstellung vor seiner Ankunft überhaupt besorgen ließ. Die Stellung der Worte τὴν μέλλουσαν — ἡμᾶς ist zwar nicht die eigentlich legitime, denn diese wäre τὴν δόξαν τὴν μέλλουσαν ἀποκ. εἰς ἡμ., aber nicht nur im N. T. findet sie sich mehrmals wieder (schon V. 11. war etwas ähnliches: τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πν. ἐν ὑμῖν für τὸ πν. αὐτοῦ τὸ ἐνοικ. ἐ. ὑ., oder τὸ ἐν. ἐ. ὑ. πν. αὐτοῦ, noch genauer entspricht Gal. III, 28., vgl. 1 Kor. XII, 22. Apg. XIII, 32.), sondern auch in der klass. Sprache, vgl. Xen. Hell. IV, 3. 15. οἱ ἐκ Λακεδαίμονος νεοδαμώδεις συστρατευσάμενοι αὐτῷ. Philo de opif. S. 4. Mang. τὰ τῆς μελλούσης πόλεως ἀποτελεῖσθαι μέρη [nach dem Texte der Frankf. Ausgabe, denn in der Mang. — nach Richters Abdruck — ist πόλεως anders gestellt, aber ohne Noth]. δόξα ist hier wie gewöhnlich Herr-

lichkeit, Majestät und Seligkeit, obwohl der Begriff der letztern nur per consequens hinzutritt, im Worte selbst liegt er nicht. Wenn er von dieser δ. sagt: μέλλει ἀποκαλυφθῆναι, so ist zu bemerken, daß eben dies Verbum von mehrern Dingen gebraucht wird, deren Eintreten mit der erwarteten Erscheinung Christi in Verbindung stehn soll; vom Heile der Gläubigen wie hier, 1 Petr. I, 5. mit ausdrücklichem Beisatz ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ; vom Antichristen 2 Thess. II, 3. 6. 8.; von der Erscheinung des Messias selbst aber Luk. XVII, 30., die auch 1 Kor. I, 7. 2 Thess. I, 7. seine ἀποκάλυψις genannt wird. Es ist sonach stehender Ausdruck für Alles was jener Zeit angehört. Die Entstehung des Gebrauchs liegt entweder darin daß ursprünglich nicht sowohl von Ereignissen die Rede war als von Personen, die als schon seyend, aber noch nicht erschienen, also verborgen gedacht wurden, oder auch darin daß Alles was hierher gehörte, als im göttlichen Rath schon bestehend, und nur noch nicht ins Gebiet der Erscheinungen eingetreten, und insofern als verborgen, und der Offenbarung bedürftig betrachtet wurde. εἰς ἡμᾶς, in Bezug auf uns, an uns; ἡμῖν würde nur eine Offenbarung angedeutet haben, bei welcher wir zum Schauen kämen, nicht zum Genuß. Nun sagt er von den Leiden ὅτι οὐκ ἄξια πρὸς τ. δόξαν. Daß eine Vergleichung Statt finde, lehrt der Zusammenhang und die Präposition. Es ist aber ἄξιον ursprünglich auf der Wage das was zu ziehn im Stande ist, also das Gleichwiegende. οὐκ ἄξια τῆς δ. würde heißen: sie kommen ihr nicht gleich, sind also geringer. Dieser Gedanke aber wäre ziemlich matt, und daher die allgemeine Erklärung: sie lassen gar keinen Vergleich zu, so unbedeutend sind sie; aber obwohl sie sehr passend ist, auch ἄξιός τινος und ἄξιος πρός τι Verschiedenes bedeuten können, so fehlt mir doch ein gutes Beispiel von πρὸς bei ἄξιος *).

V. 19. Der Satz daß die Leiden der Zeit gegen die zu erwartende Herrlichkeit gar nicht in Betracht kommen können, wird im Folg. nicht bewiesen, wie denn auch ein Beweis desselben wohl schwer werden möchte; auch steht was zunächst folgt, in keinem unmittelbaren Zusammenhange weder mit den Leiden der Christen noch mit ihrer Herrlichkeit; ich glaube daher daß wir des richtigen Weges fehlen, wenn wir einen solchen suchen und heraus zu bringen streben. Vielmehr scheint V. 18. als das Thema angesehn werden zu müssen, welches im ganzen folg. Abschnitte ausgeführt werde. So wenig wir nun fordern daß I, 18. mit V. 17. in unmittelbarem Zusammenhang als

*) Reiche giebt eins aus Plat. Prot., aber ohne genaue Angabe der Stelle, so daß ich es nicht habe vergleichen können.

dessen Begründung stehe, da es nur der erste Satz einer langen Entwickelung ist, so wenig dürfen wir es hier. Hauptbegriff nun in diesem und den nächsten VV. ist der der κτίσις, und obwohl in Bezug auf denselben sich die Erklärung in der neusten Zeit der Uebereinstimmung sehr angenähert hat, so daß sich hoffen läßt es werde in Kurzem nur noch eine als die richtige im Gange bleiben, so darf doch die Untersuchung über seinen wahren Inhalt noch nicht aufgegeben, die Anführung und theilweise Prüfung der mancherlei aufgestellten Meinungen nicht völlig unterlassen werden *). Nun bedeutet κτίσις eigentlich die Gründung, z. B. einer Stadt oder Kolonie; daher den Akt oder die Begebenheit der Weltgründung oder Schöpfung; völlig klar ist dies im N. T. nur oben I, 20.; in der Formel ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως Mark. X, 6. XIII, 19. 2 Petr. III, 4. wollen Reiche und Meyer diese Bed. schlechterdings nicht anerkennen, Ersterer weil der Akt des Schaffens keine Succession habe. Es kommt hier wenig darauf an, doch glaube ich immer noch daß es möglich sey sie festzuhalten. Häufiger bezeichnet es den Begriff des geschaffenen Wesens oder Geschöpfs; so unten Vers 39. 2 Kor. V, 17. Gal. VI, 15. Kol. I, 15. Hebr. IV, 13. Off. III, 14. Das Ganze der materialen Welt oder der Natur heißt unwidersprechlich ἡ κτίσις Weish. XVI, 24. (minder klar V, 18. welche St. Flatt anführt), und ὅλη ἡ κτ. ebd. XIX, 6.; abusive die Menschheit, wie unser: die ganze Welt, und sonst κόσμος, bezeichnet πᾶσα ἡ κτ. Kol. I, 23. Mark. XVI, 15.; alles Lebendige Judith XVI, 14. Betrachten wir nun unsere Stelle, so führen die Prädikate ἀπεκδέχεται, ἐκοῦσα, συστενάζει καὶ συνωδίνει, uns zunächst auf lebende, und zwar verständige Geschöpfe; die V. 20 ff. gegebene Beschreibung aber läßt uns dieselben als beschränkt auffassen, woraus folgen würde daß sowohl selige Geister (Engel, an welche Clem. Al. qu. div. salv. 29. Orig. — nicht sie allein sondern überhaupt die creatura rationabilis —, Theod. zu V. 19. — in Verbindung mit allem Geschaffenen —, Triller, gedacht), als vernunftlose Wesen oder Thiere auszuschließen, und folglich Menschen unter der κτ. zu verstehn wären. Angenommen nun, daß dies sey, so müssen diese entweder Christen seyn, oder nicht. Daß es Christen seyen, ist von Vielen angenommen worden, und zwar entweder ohne weitere Bestimmung, wie denn allerdings für P. in dem Augen-

*) Wenn ich auf das Schriftchen: die evangelische Belehrung über die Erneuerung der Natur u. s. w. Von Joh. Schultheß. Zürich 1833. keine specielle Rücksicht nehme, so wird mir wohl Jeder Verzeihung deßhalb angedeihen lassen, der dasselbe kennt, und den Ton gewürdigt hat, in welchem sein Verfasser sich vernehmen läßt.

blicke da ein Mensch sich zu Christo wandte, alle frühern nationalen oder sonstigen Merkmale verschwanden (X, 12. Gal. III, 28. VI, 15.), von Ittig, Deyling, A., oder als Judenchristen von Gockel in Augusti's Monatsschr. 1801, 1., oder als Heidenchristen von Hammond, Clericus, Nösselt. Der Annahme von Christen überhaupt steht entgegen 1) die große Unwahrscheinlichkeit, ja Unmöglichkeit, daß κτίσις so allein gesetzt dies bedeuten könne; denn daß P. an zwei Stellen 2 Kor. V, 17, Gal. VI, 15. den Christen das Prädikat καινὴ κτ. beilegt, daraus folgt gar nicht daß er sie auch schlechthin und im Subjekt τὴν κτίσιν nennen könne; 2) der Zusammenhang, da ja die κτίσις wiederholt den Christen entgegengesetzt wird, wenn man nicht V. 23. die ἔχοντας τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος in sehr beschränkter Bedeutung nehmen will. Können es aber überhaupt nicht Christen seyn, so können es auch weder Juden- noch Heidenchristen seyn, und es bedarf hierüber der Beweise nicht mehr, die bei Flatt, Tholuck, Reiche, A. dagegen aufgestellt sind, so gern ich deren Richtigkeit anerkenne. Bezeichnet also die κτίσις dennoch Menschen, so müssen dieselben entweder Heiden oder Juden seyn, oder auf ihre Abstammung gar keine Rücksicht Statt finden. Von Heiden haben es, vornehmlich gestützt auf das hebr. בְּרִיָּה, Locke, Lightfoot, Semler, Nachtigall, A. verstanden, aber die Unhaltbarkeit dieses Grundes, da nicht einmal erwiesen werden könne, daß die Heiden irgendwo schlechthin so genannt werden, haben Flatt, Tholuck, u. A. genügend erwiesen, und andere von Bedeutung sind nicht da. Von Juden Cramer und Böhme; ebenfalls völlig unbeweisbar. Von der nicht christlichen Menschheit als solcher Grimm, Lang (s. bei Flatt, der diese Meinung ausführlich widerlegt), von der gesammten Menschheit überhaupt Turretin, Döderlein, Ammon, Keil, Geißl., Schrad., Schulth., und von den Alten Augustin. Aber der Annahme überhaupt, daß Menschen gemeint seyen, so sehr sie sich beim ersten Anblick zu empfehlen schien, steht entgegen: 1) in den Worten, daß ἡ κτίσις ohne irgend ein Beiwort gesetzt V. 19., wo es zum ersten Male steht, wenigstens in keinem Leser die Vorstellung wecken könne, daß P. von Menschen reden wolle; man würde doch wenigstens ἡ ἄλλη κτίσις fordern müssen, und sich auch dann noch fragen, was ihn wohl bewogen haben könne in einer Belehrung wie die hier gegebene, nicht ein Mal sondern zu wiederholten Malen ein Wort zu gebrauchen, welches das was bezeichnet werden solle, an sich selbst gar nicht, sondern nur in einem hyperbolischen Tropus bezeichnet. Zwar ist auch ὁ κόσμος, von der Menschheit gebraucht, ein solcher, aber ein gangbarer, allgemein verständlicher. 2) In den Gedan-

ken unserer Stelle selbst, daß wenn auch V. 19. vielleicht von der Menschheit gesagt werden möge, wiefern sich wenigstens nicht aus bestimmten Aussprüchen erweisen lasse, daß P. die alsdann hier ausgesprochene Ansicht, deren Richtigkeit oder Unrichtigkeit uns hier nichts angeht, nicht gehabt habe, doch V. 20. von der Menschheit im Gegensatze gegen die Gläubigen, der doch offenbar Statt findet, keineswegs gesagt werden könne. Denn meinte er die Sterblichkeit, so ist dieselbe Allen gemein, meinte er etwas anderes, etwa die Hingegebenheit an den absoluten Tod, so würde er nicht sagen können: οὐχ ἑκοῦσα ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, denn diesen hat sie ja verschuldet, während diese Worte sie in absoluter Passivität darstellen, willenlos hingegeben einer höhern Gewalt. 3) In der übrigen Lehre des Apostels, daß erstlich ein solcher Gegensatz, wie er hier zwischen der Menschheit überhaupt und den Gläubigen gemacht wäre, nicht gut möglich ist, indem P. keineswegs der Meinung ist, daß das Verhältniß zwischen den Christen und der übrigen Menschheit immer so ungleich bleiben solle, wie er es freilich fand, sondern vielmehr, daß die gesammte Heiden- und endlich auch Judenwelt zum Glauben und zum Heil gelangen (XI, 25 f.), also auch jeder Gegensatz ganz aufhören solle; sodann aber, daß bei Annahme dieses Gegensatzes P. die übrige Menschheit hier nicht anders denken kann, als er sie sonst zu denken pflegt, nehmlich als unterworfen dem göttlichen Zorne, und heimgefallen durch die Sünde dem was er den Tod nennt, also keineswegs annehmen daß ihr ein besseres Loos bevorstehe, wenn der Messias komme, nach seiner eigenen Lehre der Richter über Lebendige und Todte. Schon aus diesen Gründen die bei Erörterung des Einzelen noch deutlicher hervortreten werden, werden wir uns nicht entschließen können, die κτίσις als die Menschheit zu betrachten, und da nun die höhern Geister ohne Weiteres auszuschließen sind, so bleibt nichts übrig als die Annahme von der die Christen im jetzigen Leben umgebenden Natur. Zu einer Beschränkung derselben auf die Thierwelt, die von Einigen (s. b. Reiche S. 215.) unternommen worden ist, fehlt eben so sehr ein ausreichender Grund, als wenn Andere (Calv., Hunn., Scholz, Paulus, Benecke, A.) nur die leblose Schöpfung darunter begreifen wollten; vielmehr, sobald einmal von der Geister- und Menschen-Welt, von welcher das Gesagte in eigentlichem Sinne gelten könnte, abgesehn werden muß, werden wir die gesammte übrige Schöpfung, alles was von sichtbaren und vernunftlosen, sowohl lebenden als leblosen Geschöpfen existirt, als die κτίσις anzunehmen haben, von der hier P. spreche. Die Personification dieser Schöpfung oder Natur, deren Härte den Gegnern dieser Deutung als Waffe dient, darf uns in ei-

nem Abschnitte wie der vorliegende, der so ganz in höherem Stile, hie und da hochpoetisch gehalten ist, um so weniger irre machen, als nicht nur P. ein Freund von Personificationen ist, wie die der Sünde, des Gesetzes, des Todes u. a. zeigen, sondern der Orient überhaupt dieselben liebt, und das A.-T. ihrer eine Menge darbietet, welche von der hier Statt findenden an Kühnheit keinesweges übertroffen werden. Was den paulinischen oder unpaulinischen Charakter der aus dieser Deutung hervorgehenden Sätze anlangt, so kann derselbe erst da untersucht werden, wo diese Sätze selbst für uns ins klare Bewußtseyn getreten seyn werden, wie denn überhaupt von nun an alles unser Denken darauf gerichtet bleiben muß, zu erforschen, ob der von uns angenommenen Erklärung im Einzelen oder Ganzen Etwas entgegenstehe. Hier ist nur noch zu bemerken, daß dies die Erklärung der meisten Ausleger ist, sie findet sich, hier und da etwas modificirt, bei Chrysost., Theod. (zu V. 20.), Theoph., Oekum., Ambr., Erasm., Melanchth., Beza, Pisc., Par., Corn. a Lap., Balduin, Grot., Calov, S. Schmidt, Wolf (der viele andere kennen lehrt), Carpz., Ch. Schmidt, Mosheim, Morus, Bolten, Koppe, Flatt (hier sehr ausführlich S. 241—54.), Tholuck, Klee, Usteri (Lehrbegr. 4. Aufl. S. 399 ff.), Neander (Pflanz. S. 445.), Dähne (Lehrb. S. 184.), Schneckenburger (Beitr. z. Einl. ins N. T. S. 118 ff.), Glöckler, Reiche, de Wette, Stengel, Meyer u. v. A. Jetzt aber zur vorsichtig prüfenden Betrachtung der ganzen Stelle. ἀποκαραδοκία *). Chrys. ἡ σφόδρα προσδοκία, sehnliches Erwarten; ihm folgen viele Ausll., neuestens Köllner, Stengel, Olsh., Meyer; doch erkennen andere, z. B. Koppe, Rosenmüller, Ernesti, Reiche, de Wette das Abwesen einer solchen Emphase an, von der auch Hesych. und Suidas nichts wissen. Auch Phil. I, 20. ist es nur Erwartung. Daß dies Erwarten hier ein sehnendes und harrendes sey, liegt nicht im Worte, sondern in der Natur der Sache. Auch ἀπεκδέχεσθαι ist nur erwarten, wie 1 Kor. I, 7. Gal. V, 5. Phil. III, 20. — Die ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ, die Begebenheit, in deren Verfolg die υἱοὶ τ. θ. offenbart werden, oder der Zeitpunkt, wo dies erfolgt. Nach des Ap. eigenem Ausdruck ist jetzt ihr Leben mit Christus in Gott verborgen (Kol. III, 3.), was nur diesen Sinn haben kann: eben so wie Christi Herrlichkeit und Majestät noch nicht offenbart, sondern in Dunkel verborgen sey, so sey auch die Herrlichkeit der Kinder Gottes

*) Das Etymologische des Verbi καραδοκεῖν, das auf die Erklärung ohne allen Einfluß ist, findet der Leser in jedem guten Lexicon.

ihnen zwar von Gott und bei Gott bestimmt und bereitet, aber noch nicht in die Erscheinung und Wirklichkeit eingetreten; wenn aber Christus in seiner ganzen Herrlichkeit der Welt erscheinen werde, dann werde auch ihre neue Herrlichkeit offenbar werden, daß alle Welt werde schauen können, wie herrliche Dinge Gott denen bereitet hat, die ihn lieben und seine Kinder sind. (Kol. III, 4. 1 Kor. II, 9.). So wie nun jenes eine ἀποκάλυψις χριστοῦ ist (s. V. 18.), so dieses eine ἀποκ. τ. υἱῶν τ. θεοῦ. Daß sich nun die sichtbare Welt nach derselben sehne, kann P. nur unter der Voraussetzung sagen, daß sie auch für diese mit einer erfreulichen Veränderung verbunden seyn werde; aber warum er dies nicht denken solle, ist nicht abzusehn, da doch gewiß auch er einen neuen Himmel und eine neue Erde (2 Petr. III, 13. Jes. LXV, 17.) erwartete, d. h. eine schönere und bessere Beschaffenheit der materialen Welt als Folge der Wiederbringung aller Dinge. Ja daß er wirklich so gedacht, gewinnt eine große Wahrscheinlichkeit, wenn man beachtet daß nach den von Schöttgen, Eisenmenger, Bertholdt (Christol. Jud. p. 214 ff.) u. A. beigebrachten Zeugnissen die spätere jüdische Theologie eine vollständige Wiederherstellung der Natur in den herrlichen Zustand erwartete, in welchem sie vor Adams Falle gewesen sey. Theilt auch P. die abenteuerlichen Vorstellungen nicht, welche dort zu lesen sind, so konnten doch diese sich nicht bilden, wenn nicht schon früher in allgemeineren Umrissen — wie wir hier sie finden — die Erwartung einer Verschönerung der Natur zur Zeit des Messias dagewesen war. So findet sich wenigstens V. 19. nichts, was unserer Erklärung entgegenstände.

V. 20. Der Grund warum die κτίσις harrt, nehmlich die Unterworfenheit unter die ματαιότης. Unter dieser verstehn Chrys. (φθαρτὴ γέγονε), Theod., Theoph., Dek., Grot. und die meisten Ausleger Hinfälligkeit und Vergänglichkeit, wie auch V. 21. bestätigt; Erasmus: frustratio, das fruchtlose Streben sich eine Art von Unsterblichkeit zu verschaffen; Andere, Anhänger von verschiedenen Deutungen der κτίσις, finden den Begriff des Elendes darin, z. B. Ch. Schmidt, Koppe, Cramer. Bei andern fangen die sonderbaren Auffassungen jener ihre Frucht zu tragen an; so wollten Venema, Bengel, Baumg., Carpzov, A. es sollte abusus seyn, und zwar vornehmlich zum Götzendienst, Semler findet den Götzendienst selbst, und Böhme den vergeblichen Cultus der Juden, der zur δικαιοσύνη nicht führen kann, Paulus das Böse und seine Folgen, dem die Natur wider eignen Willen dienstbar seyn muß, darin. Schon diese Erklärungen allein können die gewöhnliche Auslegung, die zu keiner solchen nöthigt, empfehlen. Ὑπετάγη. Vielleicht erwartete hier Jemand eher ὑποτέταχται, wodurch der

Zustand der Unterworfenheit ausgedrückt werden würde, während der Aorist ihr Eintreten andeutet. Es möchte auch möglich seyn, dies als Tempus-Verwechselung zu entschuldigen; aber — kann er nicht mit Absicht den Aorist gebraucht haben, um darauf hinzudeuten, daß die Unterwerfung nicht bloßer Zustand, sondern einmal geschehn sey? Mußte nicht fast P. die Ansicht haben, die Welt sey ursprünglich der Vergänglichkeit nicht so unterworfen gewesen, sondern erst mit dem Eintritte der Sünde und des Todes in die Menschheit habe Gott die Hinfälligkeit über sie verhängt, zur Strafe für die Menschen *)? Wenigstens mit dem was sonst im Alterthum über den ersten herrlichen Zustand der Welt und Menschheit geglaubt wurde, namentlich mit der mosaischen Erzählung von Verfluchung der Erde nach dem Fall der ersten Menschen, stimmte dies wohl überein, die schon oben erwähnten Erscheinungen der jüd. Theologie aber machen die Sache so gut als gewiß. Auch in dem Beisatze οὐχ ἑκοῦσα κ. τ. λ. scheint eine Hindeutung darauf zu liegen. Eben so haben Chrysost., Aug., mehrere ältere Theologen die Sache aufgefaßt. Die Worte οὐχ ἑκοῦσα — ὑποτάξαντα werden in den Ausgaben (ausg. Lachm.) als Parenthese bezeichnet; da aber weder Construktion noch Gedankenreihe dadurch unterbrochen wird, ist diese Bezeichnung für unrichtig zu halten. ὁ ὑποτάξας ist Gott, und διὰ τ. ὑπ. hat den Sinn: darum weil Gott sie der ματαιότ. unterworfen hat, vermöge seines Willens und seiner Macht. Nach Capellus dagegen ist es Adam, nach Schneckenburger der Mensch überhaupt, durch dessen Schuld die ματαιότ. von Gott über die Natur verhängt ist, nach Hammond, Locke der Teufel, und nach Semler Kaiser Nero! Meist Früchte der falschen Deutung von κτίσις.

V. 21. Die Worte ἐπ' ἐλπίδι, auf Hoffnung (s. zu IV, 18.), werden von Manchen (Calv., Pisc., Ben., Ch. Schmidt, Glöckl., Olsh.) mit dem Particip, von den Meisten aber mit dem Hauptsatze verbunden. Beides giebt einen guten Sinn, aber die erstere Verbindung ist nicht nur die näher liegende, sondern hat auch den Vorzug, daß der Akt Gottes, des Unterwerfenden, als ein nicht absoluter, sondern mit der Bestimmung und Beschränkung Statt findender erscheint, daß der κτίσις noch eine Hoffnung bleiben sollte. Ich glaube daher daß wir sie vorziehn dürfen. Der Satz ὅτι καὶ αὐτὴ κ. τ. λ. drückt immer den Inhalt dieser Hoffnung aus, nur darüber

*) Nicht aus dem Aor., wie de Wette — übrigens gleicher Ansicht — zu meinen scheint, habe ich dies, sondern aus ihm nur das geschichtliche Eintreten geschlossen, das ich dann auf diese Art zu deuten suchte.

kann die Frage seyn, ob er als Objektssatz unmittelbar an ἐπ' ἐλπ. angeschlossen, und folglich orat. obl. angenommen, oder als or. recta für einen Erklärungssatz — nicht Caussalsatz, auch wenn ὅτι durch nam übersetzt wird — gehalten werden soll. Auch hier ist der Unterschied nicht wesentlich, daher auch die Ausll. bei einerlei Deutung im Uebrigen hierüber getrennter Meinung sind. Für die letztere Auffassungsart bringt Schneckenb. die Gründe bei, weil sonst αὐτὴ ἡ κτίσις nicht wiederholt seyn könnte, und weil es zweckmäßiger sey den Hauptsatz direkt auszusprechen als bloß indirekt. Der erste hat insofern wohl einiges Gewicht, als wenigstens ἡ κτίσις dann überflüssig ist, denn freilich καὶ αὐτή, auch sie, würde nicht fehlen können; und auch den zweiten finde ich nicht ungültig; ja ich gestehe daß es mir besser scheint, wenn P. zuerst ganz unbestimmt sage, Gott habe die Menschheit der Hinfälligkeit hingegeben, doch auf Hoffnung, hierauf aber in eigener Person den Inhalt dieser Hoffnung erläutere, als wenn er diesen nur in abhängigem Satze vortrage. Demnach, ob ich gleich diese Meinung nicht für die einzig mögliche ansehn kann, bin ich doch geneigt, so zu erklären: die Natur ist der Vergänglichkeit unterworfen worden, nicht freiwillig sondern um Gottes Willen, der sie ihr unterworfen hat, doch so daß er ihr eine Hoffnung ließ. Es wird nehmlich auch die Natur selbst u. s. w. καὶ αὐτὴ — φθορᾶς. Auch die κτ. selbst (auch sogar die κτ.) wird frei werden von der δ. τ. φθ. φθορά, Vernichtung (Gal. VI, 8. Kol. II, 22.), Vergänglichkeit (1 Kor. XV, 42. 50.); δουλεία τῆς φθ. erklärt Köllner als „verderbliches elende Knechtschaft", was doch durchaus nicht in den Worten liegt; aber auch weßhalb de Wette und Meyer den Genit. als Appositt. verstehn, und erklären: die Knechtschaft welche in der φθ. besteht, ist mir nicht deutlich, da die Sache sehr einfach ist. Die κτ. ist nach V. 20. der ματαιότης = φθορά unterworfen, also läßt sich, wie vom Tode (V, 14. 17.), so auch von ihr sagen ὅτι βασιλεύει ἐπὶ τὴν κτίσιν, die κτ. also δουλεύει τῇ φθορᾷ, folglich ist der Genit. Bezeichnung dessen auf den sich die Knechtschaft bezieht, δουλ. τ. φθ. ist Unterworfenheit unter die Vernichtung oder Vergänglichkeit. Um nun keinen Punkt ungeprüft zu lassen, fragen wir hier nochmals ob κτίσις Menschen bedeuten könne? Christen, ist die Antwort, auf keinen Fall, denn diese werden ja als υἱοὶ τ. θ. ihr entgegen gestellt. Aber Nichtchristen? Auch nicht; denn auch hier gilt wieder wie oben, daß nur Eins von Zweien möglich sey, entweder sie bleiben getrennt von Christo, dann haben sie nur den θάνατος, und diesen in seinem vollsten Umfange, haben bei Christi Wiederkunft nur das Gericht und die Verdammniß zu erwarten, denn für die Menschheit ist kein Heil ohne ihn; wo aber

θάνατος, da ist auch φθορά; für die unbekehrte Menschheit also kann die δουλ. τ. φθ. kein Ende nehmen; oder sie werden zu ihm bekehrt, dann findet kein Gegensatz mehr Statt, sie werden selbst υἱοὶ τ. θ.; und doch wird gerade hier der Gegensatz am stärksten hervorgehoben durch καὶ αὐτή. In keinem Falle also haben wirs auch hier mit Menschen zu thun. Für die Thierwelt allein ist nichts entscheidendes vorhanden. So bleibt auch hier nur die sichtbare Schöpfung überhaupt übrig, und von dieser mußte P. fast sagen was er hier sagt. Kaum denkbar ist daß er angenommen habe, die Außendinge mit denen seine Auferstandenen und Verherrlichten doch nothwendig in beständiger Berührung bleiben müssen, werden nach der Erneuerung noch eben so hinfällig und unaufhörlich veränderlich, eben so durchwühlt von widerstreitenden und zerstörenden Gewalten seyn, wie jetzt; im Gegentheil auch den künftigen Aufenthalt und die Umgebungen der Unsterblichen mußte er möglichst schön denken, möglichst angemessen ihrem eigenen Zustande, denn nur dadurch wurde ein Bild vollkommener Seligkeit erzielt. Wir dürfen daher behaupten, P. lehre ein Aufhören der Vergänglichkeit und Eintreten eines dauerhaften, unvergänglichen Zustandes auch für die uns umringende Außenwelt. — Doch nicht nur von der negativen, sondern auch von der affirmativen Seite stellt er die Befreiung dar in dem Beisatz εἰς τὴν ἐλευθ. — θεοῦ. Hier ist die natürlichste und gewöhnlichste Ansicht, daß der Zustand bezeichnet werde, in welchen die κτίσις aus der δουλ. τ. φθ. übergehn soll; sie findet sich bei verschiedenen Auffassungen der κτίσις. Weil aber Manchen im Gedanken eine Unrichtigkeit, ja Unmöglichkeit zu liegen geschienen hat, so sind außer andern Versuchen, auch verschiedene Deutungen der Präpos. unternommen worden; sie soll für ἐν stehn, und bloße Andeutung der Zeit enthalten: zu der Zeit wo die ἐλ. τ. δόξ. Statt finden wird. So Grotius, Heumann, Carpzov, Ernesti, Rosenmüller, angemessener der Bedeutung der Präp. Paulus: auf die Zeit hin des Freiwerdens u. s. w. Aber, um die Untersuchung über εἰς für ἐν ganz bei Seite zu setzen, diese Erklärung ist Theils in den Worten nicht begründet, da ἐλευθερία nicht ἐλευθέρωσις ist, Theils von Seiten des Gedankens wenig empfehlenswerth, da den folg. Genitiven nur mit vielem Zwang ein erträglicher Sinn gegeben werden könnte, und kann daher unsre Beistimmung nicht erhalten. Flatt, durch die bisher angeführten Erklärungen wie es scheint nicht befriedigt, bringt eine dritte bei, wornach εἰς final, und der Sinn dieser seyn soll: damit die ἐλ. τ. δόξης für die Kinder Gottes eintrete *). Doch

*) Die Veranlassung liegt vielleicht in der Glosse bei Bengel: ut li-

ist auch diese zu gezwungen, um den Vorzug eher zu verdienen, als die erste verworfen werden muß. — Nun wird ferner von Mehrern ἐλευθερία τῆς δόξης in Eins verbunden, wodurch der Genitiv adjektivisch wird, und wir den Begriff einer herrlichen Freiheit erhalten, wie's Luther übersetzt; mit ihm Morus, Böhme, Rosenm., Tholuck, Köllner. Zeigt dann der Genit. den Besitzer an, so sey diese Freiheit was sie wolle, immer wird man zugestehn müssen, zu derselben wie die Kinder Gottes könne die Außenwelt nicht gelangen. Dies ist nur Wesen von gleicher Art und Würde möglich, weder leblosen noch vernunftlosen *). Soll also vielleicht κτίσις doch eine Bezeichnung von Menschen (denn höhere Wesen haben die ἐλευθερία schon) enthalten? Ich glaube dennoch nicht. Fragen wir in was wir denn die herrliche Freiheit suchen sollen? so ist vor allem klar, die Freiheit welche P. sonst den Christen, also den Kindern Gottes beilegt, nehmlich die sittliche von Allem was eigene Lust oder fremde Satzung als Gesetz auflegen mag (2 Kor. III, 17. Gal. V, 1.), kann er hier nicht meinen, denn erstlich ist hier gar nicht der Ort von ihr zu reden, sondern der ganze Zusammenhang fordert Erwähnung ihrer δόξα, welche bei dieser Erkl. ganz in den Schatten träte, sodann auch der Gegensatz δουλεία τῆς φθ. und ἐλευθερία τ. δ. erlaubt den Gedanken an jene sittliche Freiheit nicht; abgesehn auch davon, daß diese Freiheit jetzt schon Eigenthum der K. G. ist. Ist also ἐλ. τ. δ. zu verbinden, so muß darunter die künftige Seligkeit derselben verstanden werden. Doch hier ist erstlich zu fragen, warum er dieselbe ἐλευθερίαν nenne? Wollte man aber auch dies mit dem Gegensatze entschuldigen, so entstände doch die zweite Frage, wie er von der κτίσις dies behaupten könne? Nimmt man diese von der sichtbaren Schöpfung um uns her, so bleibt die obige Behauptung stehn, es könne dieselbe zur gleichen Seligkeit mit den K. G. nicht gelangen. Aber in ihrer Art doch, werden mit Calvin (suo modo) Koppe, Flatt, Tholuck, Klee,

---

bere serviant gloriae filiorum. Cluverus. Daß aber auch diese nicht aus den Worten des Ap., sondern aus der eignen Vorstellung von der Bestimmung der κτίσις geschöpft, und jenen so gut sich etwa thun ließ angepaßt sey, liegt vor Augen.

*) Glöckler spricht wirklich von „einer und derselben Klarheit und Herrlichkeit, mit welcher auch die Menschen, die Kinder Gottes verklärt werden sollen", aber die Beschränkung von dieser auf „den Zustand der Freiheit und Unabhängigkeit von verderblichen Gewalten" scheint mir doch die Idee nicht zu erschöpfen, welche P. von der zu erwartenden δόξα der Gläubigen gebildet haben mußte, sobald wir aber mehr und höheres in diese legen, ist undenkbar daß er auch dies Höhere als künftigen Besitz der κτίσις gedacht habe.

antworten, eine der herrlichen Freiheit der K. G. ähnliche Freiheit soll ihr werden. Den Satz kann man als paulinisch zugeben, aber in den Worten liegt doch dann eine fast zu große Prägnanz und Ueberfüllung. Will man aber κτίσις von der nicht christlichen Menschheit verstehn, so ist nur Eins von Zweien möglich: entweder es soll dies auf demselben Wege geschehn, wie mit dem christlichen Theile derselben; dann verschwindet abermals der Gegensatz, indem die κτίσις dann selbst zu K. G. wird, und was sie erlangt, nicht in ihrer jetzigen Eigenschaft als κτίσις, sondern in ihrer einstigen als K. G. erlangt, und P. drückt sich verkehrt aus; oder auf einem andern, dann widerspricht er sich selbst, indem er zwei Wege zum Heil annimmt, die κτ. zu demselben Ziele gelangen läßt wie die K. G., ohne dieselben Bedingungen erfüllt zu haben, was undenkbar ist. Hieraus scheint zu folgen daß weder in diesen Worten ein Argument liegen könne, die κτίσις von der Menschheit im Gegensatz gegen die Christenheit zu fassen, noch die Verbindung von ἐλ. τ. δ. als herrliche Freiheit richtig sey. Eben so wenig würde gewonnen werden, wenn man mit Koppe durch ἐλ. καὶ δόξα erklären wollte, denn es bleiben dabei die hier bemerkten Schwierigkeiten sämmtlich. Demnach ist eine andere Erklärung aufzusuchen. Nun muß, sobald die vorige Verbindung nicht mehr Statt findet, ἡ δόξα τῶν τ. τ. θεοῦ verbunden werden, und dies giebt uns die wie mir scheint durch den Zusammenhang geforderte und V. 18. schon angeregte Vorstellung von dem herrlichen, majestätischen und seligen Zustande der K. G., welcher dereinst eintreten soll. Der Genitiv aber ist von ἐλευθερίαν abhängig zu machen, und die Frage, was für ein Verhältniß dadurch bezeichnet sey? Wir wissen aber 1) daß ein der δουλεία in welcher die κτίσις sich bis jetzt befindet, entgegen gesetzter Zustand gemeint seyn muß, 2) daß wir diesen in einer Beziehung zur δόξα der K. G. zu denken haben. Behalten wir nun die bisher allenthalben als genügend befundene Bedeutung von κτίσις bei, und setzen zuerst, wie man in mathematischer Analyse thut, einen ganz allgemeinen Ausdruck, so glaube ich wird Niemand leugnen, daß P. hätte sagen können: ἡ κτίσις ἐλευθερωθεῖσα καταστα θήσεται εἰς ἕξιν προσήκουσαν τῇ δόξῃ τ. τ. θεοῦ, sie wird befreit von der jetzigen Unterworfenheit in einen solchen Zustand versetzt werden, wie er der δόξα der K. G. angemessen ist. Nun werden diese zwei Glieder in ein einziges zusammen gezogen, was den Erfolg hat daß anstatt ἐλευθερωθεῖσα καταστα θήσεται nur das Eine Verbum ἐλευθερωθήσεται gesetzt wird, eine im Griech. ja ungemein häufige Kürze; dies gäbe den Satz: ἡ κτ. ἐλευθ. εἰς ἕξιν κ. τ. λ. Weiter aber verbinden nicht nur die Griechen bekanntlich sehr gern in Einem

Satze Verbum und Substantivum Eines Stammes, und auch P. hat dergleichen (Gal. V, 1. τῇ ἐλευθερίᾳ, ᾗ ἡμᾶς χριστὸς ἠλευθέρωσε, wo auch stehn könnte εἰς ἣν —), sondern es steht auch der δουλεία nichts als ἐλευθερία entgegen; wollte also P. jene ἕξις bestimmter ausdrücken, so mußte er fast sagen εἰς ἐλευθ. τὴν προσήκ. κ. τ. λ. Dieser Begriff aber: eine der δόξα der K. G. angemessene Freiheit, kann meines Erachtens bei der fast grenzenlosen Weite der Bed. des Genit. auch durch ἐλευθ. τῆς δόξης ausgedrückt werden. Kann diese Erklärung Statt finden, so ist der Sinn des ganzen Verses: Auch die sichtbare Schöpfung wird dereinst von ihrer jetzigen Vergänglichkeit befreit und in einen Zustand versetzt werden, wie er der Herrlichkeit der K. G. angemessen ist. Gegen diesen Sinn (auf den auch Ch. Schmidt gekommen war) ist nichts einzuwenden; sollte aber die Grammatik denselben gar nicht erlauben, so würde man sich an die Erklärung halten müssen, welche oben nach Koppe, Tholuck, A. mitgetheilt wurde. Dahin kommen zuletzt auch die Erklärungen von de Wette und Meyer, welche den Genit. τῆς δόξης zwar als Gen. Appos. behandeln, die Freiheit welche in der Herrlichkeit der K. G. besteht, aber wohl erkennend daß die Freiheit der Natur nicht wirklich in dieser Herrlichkeit bestehn könne, Zusätze beifügen, nehmlich Ersterer: oder damit verbunden ist, Letzterer: d. i. in einer dieser Glorie homogenen Glorie; aber eben dadurch wie mir scheint die gegebene Erkl. des Genitivs wieder aufheben. — Die hier von P. vorgetragene Ansicht findet sich sonst nicht mehr bei ihm vor, kann auch vielleicht manchen Widerspruch der Dogmatiker und Metaphysiker zu erdulden haben, bleibt aber immer schön und erhaben. Durch die menschliche Versunkenheit auch die Außenwelt gedrückt, entbehrend der Vollkommenheit die sie besitzen könnte, und gleichsam seufzend unter ihrer Last; aber bestimmt zu schönerm Loose, sobald nur die Menschheit ihrer Erlösung wird theilhaft geworden seyn.

V. 22. 23. Einen Beweis von der Untrüglichkeit der V. 21. angezeigten Hoffnung (Meyer) vermag ich in diesen VV. nicht zu erkennen; denn es geschieht hier nichts als daß das Daseyn eines Ringens und Strebens nach einem besseren Zustande als Thatsache des Bewußtseyns hingestellt, und auf das gleiche Sehnen auch bei den Gläubigen aufmerksam gemacht wird; dies aber ist kein Beweis der Gültigkeit einer Hoffnung, sondern nur eine bestätigende Erläuterung dessen was über die Sehnsucht der Natur im Obigen ausgesprochen ist. Οἴδαμεν, wir wissen, Darstellung des Folg. als einer bekannten, zweifellosen Sache, s. zu II, 2. Fragt man woher dies Wissen, so scheint mir die natürlichste Antwort: aus der täglichen Wahrnehmung,

und weder auf die heidnischen Mythen vom goldnen Zeitalter noch auf jüdische Dogmen geblickt werden zu müssen. Daß die philosophischen Optimisten den gedrückten Zustand der Natur und ihr Ringen nach dem Besseren nicht anerkennen, was Reiche jener Antwort entgegen hält, konnte P. nicht hindern, da er es nicht wissen konnte, also auch uns nicht bei derselben stehn zu bleiben. Ueber die Bedeutung der Präp. σὺν in den beiden folgenden Verbis finden sich drei Meinungen; Beziehung auf die Christen, mit denen die Natur seufze, finden Calv., Par., Hunn., Thol., Scholz, Paulus, A. gewiß unrichtig wegen V. 23., wo das Seufzen der Christen als ein zu dem der Natur hinzutretendes bezeichnet wird; als Andeutung des gemeinschaftlichen Seufzens fassen sie Beza, Beng., Heum., Flatt, Klee, Glöckler, Olshausen, Meyer; als bloße Verstärkung des einfachen Verbi Seml., Cramer, Chr. Schmidt, Köllner, A. — Reiche schwankt zwischen der ersten und zweiten, de Wette zwischen der zweiten und dritten dieser Auffassungen. Wiefern aber die letzte doch genau genommen bloß willkürliche Annahme ist, möchte wohl das beste seyn sich der zweiten anzuschließen. Ὠδίνειν eig. Geburtswehen haben, und dies Bild ist festzuhalten; die Schöpfung wird als seufzend und wie in Wehen liegend dargestellt, um einen bessern Zustand ans Licht zu bringen; aber freilich bis jetzt noch immer nicht bis zur Geburt gediehen. So behält auch das ἄχρι τοῦ νῦν seine eigentliche Bedeutung, und ist nicht nöthig, mit Nösselt, Koppe, Rosenm. durch hoc tempore zu übersetzen, was es nicht bedeuten kann. Vgl. zu V, 13. V. 23. ist bei οὐ μόνον δὲ der Satz V. 22. zu suppliren; die das Subjekt bezeichnenden Wörter werden in unsern krit. Hülfsmitteln unglaublich verschieden gelesen, doch so daß die Varr. sich sämmtlich auf ἡμεῖς beziehn, das Theils gänzlich fehlt, Theils verschieden gestellt, Theils zweimal erscheint; überwiegende Auktorität zeigt sich nach keiner Seite hin. Die Verschiedenheit in der Stellung von ἡμεῖς erregt gegen dies Wort einen bedeutenden Verdacht, die verschiedenen Vorstellungen vom Subjekte selbst haben unstreitig auf die Lesart eingewirkt; mit Sicherheit zu bestimmen was P. selbst geschrieben, möchte unmöglich seyn, doch möchte ich als den wahrscheinlich ursprünglichen Text den ansehn, den Lachm. aus B. Epiph. gegeben hat: ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τὴν — ἔχοντες, καὶ αὐτοί; doch auch ἡμεῖς an der ersten Stelle, das Meyer hier beibehalten will, kann gebilligt werden. So lange aber nach αὐτοὶ der Artikel fehlt — nur ein Min. und Verss. bieten ihn — kann das nachfolgende Particip nicht unterscheidender Relativsatz (wir die da haben) sondern nur ein zum Subj. construirter Nebensatz seyn, sey er dann causal oder concessiv

oder wie auch sonst zu fassen. Damit aber schwindet auch die Möglichkeit, in unserm Satze zwei getrennte Subjekte zu entdecken, Solche welche die ἀπ. τ. πν. haben, und ἡμεῖς αὐτοί, eine Vorstellung die neuerlich wieder bei Paulus, Benecke, Glöckler, Köllner erschienen ist; wir können aber überzeugt seyn, wir haben nur Ein Subjekt. Nicht minder aber erledigt sich hierdurch die Meinung derer welche nicht die Gläubigen überhaupt, sondern nur eine besonders bevorzugte Klasse derselben, etwa die Apostel (Orig., Oek., Mel., A.), oder die ersten Christen des Pfingstfestes (Turretin, A.) als Subjekt annahmen, denn auch dies wäre nur möglich, wenn das Particip ein unterscheidendes Merkmal desselben enthielte. Da nun also in den Worten durchaus nichts liegt, was das Gesagte nur auf einen Theil der Gläubigen *) zu beschränken nöthige, auch eine solche Beschränkung dem Geiste unsers Ap., der allen Christen gleiches Heil und gleiche Heilsgüter zugedacht glaubt, ganz entgegen seyn würde, so nehmen wir mit der größten Mehrzahl der Ausll. an, er spreche hier von allen Gläubigen ohne Unterschied. Nicht nur die uns umgebende Natur, sagt also der Ap., ist in Seufzen und Wehen begriffen nach einem bessern Zustande, sondern auch wir — auch wir selbst seufzen bei uns selbst (ἐν ἑαυτοῖς. Es fehlt an jedem Grunde dies mit Schultheß für ἐν ἀλλήλοις zu nehmen) d. h. in unserm Gemüthe, indem wir u. s. w. Das Participialglied ist meines Erachtens nicht bloße Angabe der Umstände unter welchen das στενάζειν erfolge, auch nicht caussal (Bengel), sondern concessiv zu fassen; während oder obwohl wir haben. Denn eben hierin liegt die Steigerung. Die Gläubigen sind durch den Besitz der ἀπ. τ. πν. besser gestellt als die κτίσις, die sie nicht hat noch haben kann, befinden sich aber doch noch in einem Zustande der Unvollkommenheit, der ihnen Seufzer nach dem Bessern abdringt. Ἀπαρχή, wie die Gr. Wörterbücher zeigen, die Erstlinge die den Göttern geopfert werden, überhaupt Alles was man von einer Sache wegnimmt und den Göttern weiht, ehe das Ganze zum profanen Gebrauche kommt. Eben so die Erstlingsgaben der Juden von Feldfrüchten oder Vieh. Bei unserm Ap. heißt 1 Kor. XVI, 15. das Haus des Stephanas ἀπ. τῆς Ἀχαΐας, Röm. XVI, 5. Epänetos ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας εἰς χριστόν, als die Ersten welche in Ach. und Asien gläubig geworden waren, und eben so wird Christus als der Erstenstandene 1 Kor. XV, 20. 23. ἀπαρχὴ genannt. Wenn X, 16. ἀπαρχὴ (parall. ῥίζα) dem

*) Patriarchen und Propheten des A. T., mit Scholz hier zu finden, erlaubt das Präsens nicht, gesetzt auch daß sonst ihre Erwähnung hier am rechten Orte wäre.

φύραμα (parall. οἱ πλάδοι) entgegen steht, so ist ebenfalls nur an den zuerst und vor den Uebrigen zum Glauben gekommenen Theil der Juden zu denken, welcher durch dies Wort nicht etwa als besser dargestellt werden soll, da auch das φύραμα so gut als die ἀπ. als ἅγιον bezeichnet wird. P. denkt mithin die ἀπ. immer nur als Erstlinge, das Erste in seiner Gattung, nicht als das Vorzüglichste. In der Verbindung ἀπ. τ. πνεύματος kann der Genit. entweder subjektiv, oder partitiv, oder Statt einer Apposition gebraucht seyn. Wenn subjektiv, so sind ἀπαρχὴ τ. πν. die ersten Gaben welche der Geist gegeben hat, entweder der Zeit oder dem Werthe nach. Wenn jenes, so wäre der Sinn: obwohl wir zuerst die Gaben des Geistes empfangen haben, d. h. die Ersten sind — in Vergleich mit denen die sie nach uns noch empfangen werden —, welche sie empfangen haben. Dann aber fragt man erstlich, warum P. nicht vielmehr λαβόντες als ἔχοντες geschrieben habe, sodann, ob denn in Bezug auf das Seufzen nach dem Besseren ein Unterschied seyn könne zwischen denen welche früher und später die Gaben des Geistes empfangen haben, und endlich, wenn auch einer wäre, ob hier Gläubige Gläubigen, und nicht vielmehr alle Gläubigen der κτίσις entgegen zu setzen seyen, und offenbar entgegen gesetzt werden? Der Annahme daß die dem Werthe nach ersten Gaben zu verstehn seyn, steht entgegen daß erstlich diese Deutung im Sprachgebrauche des Ap. nicht begründet ist, zweitens ein solcher Gedanke nur dann Statt finden könnte, wenn P. hier nur von sich und den App., nicht aber wenn er von allen Christen spricht, von denen er doch nicht wird behaupten wollen daß sie die besten Gaben des Geistes sammt und sonders schon erhalten haben. Die partitive Auffassung hat die meisten Anhänger, theilt sich aber ebenfalls in zwei Hauptformen. Die Einen (neustens Reiche, de Wette, Meyer), denken wieder an die ersten Christen im Gegensatz gegen die noch unbekehrte Menschheit, nehmen also das πνεῦμα als ein Ganzes das sich nach und nach unter die Gesammtmasse der Menschheit vertheilen solle, und den bereits vergebenen Theil als die ἀπαρχήν. Sey dies, und in bildlicher Darstellung kann man die Möglichkeit einer solchen Auffassung an sich nicht leugnen; aber hier kehren die Gründe wieder, welche schon oben gegen eine ähnliche Auffassung zu sprechen schienen. Hier genügte durchaus τὸ πνεῦμα ἔχοντες. Die Andern (Calv., Piſc., Par., Heum., Seml., Flatt, Stengel, A.) denken unter πν. das Ganze der Gaben welche der Geist giebt, aber verschiedene Grade des Besitzes, und verstehn unter der ἀπαρχὴ die Erstlingsgaben, welche als Unterpfand der einst vollständigen Darreichung zu betrachten seyen. Daß P. ein Mehr und Minder des empfangenen πνεῦμα anerkenne, ist wohl unzweifelhaft, er mußet

ja, wenn er nicht behaupten wollte, daß alle Christen sofort die höchste Vollkommenheit des geistigen Lebens erlangt hätten, daß er also auch das bereits Empfangene im Gegensatz gegen das noch zu Empfangende die ἀπαρχὴν des Geists nennen könne, liegt am Tage; gegen die κτίσις erscheint der richtige Gegensatz, denn sie hat gar kein πνεῦμα, die Christen die Erstlingsgaben desselben, das aber ist Beiden gemein, daß das Vollkommene noch fehlt. Eins aber steht entgegen; dies Vollkommene ist im gegenwärtigen Zusammenhange nicht der volle Besitz des πνεῦμα, sondern der vollkommene Zustand des Seyns, die δόξα deren die Gläubigen jetzt noch harren. Zwar ist das πν. das Unterpfand ihres Empfangs (V. 11. 15—17. 2 Kor. V, 5. Eph. I, 14.), und also wer die ἀπ. desselben hat, hat auch die Anwartschaft auf die künftige Seligkeit; aber dies kann wenigstens bei dieser Auffassung nur durch Schließen herausgebracht werden, und da hätte P. wirklich besser gesagt: τὴν ἀπ. τῆς δόξης. Doch folgt hieraus noch nicht schlechthin die Unrichtigkeit dieser Auffassung, wiefern P. seinen Lesern auch wohl einen so leichten Schluß zutrauen konnte. Vertritt endlich der Genit. die Stelle einer Apposition (Wahl, Winer Gr. S. 301. Flatt), so ist der Geist selbst die ἀπαρχή, das Haben desselben ist der erste Anfang des bessern Seyns, die erste Gabe die uns (s. d. ang. St.) die Ertheilung der übrigen und der κληρονομία selbst verbürgt, er ist ein Vorzug von der κτίσις, der wohl scheinen könnte das Seufzen unnöthig zu machen, aber es doch noch Statt finden läßt, eben darum, weil er nur ἀπαρχὴ des Ganzen ist, und die Seele sich nach der Vollendung sehnt. Von Seiten des Zusammenhangs steht dieser Erkl. nichts entgegen, sprachwidrig (de Wette) ist sie keineswegs, da dieser Gebrauch des Genit. bei unserm Ap. nicht selten ist; auch „mißverständlich" (Meyer) kann ich sie nicht nennen, da der Zusammenhang den Leser fast nöthigte seine Worte so zu fassen. Ich halte sie daher noch ferner fest, und übersetze: obwohl wir die Erstlinge des Heils, nehmlich den Geist, besitzen. — Der zum Prädikat gefügte Beisatz υἱοθ. — σώματος hat Einiges was auffallen kann. Wir erwarten die υἱοθεσία, heißt es da. Aber wir haben sie ja schon (V. 14—16.), wie können wir sie noch erwarten? Die einzige mögliche Antwort ist die welche in verschiedener Form bei Orig., Theod. und den Meisten gefunden wird, was wir jetzt haben, sey nur der Anfang, bestehe mehr in der Idee als in der Wirklichkeit, im Glauben als im Besitz, die Vollendung trete erst im andern Leben ein. Das ist zuzugeben, auch als pauliniſcher Gedanke wohl, obgleich er's nirgends ausspricht; aber auffällig bleibt, nachdem er ihrer schon und zwar vor kurzem erst, erwähnt, daß er ihr keinen Artikel beifügt, während man doch sagen könnte:

υἱοθεσίαν haben die Gläubigen schon jetzt, aber τὴν υἱοθ. die ganze, volle, unbedingte Sohnschaft, fehlt ihnen noch; und Gal. V, 5., wo allerdings etwas ähnliches Statt findet, ist doch keine Erwähnung der δικαιοσύνη voraus gegangen. Doch sey dies, die υἱοθ. wird durch die Appos. τὴν ἀπολ. τ. σώματος erklärt. Versteht man diese mit Stolz, Reiche, A. als Entledigung vom Körper, so möchte dies sprachlicher Seits wohl angehn, aber an die Befreiung vom σῶμα τοῦ θανάτου, deren VII, 24. erwähnt worden ist, könnte nicht gedacht werden, denn diese erfolgt schon in diesem Leben, eine völlige Befreiung vom Leibe aber erwartet P. bekanntlich nicht, vielmehr zu der Zeit auf welche die Erwartung hier gerichtet erscheint, neue Ueberkleidung mit dem Auferstehungsleibe, und ist auch dieser nicht der alte, irdische, so hätte doch P., wenn er darauf hindeuten wollte, σῶμα nicht schlechthin, sondern nur mit einem bezeichnenden Beisatze sagen können. Richtiger ist daher gewiß die Auffassung der Meisten, er spreche von einer Erlösung die dem Leibe selbst zu Theil werden solle, nehmlich von der Entledigung desselben von Vergänglichkeit und Unvollkommenheit, welche zur Zeit der Parusie erfolgen soll. Aber die Frage bleibt nun freilich übrig, ob denn P. die υἱοθ., die ganze, volle, einst erwartete, in nichts anderem suche als in dieser Erledigung des Leibes, um sie so wie hier geschieht, dadurch erklären zu können? Schwer ist es dies zu glauben, und gern würde man sich der Auktorität von DFG. Ambrst., welche υἱοθεσίαν auslassen, hingeben, indem nicht geleugnet werden mag, daß aller Anstoß dadurch schwinde, wenn nicht diese Auktorität eines Theils zu unbedeutend wäre, andern Theils gar leicht bloß auf dem Anstoß ruhen könnte, den das weggelassene Wort auch ehedem schon machen mußte. So bleibt es ungewiß, ob P. es geschrieben, und wirklich die υἱοθ. in die Erledigung des Leibes gesetzt, oder dies Wort eine sehr frühe, und daher in die meisten Hülfsmittel gekommene Glosse sey.

V. 24. 25. Der hier ausgesprochene Gedanke, daß die Gläubigen sich nach der Erlösung sehnen, konnte für schwache Gemüther einen Anstoß haben, die wohl glauben mochten, mit der Annahme des Glaubens und der Erlangung der δικαιοσύνη höre alles Sehnen auf, und müsse nun der volle Genuß des Heils sogleich eintreten, und die sich daher verwundern mußten, hier wieder von Sehnsucht zu hören, und im Leben dann auch zu finden, daß es noch nicht besser geworden war. Für Solche ist der kurze Abschnitt der zwei nächsten Verse eingefügt, der ihnen zeigen soll, wie das Wesen des Christenlebens auf Erden nicht ein Haben und Genießen, sondern ein Hoffen und Erwarten sey. Die letzten Worte V. 25. zeigen deutlich, wie der

Hauptzweck dieser Stelle Erläuterung des ἀπεκδεχόμεθα V. 23. sey. Vom ersten Satze τῇ — ἐσώθημεν ist die gewöhnliche Erklärung, wie sie in den Händen der neusten Ausll. sich gestaltet hat: In (der) Hoffnung haben wir das Heil erlangt (sind gerettet, ehedem: selig), und der Sinn: wir haben es zwar erlangt, aber nicht in der Wirklichkeit, sondern nur als Anwartschaft und Gegenstand des Hoffens, nach Grot. (**salutem aeternam non habemus adhuc sed speramus**) und Bengel (**ita salvati sumus ut supersit etiamnum quod speremus et salutem et gloriam**). Der Gedanke an sich ist unverwerflich, aber kann man auch der Erkl. in ihrer neusten Gestaltung nicht mehr zum Vorwurf machen wie der früheren, daß sie das Verbum selbst falsch deute, so wird doch bei derselben 1) dem vorgegriffen, was der Ap. im nächsten Satze erst aus dem Begriffe der Hoffnung ableiten und im folgenden dann als wesentlich darin enthalten erweisen wird, nehmlich daß man nicht habe was man hoffe, der Besitz in Hoffnung kein wirklicher Besitz sey; 2) der Artikel vor ἐλπίδι ganz vernachlässigt, indem auch die welche ihn in ihrer Uebersetzung ausdrücken, immer nur den Satz aussprechen, die σωτηρία sey nur eine gehoffte, dies aber nur heißt (ἐν) ἐλπίδι σωθῆναι, nicht aber τῇ ἐλπίδι, was auf eine bestimmte, den Lesern bekannte Hoffnung deutet; 3) so wenig ich zugeben kann daß τῇ ἐλπ. = ἐπ' ἐλπίδι sey (Koppe, Böhme — auf die Bedingung der Hoffnung —, Tholuck — auf Hoffnung —), oder für die Hoffnung bedeute (Glöckler), so wenig leuchtet mir ein daß es in bloß beschränkender Bedeutung besage: in der Hoffnung, als Gegensatz von: in der Wirklichkeit. ἐσώθημεν bedeutet: wir sind errettet worden, und bezeichnet das σωθῆναι ohne alle Rücksicht auf gegenwärtigen — wirklichen oder idealen — Besitz, welche das Perf. erfordern würde, als etwas einmal geschehenes, in der Vergangenheit geschehenes; dies aber ist in seinem Wesen nichts anderes als das σωθῆναι ἀπὸ τῆς ὀργῆς, das wir bei I, 16. als den wahren Inhalt des Verbi bei P. kennen gelernt haben. Dies aber ist jedem Christen wirklich schon widerfahren, der Tod Christi hat es der Menschheit möglich gemacht, die Annahme des Glaubens hat es in den Individuen zu Stande gebracht, so daß nur noch die ἀποκάλυψις und die ἀπολύτρωσις zur Vollendung fehlen. Sagte nun P. τῇ γὰρ πίστει ἐσώθημεν, so würde Niemand sich bedenken den Dativ instrumental zu fassen, denn Jeder würde darin einen nicht paulinischen Satz erkennen. Nun sagt er zwar dies nicht, aber 1) spricht er von etwas geschehenem, geschehen aber ist noch nichts als das σωθῆναι welches τῇ πίστει erfolgt; 2) scheint der Dativ nur instrumentale Fassung zu gestatten; 3) führt der Artikel auf Etwas was die Gläubigen als Solche sämmtlich kennen

und haben, ἡ ἐλπ. ist = ἡ ἐλπ. ἡμῶν; 4) ist ein wesentliches Merkmal der paulinischen πίστις die ἐλπίς (s. zu I, 17.), P. aber, so gut er die drei Theile des christlichen Lebens, π., ἐλπ., ἀγάπη (1 Kor. XIII, 13. 1 Thess. I, 3.) bisweilen in zwei, nehmlich π. und ἀγ. zusammen zieht, also offenbar die ἐλπὶς in der πίστις verschwinden läßt, so gut muß er, wenn der Zweck der Darstellung es fordert, auch einmal aus der π. das Merkmal der ἐ. allein herausstellen, die π. selbst in ihrer Eigenschaft als Hoffnung erscheinen lassen können. Wenn ich daher mit Chrys., Köllner, de Wette, annehme, er habe das hier gethan, habe das was er sonst dem Glauben zuschreibt, hier einmal demselben in dieser Eigenschaft beigelegt, und um dies thun zu können die Benennungen vertauscht, und habe es für den Zweck gethan, seinen Lesern zu zeigen wie sie als Glaubende nothwendig auch Hoffende sind, so glaube ich nicht daß ich seinen Sinn verfehle, oder darum weil er anderwärts die beiden Begriffe trennt, diese Auslegung so unbedingt wie Meyer gethan für falsch ansehn zu müssen. In den Zusammenhang paßt sie vortrefflich. Durch unsern Glauben der seinem Wesen nach eine Hoffnung ist, sind wir errettet — und zu Kindern Gottes erhoben — worden. Nun gehört zum Hoffen schlechterdings der Nichtbesitz, also dürfen wir uns nicht wundern daß, so lange wir im Glauben leben, wir nicht haben was wir hoffen, sondern es erwarten und uns darnach sehnen. Der Satz: es liegt im Begriffe, gehört zum Wesen der Hoffnung, daß das Gehoffte nicht vorhanden sey, wird so ausgedrückt: ἐλπὶς βλεπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπίς, eine Hoffnung die man sieht, d. h. deren Gegenstand vor Augen, schon gegenwärtig ist, ist keine Hoffnung, also affirmativ: wo Hoffnung ist, da wird ihr Gegenstand nicht geschaut und besessen, sondern erwartet. Dies der wahre Obersatz, dem sich als Untersatz der im vorigen enthaltene: wir als Glaubende sind Hoffende, anschließt, um den Schluß: also haben wir das Gehoffte nicht, sondern erwarten es, herbei zu führen. Der Apostel aber bewegt sich nicht in dem strengen Leisten logischer Schlußformeln, sondern hat, indem er die Sache gab, ihr eine freiere Form ertheilt. Der nächste Satz ὃ γὰρ — ἐλπίζει; dient bloß der Begründung des voran gehenden. Hoffnung, hat er gesagt, deren Gegenstand vor Augen liegt, ist keine Hoffnung; denn, fährt er fort, was Einer sieht, wie sollte er das erst hoffen? und hierauf reiht sich denn der Schlußsatz fortschreitend, wie diese Art der Beweisführung es fordert, an, wenn wir aber hoffen was wir nicht sehen d. h. wenn wir also (nach V. 24.) hoffen, zur Hoffnung aber wesentlich das Nichtsehn gehört, so folgt nothwendig das ἀπεκδέχεσθαι dessen V. 23. erwähnt hat. Hinzu tritt aber noch ein Begriff der in den Prämissen nicht ent-

halten ist, nehmlich der der ὑπομονή, welche mit dem Erwarten verbunden sey. Uebersetzen wir ὑπ. durch Geduld, so fragt sich, da unser Wort zweierlei bedeutet, nehmlich sowohl das Ruhige, Leidenschaftslose des Wartens als die Standhaftigkeit des Ertragens, welches von beiden hier gemeint sey? An und für sich würde von der Einen so gut geredet werden können wie von der Andern; wiefern aber ὑπομονή nach Ableitung sowohl als Gebrauch des N. T. niemals die wartende Geduld zu bezeichnen scheint, werden wir wohl nur an das Ausharren, ruhige Erdulden in den παθήμασι τοῦ νῦν καιροῦ, von denen die Gedankenreihe ihren Anfang genommen hat, zu denken berechtigt seyn. Wenn wir nun bedenken daß der Beisatz dem eigentlichen Schlusse nicht angehört, und 2) dem στενάζειν V. 23. gewissermaßen entgegen gesetzt ist, so werden wir zwar nicht behaupten wollen daß ἀπεκδεχόμεθα bedeute: wir müssen erwarten, was wohl auch die Meinung derer welche so übersetzen (zuletzt Köllner) nicht gewesen ist, wohl aber das erkennen daß P. diese Worte beigefügt habe, um seinen Lesern bemerklich zu machen, wie die ὑπομονή, das standhafte Ausharren in den Leiden der Gegenwart, mit dem Erwarten des Christen unzertrennlich, und zwar darum verbunden sei, weil sein Erwarten nicht ein grundloses Sehnen, sondern ein Hoffen sey. Und insofern erkennen wir in der That einen paränetischen Zweck in diesem Beisatze.

V. 26. schließt sich durch ὡσαύτως eng an V. 25., und zwar an den letzten Gedanken δι' ὑπομονῆς ἀπεκδ. an. Wir harren mit Geduld, hat P. gesagt; doch nicht dies nur, fährt er fort, sondern auch u. s. w. Durch das Adv. bezeichnet er den Beistand des Geistes als hinzukommend zu der eigenen Geduld der Gläubigen, um das Harren in der Zeit der Trübsal zu erleichtern. τὸ πνεῦμα hat wunderſame Deutungen erfahren; so meint Chrysost., dem sich Theoph. und Oek. anschließen, es bedeute denjenigen der in der ältesten Kirche das πνεῦμα τῆς προσευχῆς empfangen gehabt, und von diesem erfüllt in der Gemeine öffentlich für das Ganze derselben gebetet, und die andern damit zugleich beten gelehrt habe; Lyranus dachte an den Schutzengel jedes Menschen; nach August. tract. 6. in Johann. soll es caritas ipsa seyn; Andere, von Corn. a. Lap. nicht genannte, erkannten darin den Geist, d. h. die höhere Natur des Menschen selbst, und so Paulus (unsere innerste, höchste Kraft des Wissens und Wollens, das ächte Ich VII, 25.), Benecke (das unveränderlich Göttliche in uns, was durch den Leib der Sünde verdunkelt und gefesselt war), Stengel (der durch Christus in uns zum Leben auferweckte Geist); Morus, Rosenm., Reiche, die christliche Gesinnung,

Köllner, das neue christliche Lebenselement. Doch die Mehrzahl bleibt auch in unserer Stelle bei der Erklärung, die sich zuerst darbietet und gewiß allein paulinisch ist, von dem in uns wohnenden und wirkenden Geiste Gottes. συναντιλαμβάνεται. Das Verb. ἀντιλ. bedeutet zuerst anfassen, und hieraus dann weiter unterstützen oder Hülfe leisten (Luk. I, 54. Apg. XX, 35.), und regiert seiner Natur nach den Genitiv; das Comp. συναντ. kommt noch Luk. X, 40. vor, wo man es zwar allenfalls übersetzen könnte: mit angreifen, aber die wahre Bedeutung doch die des Unterstützens ist. Die Construktion mit dem Dativ rührt von der Präp. σύν. Ob diese nun noch etwas besonderes bedeute, ist man nicht ganz einig; Einige, wie Calv., Beza (una sublevat. Particula σὺν ad nos laborantes refertur), Meyer denken an ein gemeinsames Wirken des Menschen mit eigner Kraft und des heiligen Geistes, Andere, wie Ludw. de Dieu an ein Mitwirken des Geistes mit Vater und Sohn, Glöckler an Gleichzeitigkeit der Schwachheit und des Beistandes. Nur die erste dieser Auffassungen kann zur Beistimmung einzuladen scheinen, aber erstlich zeigt die Stelle Luk. X, 40. ἵνα μοι συναντιλάβηται (nehml. τοῦ ἔργου), wo Niemand ist, mit dem Maria der Martha helfen könne, daß es nicht nothwendig ist eine solche Zweiheit der ἀντιλαμβανομένων zu denken; sodann würde dann P. haben schreiben müssen συναντιλ. ἡμῖν τῆς ἀσθενείας, nicht aber τῇ ἀσθ. ἡμῶν, denn sobald man das Verbum als mit Jemand unterstützen faßt, muß der Dativ die mitunterstützende Person bezeichnen, was die ἀσθ. selbst durch die kühnste Personification nicht werden kann. συναντ. τῇ ἀσθ. kann nur bedeuten: der Schwachheit zu Hülfe kommen, und selbst für verstärkend (Reiche) kann ich die Präp. nicht mehr ansehn. So auch Köllu. und Olsh. Der Sing. τῇ ἀσθενείᾳ (für Rec. ταῖς ἀσθενείαις), den Lachm. und Meyer aufgenommen, die neusten Ausll. gebilligt haben, ruht auf dem Zeugnisse von ABCD, vielen Min. Syr. Erp. Vulg. Or. lat. Cyr. Hier. Dam. Isac. Aug. Ambr. Vigil. tapf. Sedul. Beda (FG. haben τῆς δεήσεως), und erscheint schon deßhalb vorzüglicher; nicht minder aber darum, weil hier gar nicht von einzelen Schwachheiten, sondern von der Schwachheit der Gläubigen überhaupt die Rede ist. Es verstehn aber dieselbe von der Schwachheit des Gebetes Ambrosiast., Beng., Meyer, wegen des Folgenden; sehe ich aber auf den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, so erscheint mir dies zu eng, und ich halte dafür, das Wort sey allgemeiner zu fassen, bezeichne aber hier in seiner Beziehung zum eigenen ἀπεκδέχεσθαι δι' ὑπομονῆς das Schwachwerden im Glauben zur Zeit der Leiden der Gegenwart, welches sich denn auch darin äußere, daß das ge-

drückte Gemüth sich zwar an Gott wenden wolle, aber nicht wisse um was es bitten solle und in welcher Art. Aehnlich neustens Reiche*). τὸ γὰρ — οἴδαμεν**). Der Artikel hat nichts auffallendes; bemerkenswerth ist die Kürze mit welcher καθὸ δεῖ an die erste Frage τί προσευξ. angeknüpft ist***). Der Sinn: was, und wie auf die rechte Art wir beten sollen, d. h. welches der Gegenstand und welches die Form und Fassung unsers Gebetes seyn soll. Ἐντυγχάνειν τινί, sich an Jemand wenden, vornehmlich mit Bitten (Weish. VIII, 21.); der Gegenstand oder die Person auf welche solch Bitten sich bezieht, entweder unbestimmt durch περί (Apg. XXV, 24.), oder mit bestimmter Anzeige freundlicher oder feindlicher Absicht durch ὑπέρ (Hebr. VII, 25.) oder κατά (Röm. XI, 2.) eingeführt. Jenes also Fürbitte für Jemand einlegen, fürbitten. In der Verbindung ὑπερεντυγχάνειν haben einige das Präsidium finden wollen, welches der heil. Geist über unsere Bitten führe (Corn. a Lap.), Andere die Größe und den Eifer dieser Vertretung (Luther, Erasmus, Heumann); aber selbst wenn ὑπὲρ ἡμῶν ächt seyn sollte, würde man nichts weiter als eine an sich nicht nothwendige Häufung der Präp. darin anzuerkennen haben; sind diese Worte gar nur späterer Zusatz†), so kann sie als Ersatz derselben gar nicht fehlen. Ob die στεναγμοὶ ἀλάλητοι mit denen der Geist — im Herzen natürlich, wo er wohnt, und wo das Gebet Statt finden muß, um als des Menschen eigenes angesehn zu werden — die Gläubigen unterstützt, unausgesprochene sind, d. h. solche die aus irgend einer Ursache nicht in wirkliche Worte gefaßt werden, oder unaussprechliche, d. h. solche die nicht in Worte gefaßt werden können, darüber sind die Erklärer nicht einig, werden es auch niemals werden können. Denn — mögen wirs uns nun gestehn oder nicht — wie P. selbst sie sich gedacht, ja ich wage zu behaupten, selbst was er eigentlich so genannt, das weiß kein Mensch, da er vom

---

*) Frühere Erklärungen können, da sie auf der andern Lesart ruhen, hier nicht mehr in Rücksicht kommen.

**) προσευχόμεθα bieten DI, viele Min. Chrys. (irgendwo) Naz. Cyr. h. Theod. Makar. Dam. Oek. (προσευχώμεθα FG). Reiche nennt dies „unstreitig richtige Lesart", ich sehe aber keinen Grund, weder in der Auktorität, noch im Gedanken, der nicht geändert wird.

***) Daß nehmlich diese Worte so, und nicht nach Glöckners Meinung mit οὐκ οἴδαμεν (wir wissen es nicht, wie wir es wissen sollten) zu verbinden seyen, liegt am Tage.

†) Sie fehlen in ABDFG. Arm. Epiph. Dam., und sind also gewiß sehr zweifelhaft, daher auch Lachm. und Meyer sie getilgt haben. Ich kann nicht leugnen daß ich sie ungern aufgeben würde, so kahl als durch ihr Abwesen die Rede, und so hart die Ellipse ist.

Dingen spricht, die nicht mit dem Verstande construirt, sondern bloß im innersten individuellen Leben erfahren werden können. Da faßt nun Jeder die Sache auf, wie sie dem eigenen System oder auch Gefühle und der eigenen Erfahrung am angemessensten erscheint, und hält dies für das Richtige. Derjenige aber, der sich bescheiden gelernt hat Vieles nicht zu wissen, enthält sich jeder Deutung, und begnügt sich mit dem was einzig sicher steht, und vielleicht so ausgesprochen werden könnte: Paulus urtheilt, die Unterstützung des in den Gläubigen wohnenden und wirkenden göttlichen Geistes erstrecke sich auch auf die Gebete, welche sie in diesem Stande des Hoffens und Erwartens an Gott richten. Ihnen für sich allein sey weder der rechte Gegenstand noch die gehörige Weise des Gebetes offenbar; aber der Geist durch dessen Trieb und Leitung sie Gottes Kinder werden, sey ihr Vertreter durch stilles Seufzen des Herzens ohne klares Bewußtseyn bestimmten Anliegens.

V. 27. Die Frucht des Seufzens. ὁ ἐρευνῶν τ. κ., der Erforscher der Herzen, eine für den Zweck sehr passende Umschreibung des Namens Gottes, indem sie unter den allgemein anerkannten Eigenschaften Gottes diejenige heraushebt, welche am sichersten dahin führen konnte, auch diejenigen denen ein solches Gebet ohne bestimmten Stoff, ja ohne ausgesprochenes Wort einen Anstoß geben, oder die Möglichkeit der Erhörung zweifelhaft machen mochte, zu belehren. οἶδε — πνεύματος. Er weiß, versteht, was das φρ. τ. πν. sey. Manche Erklärer wollen in dem οἶδε nach Analogie des hebr. ידע mehr finden, nehmlich den Gedanken, Gott bemerkt das φρ. mit Wohlgefallen; aber daß dies nicht der Sinn ist, geht Theils aus der gewählten Bezeichnung Gottes, Theils auch daraus hervor, daß er dann nur gesetzt haben würde οἶδε τὸ φρ., nicht aber τί τὸ φρ. φρόνημα ist hier nicht wie oben V. 6. als Streben und Trachten, sondern als der Sinn, die Meinung, und der Zweck jener stillen Seufzer zu fassen; er weiß was das πνεῦμα mit ihnen sagen will. Der Gedanke ist also der: obwohl die στεναγμοὶ mit welchen der Geist den Betenden vertritt, ἀλάλητοι sind, so daß ein Mensch sie nicht verstehn, daher auch nicht erhören könnte, so sind sie doch für Gott als den Erforscher der Herzen nicht unverständlich. Im letzten Satze ὅτι — ἁγίων wird ὅτι von den Meisten (auch Kölln., de Wette) causal gefaßt (weil oder denn), von Einigen aber (Grot., Ben., Reiche, Meyer) explicativ. Nach bekannter Attraktion, sagt Meyer zur Rechtfertigung; aber diese findet hier nicht Statt, weil es nicht heißt: οἶδε τὸ φρ. ὅτι κ. τ. λ. sondern τί τὸ φρ., so daß der Satz höchstens noch Epexegese seyn könnte, er weiß, was das φρ. des Geistes ist, nehmlich daß es u. s. w., und da un-

ser Satz nicht den Inhalt, sondern die Beschaffenheit des φρ. ausspricht, müßte dann noch τί für ὁποῖον oder ὁποίόν τι gesagt seyn. Von Seiten der Sprache steht daher diese Auslegung nichts weniger als gut. Wie von Seiten des Sinnes? κατὰ θεόν, das schon durch seinen Platz sich als Hauptwort im Satze anzeigt, kann lokale Bedeutung haben, bei Gott, wie Böhme und Reiche es erklären, aber fasse man dann ὅτι wie man wolle, es kommt ein gar zu müßiger Gedanke heraus: Gott (bei dem der Geist den Betenden vertritt) weiß was der Geist meine, nehmlich daß (oder weil) er bei Gott die Gläubigen vertritt. Dagegen die Mehrzahl versteht κατὰ θεόν wie 2 Kor. VII, 9. 10. von der Gottangemessenheit, Gottgefälligkeit des Betens, und gewiß mit Recht. Nimmt man nun ὅτι explicativ, so sagt P.: Gott weiß welches (von welcher Art) die Meinung des Geistes sey, nehmlich daß er auf eine Gott gefällige Weise uns vertritt; wenn aber caussal, dies: Gott weiß was die Meinung des Geistes sey, weil er auf eine Gott gefällige Weise uns vertritt. Nothwendig oder vielbesagend ist jener Gedanke sicher nicht, denn da Gott Alles weiß, so weiß er allerdings auch dies, und von Seiten der Sprache haben wir die Mängel der ersten Auffassung gesehn. Gegen die zweite wird nicht ohne Grund eingewendet daß die Ursache des Wissens nicht in der Beschaffenheit des Gebetes, sondern in der göttlichen Allwissenheit liege, und so lange wir das Wissen nur als Wissen denken, ist der Gedanke in der That überflüssig. Bedenken wir aber, auf was doch P. nothwendig hinsehn muß, wenn er seinen Lesern nützen will, nehmlich auf die Erhörung des Gebetes, so werden wir zwar dem Verbo εἰδέναι keine andere Bedeutung geben als die es hat, aber so wie wir bei dem Satze: Gott kennt die Seinen, jederzeit hinzu denken: und hilft ihnen gewiß, weil dieses allein jenen Satz tröstlich werden läßt, so werden wir auch hier, wo P. als Trostgedanken ausspricht: Gott versteht Euer Beten, uns genöthigt sehen hinzu zu denken: und wird es erhören, so daß er bei jenem Satze diesen mit sagt, wenn er ihn gleich nicht ausspricht, und auf diesen bezieht sich dann der caussale Satz: weil das Gebet seinem Willen angemessen ist, ganz vortrefflich. — Auch die letzten Worte ὑπὲρ ἁγίων stehn nicht müssig da, sondern enthalten ein zweites Moment der Erhörbarkeit, welches darin liegt daß die Vertreter ἅγιοι sind, Gottes geweihtes Eigenthum, denen er alles Gute zu geben beschlossen hat. Zugleich enthalten sie den Begriff, der nun zur fernern Verhandlung überleiten soll.

V. 28. Achten wir auf den Gang welchen die Rede seit V. 18. verfolgt hat, so werden wir bald gewahr daß wir hier an einem Wendepunkte angekommen sind. Nachdem der Ap.

gesagt, die Leiden der gegenwärtigen Periode seyen in keinen Vergleich zu bringen mit der Herrlichkeit welche die Gläubigen erwarte, hat er zwar nicht diese Leiden geschildert, aber doch gezeigt, wie in dieser Periode die ganze Schöpfung sich noch in einem gedrückten Zustande befinde, und nach Erlösung sehne, und wie an jener Gedrücktheit und dieser Sehnsucht auch die Gläubigen Theil nehmen, hat dann weiter dargethan wie dies im Charakter eines Glaubenslebens wesentlich begründet sey, und welche Unterstützungen ihnen darin von Seiten des göttlichen Geistes zu Theil werden. Die Leiden der Zeit sind also bisher als etwas wirklich drückendes dargestellt, die Schattenseite des Christenlebens ist noch immer als eine solche behandelt worden, jetzt erst geht er dazu über ihnen bemerklich zu machen, wie Alles, und folglich auch die Leiden, den Christen heilsam sey, und stellt Gesichtspunkte auf, welche ihnen das Leben in seiner hohen, ewigen Bestimmung, und die Gewißheit offenbaren sollen, mit welcher das künftige Heil ihnen verbürgt ist. Nun hätte er so schreiben können: Zwar ist das gegenwärtige Leben ein gedrücktes, aber es muß doch Alles uns zum Guten dienen, und dem Wesen nach ist dies der Gang seiner Rede; aber er hat diese Form nicht gebraucht, weil sie ihn in dem was er V. 24 f. und V. 26 f. zu sagen hatte, nur beschränkt haben würde, sondern ist ganz frei einhergegangen, und schließt nun den Satz unsers V., welcher den Gegensatz enthält, unmittelbar an die letzten Worte an, in welchen er ihn durch den Gebrauch des Wortes ἁγίων vorbereitet hat. Der Geist vertritt die Heiligen Gottes, wir wissen aber — bloßes Fortschreiten durch δέ — daß u. s. w. Wir treten also hiermit in die eigentliche Verhandlung des V. 18. ausgesprochenen Themas, dem das bisherige nur durch Schilderung des νῦν καιρὸς als Vorbereitung gedient hat, ein. Der Satz ὅτι πάντα συνεργεῖ κ. τ. λ. wird wieder als bekannte Wahrheit aufgestellt, und kann es nach so manchen ähnlichen Belehrungen des N. T. auch füglich werden. Der Begriff πάντα ist in seiner unbeschränkten Allgemeinheit festzuhalten, und man thut Unrecht wenn man ihn mit Calv., Beza, Tholuck, Olsh., A. auf die Leiden dieses Lebens ausschließlich oder vorzugsweise einschränkt. Wahr ist daß in dem Zusammenhange der Stelle der Ap. an sie vornehmlich denken mußte, aber seine Rede wurde kräftiger, wenn er den völlig allgemeinen Satz aussprach, und den Schluß: wenn Alles, nothwendig auch diese Leiden, seinen Lesern zu machen überließ. Was das Verbum συνεργεῖν anlangt, so haben auch da wieder die Aus. die Präp. pressen zu müssen geglaubt, und daher gesucht und gefunden, mit wem in Gemeinschaft alle Dinge eine solche Wirkung haben; am besten haben noch die gethan, welche nur ein

Zusammenwirken aller Dinge nach Einem Zwecke hin darin gefunden haben (Reiche, Meyer); allein so wenig man bei dem lat. conferre, conducere, die Frage aufstellen wird, mit wem denn eigentlich getragen, geführt, werde, so wenig kann ich eine solche Gründlichkeit hier am rechten Orte glauben, und bin überzeugt, es werde weiter nichts damit gesagt als: es wirkt dazu mit, trägt dazu bei, d. h. Alles hat als Theil eines großen Ganzen seinen Einfluß auf die Hervorbringung des Zwecks. εἰς ἀγαθόν, zu etwas gutem; der Begriff ist ganz unbestimmt zu lassen, wie der Apostel ihn giebt; es hat gute, heilsame Folgen, führt nicht zum Schaden sondern zum Gewinn. Beschränkung auf das ewige Heil (Reiche) ist in nichts begründet, und würde den Artikel fordern. Endlich werden auch diejenigen in Bezug auf welche die Behauptung gilt, namhaft gemacht, nehmlich οἱ ἀγαπῶντες τὸν θεόν, die welche Gott lieben. Auch dieser Begriff ist nicht enger zu beschränken als der Ap. selbst gethan; zwar giebt das Folgende deutlich zu erkennen, daß er dafür halte, nur Christen können Gott wahrhaftig lieben; aber er sagt dies weder hier noch sonst, und daher ist die Allgemeinheit festzuhalten, in welcher er den Satz ausspricht. Daß aber diese Bezeichnung die Bedingung enthalte, unter welcher das συνεργεῖν eintrete, liegt am Tage. Das folgende Glied τοῖς — οὖσιν ist von vielen Auslegern caussal genommen worden, daß also das κλητοὺς εἶναι den Grund enthalte, warum πάντα συνεργ. εἰς ἀγ. Dabei aber ist übersehn worden daß es dann keinen Artikel haben könnte, sondern ohne diesen κλητοῖς οὖσιν heißen müßte. So wie es hier steht, ist es erklärende und beschränkende Appposition: denen nehmlich welche u. s. w. Sie soll uns lehren, nicht warum den Liebenden alles zum Besten dient, sondern wer diese ἀγαπῶντες sind. κλητοί, Berufene. Schon der Artikel und die Eigenschaft des Gliedes als Bestimmungssatz muß uns belehren, daß οἱ κλητοὶ nicht alle Menschen, sondern nur ein Theil von ihnen im Gegensatz gegen die μὴ κλητοὺς seyn können; sodann daß sie nur schlechthin κλητοὶ heißen, ohne alle Bestimmung wozu? führt darauf daß P. überzeugt ist, es verstehe sich dies von selbst, nehmlich zum Empfang des Heils; und so erhalten wir die Vorstellung, daß ein Theil der Menschheit vorzugsweise vor allen Uebrigen von Gott einen Ruf zum Heil erhalten habe, und daß nur die so Gerufenen es sind, welche Gott wahrhaftig lieben, und deren Heil nun darum weil sie gerufen sind, auch durch alle Begegnisse des Lebens gefördert werden müsse. Dagegen — dies folgt von selbst — an wen die κλῆσις nicht ergangen ist, der kann Gott nicht lieben, und jener Einfluß der äußern Schicksale findet bei ihm nicht Statt. Hierher wird jede unbefangene Exegese führen müssen.

Nur das Bestreben diese Vorstellung bei P. nicht zu finden, konnte davon abführen. Fragen wir nun, worin nach Pauli Sinn diese κλῆσις bestehe, so glaube ich für jetzt nur die sehr verbreitete Ansicht, in der Verkündigung des Evangeliums, verwerfen zu müssen, indem dieselbe Theils auf Betrachtung der uns bekannten Erscheinung, Theils auf der Annahme einer ganz allgemeinen κλῆσις ruht. Ist also diese von P. nicht allgemein gedacht, so kann auch die Verkündigung, welche allgemein ist, von ihm nicht als der Ruf gedacht worden seyn, welcher das ἀγαπᾶν τ. θ. zur Folge habe. S. zu V. 30. Die Gerufenen aber sind κλ. κατὰ πρόθεσιν, nach, in Gemäßheit einer πρόθεσις. προτίθεσθαι, sich vornehmen, I, 13.; von Gott Eph. I, 9. προέθετο εὐδοκίαν ἐν ἑαυτῷ. Also πρόθεσις Vorsatz, Vornehmen Etwas auszuführen, vergl. Apg. XI. 23. XXVII, 13.; in den paul. Briefen der göttliche Vorsatz oder Beschluß, vornehmlich in Bezug auf die Erlösung und auf die Theilnahme an derselben, vgl. Eph. I, 11. III, 11. 2 Tim. I, 9. Davon ist es offenbar auch an unserer Stelle zu nehmen, und nicht, wie die meisten Väter, auch Hammond und Clericus*) gethan, der Vorsatz oder Entschluß der Menschen, das sittliche Streben durch welches sie wahre κλητοὶ würden. οἱ κ. κρ. κλητοὶ sind also diejenigen, welche nach einem göttlichen Beschlusse oder Vorsatze zum Heil berufen sind, d. h. die welche Gott zur Erlangung des Heils bestimmt hat. Und diese sind es dann, welche Gott lieben, diese, denen Alles zum Guten förderlich seyn muß.

V. 29. In die Augen fällt, daß dieser und der folgende Vers die Bestimmung haben, das Vers 28. Gesagte von dem heilsamen Einfluß aller Lebensereignisse auf die welche Gott lieben, zu erläutern und zu begründen. Eben so tritt leicht erkennbar hervor, wie diese Begründung aus dem Begriffe der göttlichen πρόθεσις und κλῆσις entwickelt werden soll. Ferner trägt diese Entwickelung einen so entscheidenden Charakter der Allgemeinheit an sich, daß man wohl nicht einen Augenblick anstehn kann, die Ansicht Koppe's daß P. hier nur von den römischen Christen, oder allenfalls den Christen überhaupt spreche, für irrig zu erkennen. Die Sätze sind allgemein, wenn auch die affirmative Anwendung nur auf die Christen gemacht werden kann. Was die Constr. unsers V. anlangt, so hat der Vorschlag von Corn. a Lap. und Maldonatus, beide Verba in Einen Vordersatz zusammen zu fassen, welcher dann V. 30. wieder aufgenommen werde, nie Beifall gefunden. Für sich hat er nur daß vor καὶ προώρ. nicht τούτους stehe wie in den Sä-

*) Nicht aber Grotius, wie Heumann behauptet, der seine Anmerkung mißverstanden zu haben scheint.

tzen V. 30.; aber dies war nicht nothwendig, entgegen aber steht Theils daß die Wiederaufnahme unvollständig seyn würde, Theils daß durch den langen, noch durch den Beisatz εἰς—ἀδελφοῖς verlängerten Vordersatz alle Symmetrie verloren gehn würde, Theils endlich daß προγινώσκειν und προορίζειν zwei verschiedene Akte Gottes sind, welche P. der hier in der Form fortschreitender Entwickelung alle die einzelen Akte Gottes bis zum δοξάζειν getrennt vorführen will, gewiß nicht verbunden hat. Die Trennung findet Statt zwischen dem Inhalte beider Verse, daß V. 29. die der zeitlichen Erscheinung und menschlichen Erfahrung vorgängigen, nur in Gott selbst Statt findenden Akte, in welchem die πρόθεσις besteht, V. 30. aber diejenigen aufgeführt werden, von welchen der Mensch in seinem Leben die Erfahrung macht. Daher war es am rechten Orte, daß dort auch der Inhalt der göttlichen πρόθεσις ausgesprochen, und hierauf erst zur Erwähnung dessen geschritten wurde, was zu ihrer Ausführung in der Zeit geschehn ist. Wir nehmen folglich mit der großen Mehrheit an daß wir hier Vorder- und Nachsatz haben, nur nicht καὶ als Zeichen des Nachsatzes (Reiche), denn dies bedeutet auch, wie in den folg. Nachsätzen. Die Auslassung des Subjekts ὁ θεός erklärt Reiche aus der jüdischen Scheu den Namen Gottes zu nennen; aber von dieser zeigt sich bei unserm Ap. nirgends eine Spur, wie er sie denn auch nicht empfinden konnte; vielmehr erklärt sie sich sehr natürlich daraus daß Theils so eben von ἀγαπῶσι τὸν θεόν gesprochen wurde, Theils Alles was hier gesagt wird so einzig von Gott prädicirt werden kann, daß der Schreibende es gewiß nicht merkte, daß er das Subj. nicht ausgesprochen hatte. Οὓς προέγνω. προγινώσκειν, vorher kennen oder wissen (Apg. XXVI, 5. 2 Petr. III, 17.). Nun ist aber das bloße Kennen Etwas in Gott, was auch nach der Ueberzeugung der biblischen Schriftsteller sich auf alle Menschen ohne Ausnahme bezieht; da also an unsrer Stelle offenbar nicht Alle als προεγνωσμένοι bezeichnet werden sollen, sondern nur die κατὰ πρόθεσιν κλητοί, so kann entweder nur ein besonders modificirtes Kennen angezeigt, oder von Kennen gar nicht die Rede seyn. Ein modificirtes Kennen, nehmlich ein Kennen gewisser Individuen als solcher welche dereinst zum Empfange der göttlichen Gnadenerweisungen geschickt seyn werden, haben seit der Zeit der Kirchenväter unzählig viele Ausll., auch neuestens Paulus, Benecke, Glöckler, Reiche, Fritzsche (Sendschr. an Th. S. 52.), Neander (Pflanz. S. 442.), Reiche angenommen. Die Art wie sie dies auffassen und ausdrücken ist sehr verschieden, aber das Wesen immer dieses. Aber mir steht noch immer entgegen daß 1) in den Worten nicht die mindeste Andeutung eines solchen

Vorherwissens enthalten ist, was ich nicht mit Reiche als hebräische Kürze zu erklären weiß; 2) daß P. sich selbst widersprechen würde, wenn er den Beschluß der Beseligung in Gott abhängig denken wollte von irgend einer vorhergewußten Beschaffenheit des Menschen; 3) daß das Verbum XI, 2. — andrer Stellen jetzt nicht zu gedenken — von einem solchen Kennen unmöglich verstanden werden kann. Aus diesen Gründen, nicht minder aber um deß willen was als wahrer Lehrgehalt aus K. IX. geschöpft werden muß (vgl. die Abhandlung in m. Magazin für Exegese u. Theol. des N. T. 1. Lief. S. 11—97.), muß ich diese Betrachtungsart durchaus abweisen. — Ebenfalls ein modificirtes Kennen mag es heißen, wenn viele andere Ausleger mit Berufung auf den Gebrauch des hebr. יָדַע γινώσκειν als lieben auffassen, und daher das προορίζειν aus einer Liebe Gottes ableiten, welche dem Seyn der κλητῶν vorausgegangen sey. So Par., Grot., Turr., Ch. Schmidt, A. Der Wahrheit näher sind diese Ausll. ohne Zweifel als die vorigen. Zwar läßt sich die Bedeutung: lieben, dem hebr. Worte so wenig beilegen als dem griechischen; aber wahr ist doch daß wenn von Gott gesagt wird, er kenne sein Volk, oder den Gerechten, Mehr damit ausgedrückt werden soll als daß er eine Kunde von ihm habe, daß dies Kennen immer mit Liebe oder Billigung verbunden ist, und als der Grund gedacht wird, um deß willen er dem welchen er kennt auch mit seiner Hülfe nahe sey; daß folglich auch ein Vorherkennen gedacht werden kann, welches mit Liebe verbunden sey, und den Grund enthalte weßhalb Gott Menschen zum Heil bestimmt. Und wenn XI, 2. Israel das Volk Gottes genannt wird, ὃν προέγνω, so läßt sich sehr wohl dabei an ein solches Kennen denken, welches von der ἐκλογή sich entweder gar nicht, oder nur so unterscheidet, daß jenes der Grund von dieser ist. Wäre daher keine andere Erklärung mehr möglich, so würde ich zwar γινώσκειν nicht durch lieben übersetzen, aber das Eigenthümliche des Kennens darein setzen, daß es mit Liebe oder Wohlwollen gegen sein Objekt verbunden sey, und in solcher Weise mich dieser Erklärungsart anschließen. Doch es scheint noch eine andere zu geben, die ich so darstellen will: 1) γινώσκειν bedeutet bekanntlich in der class. Sprache nicht nur erkennen, sondern auch beschließen, also kann προγινώσκειν auch bedeuten: vorher beschließen, und selbst ob dies mit Beispielen belegt werden könne oder nicht, gar nichts zur Sache thun; 2) das abgeleitete Subst. πρόγνωσις bezeichnet Apg. II, 23. 1 Petr. I, 2. einen Vorherbeschluß, eine dem Erfolg vorgängige Bestimmung Gottes, und zwar an der letzten Stelle diejenige aus welcher die ἐκλογή hervorgegangen ist, also die Vorausbestimmung zum Empfang des Heils; 3) προγινώ-

σεως selbst erscheint 1 Petr. I, 20., wo Christus προεγνωσμένος μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθεὶς δὲ ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων genannt wird, so daß man ihm nur die Bedeutung beilegen kann: in göttlichem Rathschluß zu Etwas — hier zum Erlöser — bestimmen, von bloßem Vorherkennen gar nicht die Rede seyn kann; desgleichen XI, 2. kann das προγινώσκειν τὸν λαὸν als ein Vorherbestimmen des Volkes Gottes Volk zu seyn, besser als in jeder andern Art verstanden werden. So läßt es sich daher auch hier denken: die welche Gott in seinem Rathe voraus bestimmt hat zu Empfängern des Heils. So verstehe ich daher das Wort; ganz eben so vielleicht nur Köllner, ähnlich aber auch de Wette. Wann dieses προγινώσκειν Statt gefunden habe, wird nicht gesagt, bedenkt man aber daß der ganze Rathschluß der Erlösung eine πρόθεσις τῶν αἰώνων (Eph. III, 11.) gewesen, so wird man wohl auch dies in die Ewigkeit versetzen müssen. Das προγινώσκειν aber ist noch etwas ganz allgemeines und unbestimmtes, noch nichts weiter als der Gedanke Gottes überhaupt, daß gewisse Individuen als sein besonderes Eigenthum Heil und Seligkeit erlangen sollen; vermöge der πρόγνωσις ist das Heil noch ein ἀόριστον, die προεγνωσμένοι noch ἀορίστως προεγνωσμένοι; nichts weniger also als tautologisch, sondern etwas vom προγινώσκειν in der That verschiedenes ist es, wenn der Ap. fortfährt: (τούτους) καὶ προώρισεν κ. τ. λ. die hat er auch vorherbestimmt u. s. w.; denn hierdurch erst erhält die πρόθεσις eine bestimmte Gestaltung. Gott hat diese Individuen nicht nur ganz allgemein zum Heil bestimmt, sondern ihnen auch die specielle Bestimmung gegeben, σύμμορφοι κ. τ. λ. zu werden. Das Verbum wird Eph. I, 5. 11. mit εἰς construirt, aber daraus folgt nicht etwa daß auch hier εἰς τὸ εἶναι ergänzt werden müsse, sondern συμμόρφους ist Prädikatsakkusativ an sich selbst. Die Construktion mit dem Genit. hat das Adj. mit andern gleicher Composition gemein, συμμ. bedeutet gleichgestaltet, also σ. τῆς εἰκόνος τ. υἱοῦ αὐτοῦ, wörtlich gleichgestaltet dem Bilde seines Sohnes, d. h. ähnlich diesem Bilde. Der Ausdruck kann pleonastisch erscheinen, fragen wir aber darnach, von was für einer Aehnlichkeit hier P. spreche, so verschwindet dieser Schein. Viele (Calv., Piſc., Grot., Calov., Semler, Morus, Böhme, A.) haben sie in die Gemeinschaft der Leiden und der Verherrlichung gesetzt, aber ohne weder in den Worten noch im Zusammenhange einen genügenden Grund zu haben; Andere haben das eine oder andere Merkmal das ihnen zur Bestimmung der κλητῶν erfordert zu werden schien, hereingezogen; aber den sichersten Aufschluß giebt uns Phil. III, 21. σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ. P. ist überzeugt, die κλητοὶ sollen dereinst in eine eben so herrliche

Gestalt verwandelt werden, wie die ist welche Christus in seiner verklärten Menschheit an sich trägt; dem Bilde also welches Er jetzt darbietet, dem soll auch ihre Gestalt einst gleichen, nicht daß er weiter nichts als eine solche Gestalt für sie erwarte, sondern weil er eines Theils überzeugt ist daß mit diesem verherrlichten Zustande der äußeren Erscheinung alle übrige Seligkeit verbunden sey, Theils weil er eben hierdurch sie als Christi Brüder in dem neuen Zustande am besten erkennen lehrt, darum hat er diese Ausdrücke gewählt. Was er also in unserm V. lehrt, ist dies: Gott habe diejenigen welchen er überhaupt das Heil zugedacht, mit der speciellen Bestimmung versehn, einst zu einer ähnlichen Herrlichkeit der äußern Erscheinung und des gesammten Seyns zu gelangen wie die ist, in deren Besitze Christus jetzt schon steht. Die Folge davon aber soll nach Gottes Absicht die seyn (εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν κ. τ. λ.) daß er der Erstgeborne unter vielen Brüdern sey. Den Erstgebornen nennt er ihn nicht vermöge der Sohnschaft die er von Ewigkeit her beim Vater gehabt hat, denn dieser können die Berufenen nicht theilhaftig werden, sondern weil er vor allen seinen Brüdern zur Herrlichkeit eingegangen ist, diese aber seine Brüder weil sie Söhne Gottes sind wie Er, und ihm ähnlich in der neu zu überkommenden Gestalt. Mit Recht aber hat sich Meyer der früher von mir (nach Andern) hingestellten Behauptung, daß P. sich unrichtig ausgedrückt habe, und dies ganze Satzglied nur beiläufig und halb nutzlos hingeworfen sey, entgegen gestellt. Was das Erste anlangt, so ist es allerdings wahr daß, wiefern hier von der Bestimmung der κλητῶν die Rede ist, man glauben könnte, er hätte richtiger geschrieben: so daß sie seine Brüder sind; aber daß er nicht so geschrieben hat, lehrt uns daß er so nicht dachte, sondern die Absicht hatte eben das als Christi Verherrlichung darzustellen, daß er nach vollbrachtem Werke nicht allein bleibe in seiner Herrlichkeit, sondern als der Erste — der Chorführer gleichsam — einer großen Schaar von ihm zur Gottessohnschaft und Aehnlichkeit mit ihm emporgeführter Brüder erscheine; was das Zweite betrifft, so kann es uns vielleicht so scheinen, als habe er genug gesagt, wenn er gemeldet wozu die κλητοὶ gelangen sollen, ihm aber ist dies noch nicht genug, weil sein Gemüth erst dann befriedigt ist, wenn er Christum in seiner Herrlichkeit erblickt; sein Bild hat erst da seine Vollendung, wenn Er, der Mittelpunkt all seines Denkens, hingestellt ist in dem Strahlenglanze dessen der Gott eine große Schaar von Kindern erworben hat. — Nun aber ist der Inhalt der πρόθεσις vollständig dargelegt, die Rede wendet sich von ihr zur κλῆσις und ihren Wirkungen.

V. 30. Die Ausführung der πρόθεσις: οὓς προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν. Ueber die κλῆσις bemerken wir Folgendes: 1) Das Rufen welches gewöhnlich Gott selbst zugeschrieben wird (s. zu I, 6.), wird nur an wenigen Stellen so charakterisirt, daß der höchste Zweck desselben erscheint, nehmlich die Gemeinschaft mit Christo (1 Kor. I, 9.), die βασιλεία und δόξα Gottes oder Christi (1 Thess. II, 12. 2 Thess. II, 14.), ist aber gewiß allenthalben in gleichem Sinne zu verstehn. Zunächst aber ist es nur ein Ruf zu Gott zu kommen, an die ergehend, welche durch die Sünde von Gott entfernt und geschieden sind, um also fortan bei Gott zu seyn (1 Kor. VII, 24.), und hierdurch seiner Zeit des höchsten Ziels gewürdiget zu werden. 2) Als Gerufene erscheinen in der Regel die welche schon Christen sind, und an keiner weiteren Stelle erklärt sich der Ap. darüber, wer eigentlich gerufen werde, so daß wir über diesen Punkt uns nur an die vorliegende halten können; aus dieser aber lernen wir daß er die κλῆσιν nicht als eine allgemeine denkt, denn a) sagt er nur daß Gott die προεγνωσμένους und προωρισμένους gerufen habe, so daß der Ruf nur dann ein allgemeiner seyn könnte, wenn er diese Prädikate auf alle Menschen bezogen wissen wollte, was nicht der Fall ist; b) bezeichnet er alle Gerufenen als Empfänger der δικαιοσύνη und der δόξα, Solche aber sind nicht alle Menschen, also sind auch nicht alle Gerufene, sondern nur die welche dem Rufe folgen, und das was P. den Ruf Gottes nennt, ist keine allgemeine, schlechthin und ohne Unterschied an die Menschheit gerichtete Einladung, ob sie vielleicht das Heil annehmen wollen, sondern es ist ein wirksamer Akt Gottes, dem die Wirkung sicher nachfolgt; wer das Heil nicht empfängt, an den ist die κλῆσις nicht ergangen. 3) Als Mittel der κλῆσις wird 2 Thess. II, 14. das Evangelium angegeben; wir haben folglich dasselbe in dieser Eigenschaft anzuerkennen, aber weder als das einzige, indem sonst Paulus selbst, welcher nicht durch dieses Mittel zu Christo gekommen war, nicht als κλητὸς betrachtet werden dürfte, während er doch von sich behauptet, Gott habe ihn gerufen διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ (Gal. I, 15.), noch in der Art daß wir die Verkündigung des Ev. selbst als die göttliche κλῆσις, und Jeden der es vernimmt als einen Gerufenen ansehn dürften; denn das Ev. hören die ἀπολλύμενοι nicht minder als die σῳζόμενοι, und sind doch nicht κλητοί, ja das ganze Israel vernahm dasselbe (X, 18.), und war doch zum größten Theil nicht gerufen. Hieraus geht hervor: die göttliche κλῆσις ist der Akt Gottes, durch welchen er, sey es mittelbar durch das Evangelium oder unmittelbar durch seinen Geist, oder auf welchem Wege sonst, die zum Empfang des Heils Vorherbestimmten in seine und seines Soh-

nes Gemeinschaft einführt, um sie in dieser zum einstigen Gewinn des vollen Heiles vorzubereiten. Dies ist die Lehre des Ap., wie sie aus seinen eignen Worten bei unbefangener Betrachtung hervor geht. Andere haben Andres gefunden, uns muß das genügen, was wir von ihm selbst empfangen. Im nächsten Satze: καὶ οὓς — ἐδικαίωσεν, ist δικαιοῦν so zu verstehn wie bisher überall, von der Ertheilung der δικαιοσύνη durch welche der Sünder δίκαιος wird, d. h. von Hinwegnahme der Schuld oder Versetzung in den Stand der Schuldlosigkeit. Da nun P. diese Veränderung allenthalben von der πίστις abhängig denkt, so haben wir anzunehmen daß er es auch hier thue, und folglich ohne weitere Rücksicht auf die menschliche Freiheit — die auch hier nicht zu nehmen Noth that — voraussetze daß der Gerufene den Glauben annehme, und eben in dies Annehmen des Glaubens das Kommen setze, welches wir als Wirkung des Rufes zu betrachten haben. Daß er nun in allen bisherigen Sätzen das Präteritum gebraucht hat, darf uns gar nicht wundern; zwar wiefern er allgemeine Sätze aussprach, konnte er mit gutem Fug das Präsens brauchen; wiefern er aber alle diese Sätze als Beweis der Behauptung V. 28. braucht, ὅτι — εἰς ἀγαθόν, also von Solchen spricht, welche wirklich schon Gott lieben, hatte er bis zur δικαίωσις Alles als bereits geschehn zu betrachten, denn diese Liebe folgt erst auf die Rechtfertigung. In allen diesen Sätzen aber ist V. 28. noch nicht erwiesen, es fehlt noch die letzte Folgerung, nehmlich daß, wenn Gott das Vorige alles am Menschen gethan habe, auch für seinen Zustand nichts als selige Folgen daraus hervorgehn können; diese muß daher im letzten Satze: οὓς δὲ — ἐδόξασεν enthalten seyn. Das auch hier gebrauchte Prät. scheint eine schon vorhandene δόξαν anzudeuten, und ist wahrscheinlich Ursache gewesen daß viele alte Ausleger, Chrys. (ἐδόξασε διὰ τῆς χάριτος, διὰ τῆς υἱοθεσίας), Theod., Theoph., Ambr., auch Erasm. (per dona Sp. Sti. et adoptionem coelestem), die Verherrlichung als bereits geschehn betrachtet haben. Auch könnte der Zustand der gebesserten und begnadigten Gläubigen im Vergleich mit dem frühern wirklich ein verherrlichter genannt, und so die Sache als ganz einfach betrachtet werden, wenn nicht der Zusammenhang seit Vers 18. dem durchaus entgegen wäre, und der Beweis für V. 28. eine andere, nicht nur sittliche sondern auch äußere Verherrlichung erforderte. Entweder muß man daher mit Carpzov annehmen, P. brauche den Aorist, weil die δόξα hier schon ihren Anfang genommen habe, dereinst bloß vollendet werden solle; oder mit der Gesammtheit der übrigen Ausleger dieselbe ganz in die Zukunft versetzen. Das Letztere erscheint als das Richtige, weil doch P. den Zustand der Kin-

der Gottes in diesem ganzen Abschnitte beständig als einen Zustand der Unvollkommenheit, des bloßen Wartens und Sehnens nach der in der Zukunft ruhenden ἀποκάλυψις darstellt, und überdies ja der Zweck seiner Darstellung in diesen zwei Versen nur der ist, zu erweisen, daß auch die Leiden der wahren K. G. zu freudigem Ziele führen. Sonach wird man allerdings gestehn müssen, daß in diesem letzten Satze das Futur durchaus an rechter Stelle stände, hat daher zu fragen, wie sich der Gebrauch des Aor. erklären lasse? Die älteren Erklärer hatten leichte Arbeit, jedes Tempus im N. T., der Aor. zumal, sollte für jedes andre stehn können, also hier unbedingt ἐδόξασε für δοξάσει. Diese Behandlungsart des Textes findet nun freilich keine Statt mehr, aber eine übereinstimmende Deutung unsrer Stelle auch noch nicht. Köllner giebt sich noch viel Mühe dem Aor. die Bedeutung des Präs., und durch diese wieder des Futurs — von unbedingt gewiß erwartetem Erfolge — zu vindiciren, wo nicht aus griechischem doch aus hebr. Sprachgebrauch, dies aber ist unmöglich; Tholuck erklärt ihn daraus daß vor Gottes zeitloser Anschauung, Reiche, daß in Gottes Rathschlusse auch die Verherrlichung schon vollendet sey, wogegen zu bemerken daß P. in diesem V. durchaus auf dem Boden des Wirklichen steht, und von der Ausführung des V. 29. dargestellten Rathschlusses handelt, unmöglich also hier ohne Weiteres wieder in diesen zurück kehren kann. Fritzsche (Sendschr. S. 53.) erklärt ihn daraus „daß durch προέγνω alles folgende schon gesetzt und gegeben ist", und erklärt: diese hat er auch (durch alles Vorhergegangene) verherrlicht d. h. diese dürfen nach allem Vorherg. auch Verherrlichung erwarten. Aber das heißt es eben nicht; hat er durch das Vorhergegangene sie verherrlicht, so ist die Verherrlichung schon geschehn, haben sie dieselbe noch zu erwarten, so hat sie Gott noch nicht verherrlicht, und dies Letztere ist, von unserm prosaischen Standpunkt aus betrachtet, der wahre Stand der Sache. Meyer: „er stellt die faktisch allerdings zukünftige Verherrlichung so nothwendig und gewiß dar, als ob sie bereits vollzogen wäre." Dies scheint allerdings das Wahre, aber eben dies ist es wohl auch, was de Wette durch den Ausdruck Prät. proph. bezeichnen wollte, dies was ich in der 1. Ausg. meinte. In der Lebendigkeit des Glaubens und der Zuversicht, mit welcher hier der Ap. spricht, und von welcher sein Innerstes durchdrungen ist, stellt sich ihm durch die Unwandelbarkeit des göttlichen Rathschlusses auf der einen, und durch die Größe des bereits Geschehenen auf der andern Seite die noch zu erwartende Verherrlichung als etwas so unzweifelhaft gewisses dar, daß er in seinen Gedanken die Spanne Zeit bis zur Vollendung überfliegt, und das zu Vollendende, wie ers im

Geiste selbst als schon vollendet faßt, so seinen Lesern als bereits vollendet vorhält. Der Aorist ist ihm gewiß Präteritum, obwohl die ausgesprochne Sache noch zukünftig ist.

Der Charakter des zuversichtlichen Vertrauens, der schon im Vorigen zu bemerken war, entwickelt sich noch stärker in dem noch übrigen Abschnitte, und steigert sich bis gegen das Ende zum Ausdruck höchster Begeisterung. Man erkennt recht deutlich, der Apostel fühlt sich selbst am Ende der seit dem Anfange des Briefes bis hieher mit fast durchgängig gleicher Ruhe und Besonnenheit durchgeführten Abhandlung, und läßt nun, da er dieselbe bis zur Idee der einstigen Vollendung fortgeleitet hat, seinen frohen Gefühlen in Bezug auf dieselbe freien Lauf, und sucht auch in seinem Leser das Gefühl stärker anzuregen, und eine Begeisterung für das was er bisher dargestellt hat, zu erwecken. So wird der Schluß seiner Rede, in Erinnerung der hohen Güter die er durch Christum der Menschheit erworben und gesichert weiß, eine Art von Triumphgesang, dessen Erhabenheit auch von frühern Erklärern schon nach Würde anerkannt worden ist.

V. 31. 32. Τί οὖν ἐροῦμεν πρὸς ταῦτα; Ueber die Formel τί οὖν ἐροῦμεν; s. zu IV, 1. Eine Folgerung findet auch hier Statt, aber eine richtige, wie in die Augen fällt. Auch dazu ist kein Grund, mit Bengel, Mosh., Semler an Einwendungen zu denken, welche P. durch die Frage gewissermaßen herausfordere; πρὸς ταῦτα könnte allerdings contra haec bedeuten, aber der Zusammenhang und die Tendenz des Abschnitts, welcher nach Beseitigung alles dessen was etwa eingeredet werden möchte, den Schluß des Ganzen enthält, duldet dieses nicht. Es bedeutet nur ad haec, in Bezug auf das Gesagte, d. h. wenn wir auf das Gesagte achten. Wiefern nun gehörige Beachtung der Prämissen zum Schlusse führt, scheint πρ. τ. bisweilen eine folgernde Bedeutung zu haben, aber es hat sie nicht, sondern das Folgernde liegt nur im Zusammenhange. Die nächsten Worte: εἰ ὁ θεὸς — καθ' ἡμῶν; enthalten die erste ganz allgemein dargestellte Folgerung. Was es heiße, Gott ist für uns, liegt am Tage; daß er es sey ist aus dem Vorhergehenden als unumstößlich gewiß anzunehmen. Die Fragform: Wer ist wider uns? giebt dem eigentlichen Gedanken: Niemand ist wider uns, größere Lebendigkeit, macht ihn gewissermaßen zu einer Herausforderung, ob irgendwo ein Feind sich zeigen wolle, der es wage unser Heil zu gefährden gegen solch einen Schirmherrn, als wir an Gott haben. Uebrigens wird schon von Orig. und ältern Auslegern mit Recht angemerkt, der Sinn des Apostels sey nicht sowohl der, daß die Gläubigen keinen Widersacher mehr haben, an denen es ja keiner Zeit we-

niger gefehlt als den Tagen des Apoſtels, als vielmehr daß alle, wer ſie auch ſeyen, nichts gegen uns und den der für uns ſey vermögen werden. Daß wir von Gott ſelbſt nichts Böſes ſondern lauter Gutes zu erwarten haben, folgt aus dem Bisherigen von ſelbſt, iſt auch bereits V. 28. ausgeſprochen worden; doch hält es P. nicht für überflüſſig, daſſelbe nochmals mit Hindeutung auf das im Tode Chriſti gegebene Unterpfand auszuſprechen. Der dem Hauptſatz vorgeſtellte Relativſatz ὅς γε — παρέδωκεν αὐτόν, hat argumentativen Sinn. Wie ſollte der welcher —, nicht —? d. h. wie ſollte er nachdem er doch —, nicht auch das Andre thun? ἴδιος υἱός. Orig., Par., Th. Schmidt, Tholuck, Klee, Reiche, Olsh. finden in dieſer Bezeichnung einen Gegenſatz gegen die bloß adoptirten Söhne, was durch das von Reiche angeführte Scholion zu Pind. Ol. IX, 95. (τὸν παῖδα ὃς ἦν μὲν θετὸς αὐτοῦ, οὐ κατὰ φύσιν, ἐκ δὲ τῆς ἀγνοίας ἴδιος αὐτοῦ ἐνομίζετο.) von Seiten der Sprache gerechtfertigt erſcheint, aber weder durch den Zuſammenhang noch durch den ſonſtigen Gebrauch des Ap. gefordert wird; während dagegen Heumann, Koppe, Roſenm., nichts weiter darin anerkennen als das Pron. poſſ., τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Auch dies unrichtig. Um vom Gebrauche von ἴδιος bei den übrigen Schriftſt. des N. T. (worüber ſ. Winer Gr. S. 135.) hier nicht zu ſprechen, bei unſerm Ap. finden ſich allerdings einige Stellen wo der bloße Genit. Pron. vollkommen ausreichen würde (dahin rechne ich XIV, 4. 1 Kor. VII, 2. wo dem ἴδιος ἀνήρ parallel τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα geſagt iſt; V. 37. Eph. V, 22.), daneben aber viele andere, wo unleugbar ein gewiſſer Nachdruck durch ἴδιος bewirkt werden ſoll (X, 24. 1 Kor. III, 8. VII, 7. XV, 38. 1 Theſſ. II, 14. Tit. I, 12. und καιρὸς oder καιροὶ ἴδ. Gal. VI, 9. 1 Tim. II, 6. VI, 15. Tit. I, 3.); daraus aber ſcheint hervorzugehn daß derſelbe wohl auch da vom Schreibenden gedacht worden ſey, wo er ſich dem Leſer nicht ſo offen darbietet; unſre Stelle aber gewinnt bedeutend an Nachdrücklichkeit, wenn wir überſetzen: er hat (ſelbſt) ſeines eigenen Sohnes nicht verſchonet, und dieſen werden wir ihr nicht durch Annahme der bloß poſſeſſiven Deutung rauben wollen. In eben dieſen Worten finden ſeit Grotius die meiſten Ausleger eine Anſpielung auf Geneſ. XXII, 12., nach der LXX οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ δι' ἐμέ, indem wie Grot. ſagt, quod in Abrahamo signum fuerat amoris in deum, id in deo signum benevolentiae adversus homines. Möglich; aber behaupten läßt ſichs nicht. Der Ausdruck gab ſich auch ohne ſolchen Hinblick ganz von ſelbſt. — παρέδωκεν, ſ. IV, 25. ὑπὲρ ἡμῶν πάντων d. h. für uns alle die wir Chriſten ſind, oder auch ſeyn werden; denn nicht Ausſchließung irgend Jemandes ſoll durch ἡμῶν

bewirkt werden, sondern bloß Aneignung des geschehenen Opfers; nicht nur für die Menschen, sondern auch für uns, und zwar uns alle. Die Bedeutung von χαρίζεσθαι im Nachsatze ist bloß die des Schenkens, wie 1 Kor. II, 12. Phil. II, 9. τὰ πάντα, nicht wie Capellus, Wolf, gemeint, soviel als ταῦτα πάντα, ista omnia, quae scil. digito monstrari possunt, sondern ganz allgemein: Alles, nehmlich was uns gut und heilsam seyn mag. σὺν αὐτῷ, mit ihm, gleichsam als Zugabe. Das Ganze ein Schluß vom Größern auf das Kleinere; denn die Hingabe des Sohnes ist als der höchste Beweis der göttlichen Liebe zu betrachten, in Vergleich mit welchem alles andere für Kleinigkeit zu achten ist. Somit ist, was das Verhältniß zu Gott anlangt, Alles in vollster Klarheit. Der Apostel wendet sich zu weiterer Auseinandersetzung der Folgen.

V. 33. 34. Das τίς καθ' ἡμῶν V. 31. wird hier gewissermaßen wieder aufgenommen, und in Theile zerlegt. Was zuerst die Interpunktion anlangt, von welcher dann weiter auch die Auffassung der einzelen Sätze abhängig ist, so findet sich eine zweifache Vorstellungsart, die Eine von Augustin, Erasm., Triller, Locke, Schöttgen, Bengel, Semler, Cramer, Koppe, Griesb., Knapp, Vater, Lachm., Schrader, Stengel, Reiche, Köllner, Olsh., Meyer, welche vier Fragen annehmen, und zwar so daß die zweite und vierte die Antworten in Frageform enthalten, die andere von Luther, Castalio, Calvin, Beza, Pisc., Par., Tolet., Grot., Wolf, Heum., Amm., Schott, Tholuck, Klee, Flatt, Scholz, Paulus, Benecke, welche zwei Fragen und zwei Antworten finden. Wenn es auf Entscheidung ankommt, so hat wohl Köllner Recht mit der Bemerkung: „Die Entscheidung wird hier immer meist subjektiv seyn"; denn beide Theile erklären ihre Fassung für die kräftigere, nachdrucksvollere. Jene nehmen überdies den Parallelismus von V. 32. und 35. für die ihrige in Anspruch, doch auch da gilt noch die Antwort daß in demselben keine Nöthigung enthalten sey, ja daß die große Menge von Fragen, von denen ein Theil die Stelle der Antworten vertrete, eher störend als oratorisch kräftig genannt werden möge, also der Ap. sich wohl eine Abwechselung in einer durch nichts wesentlich geforderten Form erlauben konnte. Am meisten möchte vielleicht zu Gunsten der ersten Art das sprechen, daß nach der zweiten die Antwort V. 34. eine ganz unbequeme Form hat, und erst durch Deutung den Sinn erhält, welchen man für sie begehren muß. Wir werden das Einzele nach beiden Seiten hin betrachten. Erste Frage: τίς ἐγκαλέσει — θεοῦ; Wer will Gottes Auserwählte anklagen d. h. wer vermag eine Beschuldigung gegen sie (mit Erfolg) aufzu-

bringen? ἐγκαλεῖν mit κατὰ anstatt des Dativs der Person findet sich Soph. Phil. 328. τίνος γὰρ ὧδε τὸν μέγαν χόλον κατ' αὐτῶν ἐγκαλῶν ἐλήλυθας; ἐκλεκτοὶ θεοῦ, Auserwählte Gottes. Die Erklärer unserer Kirche, zuletzt noch Tholuck, geben sich hier Mühe, um jede Spur des absolutum decretum zu verwischen, dem Worte die Bedeutung: Lieblinge Gottes zu erweisen. Aber erstlich wird damit gar nichts gewonnen, denn auch in dem Begriffe der Lieblinge würde das Merkmal eines Vorzugs liegen, den Gott Einigen ertheile vor den Uebrigen, die er nicht oder nicht in gleichem Grade liebte, oder der Ausdruck hätte gar keinen Inhalt mehr; und sodann ist ja doch die paulinische Ansicht von der Erwählung Einiger in seinen Briefen so unleugbar sicher, daß es wenig fruchtet sie aus Einer Stelle wegzutilgen. Ich nehme daher θεοῦ wirklich als Bezeichnung des handelnden Subjekts, und fasse die Worte wie sie lauten: von Gott Auserwählte, d. h. Solche die er sich aus dem Ganzen der Menschheit besonders ausgezeichnet hat, nicht wegen ihrer Vorzüglichkeit oder irgend eines Verdienstes auf ihrer Seite, sondern um an ihnen seine freie Gnade ganz besonders zu erweisen. Eben so κλητοὶ χριστοῦ I, 6., und so die Erkl. der neusten Ausll. Auch die Person dessen der hier als möglicher Ankläger aufgestellt werde, ist vermuthet worden; ob es der Teufel sey, oder ein Jude wegen Abfalls vom Gesetz, oder wer sonst? Ich halte für das Beste, die Frage ganz zu unterlassen, da in Pauli eigenen Worten nicht die leiseste Spur liegt, daß er selbst eine bestimmte Person im Sinne habe; wohl aber das geht aus dem δικαιοῦν in der Antwort hervor, daß die Rede von sittlicher Anklage sey, und der Sinn daher: Wer ist der uns Schuld und Sünde vorwerfe? θεὸς ὁ δικαιῶν, ohne Frage gefaßt, giebt diesen Wortsinn: Gott ist der Gerechtmachende, d. h. derjenige welcher uns gerecht macht, also nach der bekannten Bed. von δικαιοῦν, der uns von aller Schuld befreit oder lossspricht. Hierin liegt der frohe Siegsgedanke, daß alles Anklagen fruchtlos, ja thöricht, ja vermessen sey, wo Gott, der höchste, der einzig gültige Richter, die Lossprechung ertheile, oder schon ertheilt habe. Daß gegen die so gefaßte Antwort nichts gegründetes eingewendet werden könne, glaube ich behaupten zu dürfen. Als Frage gefaßt, ist der Sinn: Etwa Gott, der sie lossspricht? Dann ist in der ersten Frage nicht gefragt, wer anklagen könne oder dürfe, sondern bloß wer es thun werde, die fragende Antwort aber stellt Gott als möglichen Ankläger hin, um durch den Beisatz ὁ δικαιῶν eine solche Vorstellung als absurd abzuweisen. Aber daß Niemand anklagen werde oder könne, zeigt sie nicht, auch das nicht was gezeigt werden muß, daß jede Anklage die sich erheben möchte,

fruchtlos seyn würde. Vorzüglich finden kann ich daher diese Fassung nicht, wozu noch kommt daß die Annahme, Gott, der Rechtfertigende, sey der Ankläger, nach de Wettes Bemerkung „von allem Scheine der Möglichkeit entblößt ist.“ Die von Chrys., Theod., Erasm., Corn. a Lap., Turr., unternommene Verbindung θεὸς ὁ δικ., τίς ὁ κατακρίνων; ist als ganz unpassend zu verwerfen. — Zweite Frage: τίς ὁ κατακρίνων; wer ist, der ein Verdammungsurtheil fälle? Die Antwort: χριστὸς *) ὁ ἀποθανών, ohne Frage gefaßt, scheint in ihrem Wortsinne: Christus ist es, der gestorben ist, nicht so gut zu passen, wenigstens nicht so schlagend zu widerlegen, wie die erste that, so daß man annehmen muß, sie habe diese Form nur um der Kürze und Conformität willen erhalten; aber ihr wahrer Inhalt ist dann dieser: Christus hat durch seinen Tod die Strafe der Sünde schon getragen, und der Menschheit Schuld bezahlt, so daß an ein Verdammen gar nicht mehr zu denken ist; und dieser Inhalt ist dann wohl eine richtige Antwort. Die fragende Auffassung hat den Vorzug daß sie kürzer zum Ziele führt; sie giebt den Sinn: etwa Christus (in seiner Eigenschaft als Weltrichter)? Aber er ist ja für die gestorben, als deren Verurtheiler er gedacht werden sollte. Dadurch wird jede Möglichkeit daß er, also auch, da er der Einzige ist der verurtheilen könnte, daß überhaupt Jemand sie verurtheile, abgeschnitten. So scheint im ersten V. das Uebergewicht auf Seiten der andern, in diesem zweiten auf Seiten der fragenden Auffassung zu liegen. Wenn er nun steigernd fortfährt: μᾶλλον δὲ **) καὶ ἐγερθείς, so kann die Auferstehung als Bestätigung der vollendeten Erlösung angesehn werden; doch glaube ich, weder hierbei, noch bei den zwei übrigen Sätzen darf man so gar ängstlich fragen, wiefern doch jedes einzele Stück als Argument für die Behauptung, daß kein Verurtheilen mehr Statt finden könne, betrachtet werden müsse? So genau ist hier nicht jedes Wort zu wägen; sondern das Wesen liegt darin, daß P. auch die glorreiche Bestätigung der in Christi Tode gestifteten Erlösung, und die hohe Verherrlichung dessen nachweist, der in so enges Verhältniß zu uns getreten ist; um triumphirend auf alle Feinde unsers Heils herabblicken zu können, wenn Gott selbst uns lossspricht, und unser Erlöser, der den Tod für uns geduldet, zu seiner Rechten unser Vertreter ist.

---

*) Χριστὸς Ἰησοῦς ACFG. Copt. Aeth. Arm. Vulg. Cyr. Didym. Dam. Ruf. Aug. Maximin. Lachm.

**) μᾶλλον δὲ immo potius, oder vielmehr, vgl. Plat. Gastm. S. 193. E. τί ἕκαστος ἐρεῖ, μᾶλλον δὲ τί ἑκάτερος. S. 194. A. οὐ νῦν ἐγὼ εἶμι, μᾶλλον δὲ ἴσως οὐ ἔσομαι, ἐπειδὰν καὶ Ἀγάθων εἴπῃ.

Der Ausdruck selbst: Er sitzt zur Rechten Gottes, als Bezeichnung der Verherrlichung und Herrschaft des zum Vater zurückgekehrten Erlösers ist bekannt genug; sein Ursprung aus der Sitte des Morgenlandes, daß die Mächtigsten des Reiches zur Rechten und Linken ihres Königs stehn, und dann vornehmlich aus Ps. CX, 1. ist unbezweifelt; auch außer unserer Stelle bedient P. sich desselben mehrmals; s. Eph. I, 20. Kol. III, 1. — Ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν, er vertritt uns, oder bittet für uns. Paulus bedient sich dieses Ausdrucks von Christo nicht mehr wieder; mit denselben Worten findet er sich Hebr. VII, 25.; dagegen 1 Joh. II, 1. heißt Christus unser παράκλητος πρὸς τὸν πατέρα. Auch diesen haben die Apostel wohl buchstäblich verstanden; auch er fließt wohl am natürlichsten aus der Vorstellung von Christi Sitzen zur Rechten Gottes her. Als unser Freund verwendet er sich bei Gott, in dessen beständiger Nähe er lebt, für seine Brüder, wenn sie fehlen, um den Zorn Gottes von ihnen abzuwenden. Was sonst die Dogmatiker und ältern Exegeten noch von dieser Vertretung wissen, werden wir ihnen billig zu vertreten überlassen.

V. 35. Ueber die Bedeutung von ἀγάπη τ. χριστοῦ theilen sich die Meinungen; objektiv wird der Genitiv gefaßt von Or., Chrys., Theod., Aug., Theoph., Erasm., Corn. a Lap., Heum., Morus, Rosenm., Paulus (nicht aber V. 39.), und neustens Köllner; subjektiv von der Liebe Christi gegen uns von Calv., Beza, Pisc., Par., Balduin, Grot., S. Schmidt, Wolf, Turretin, Bengel, Semler, Chr. Schmidt, Cramer, Böhme, Flatt, Tholuck, Benecke, Reiche, de Wette, Stengel, Meyer. Betrachtet man unsern Vers für sich allein, so kann man sich versucht fühlen sich für erstere Meinung zu entscheiden; denn alle die Dinge welche hier weiter genannt werden, können als Ursachen betrachtet werden, welche schwache Gemüther zum Abfall von Christus, also auch von der Liebe zu ihm bewegen mögen, nicht aber als solche welche die Liebe austilgen könnten, mit der uns Christus liebt. Stände daher der Vers für sich allein, und sagte P.: was kann die ἀγ. τ. χ. aufheben, so würde man kaum anders urtheilen können. Nun aber stehn sie in einem solchen Zusammenhange, wo gar nicht von der Festigkeit die Rede ist, welche unsere Gesinnung gegen Christum, sondern welche unser in ihm begründetes Heil gewonnen hat; sodann ist ἡ ἀγ. τ. χ. in unserer Stelle unleugbar Eins mit der ἀγ. τοῦ θεοῦ V. 39. und diese wird auch von Köllner selbst als die Liebe Gottes gegen uns anerkannt, von welcher wir auch V, 5. denselben Ausdruck verstehn mußten; also kann auch ἡ ἀγ. τ. χ. nur die Liebe seyn, welche Christus hat; und endlich

sagt P. nicht: was kann diese Liebe mindern oder austilgen, sondern was kann uns von ihr trennen? d. h. machen daß zwischen uns und die — immer gleich vorhandene — Liebe Christi Etwas hinein trete, so daß wir dieselbe nicht mehr empfinden oder genießen; was kann uns das Gefühl und Bewußtseyn dieser Liebe rauben? Dies würden Leiden und Trübsale allerdings hie und da vermögen; aber daß sie es bei ihm und Gläubigen seines Gleichen nicht vermögen, das ists was P. in unserm Verse behaupten will. Nichts, auch das schwerste Leiden nicht, kann uns die lebendige Ueberzeugung von der Liebe rauben, mit der uns Christus liebt. Und dieser erhebende Gedanke paßt vortrefflich in den ganzen Zusammenhang. Daß P. hier aus Erfahrung und von erfahrenen Dingen spricht, wird Jeder wissen, der seine Geschichte kennt. Die einzelen Ausdrücke bedürfen keiner Erläuterung.

V. 36. Die letzten Worte κίνδυνος ἢ μάχαιρα; rufen dem Ap. eine Stelle des A. T., Ps. XLIV, 23. ins Gemüth, wo der Verfasser ähnliches Schicksal beschreibt, und er führt sie wörtlich aus der LXX an. Ob er in jener Stelle eine Weissagung, oder nur eine auch jetzt wieder passende Beschreibung damaliger Zustände gefunden habe, läßt sich nicht entscheiden; ὅλην τὴν ἡμέραν heißt nur: den ganzen Tag, nicht: alle Tage, obgleich im Hebr. כָּל־הַיּוֹם dies heißen kann; προβατα σφαγῆς. zum Schlachten bestimmtes Vieh. Der Gedanke: Wie dort geschrieben steht, so sind wir wirklich in beständiger Gefahr; die Erwähnung von Gefahr und Schwert war nicht überflüssig, wir müssen wirklich alles dieses leiden. Einschließung in Klammern scheint mir um so weniger rathsam, als das folgende ἀλλὰ sich eben auf diesen Gedanken zu beziehn scheint. Setzt man ihn als Parenthese, so hängt Vers 37. mit 35. zusammen; dann aber wird γάρ, nicht ἀλλὰ zur Verbindung erfordert.

V. 37. Ἀλλά, wie schon bemerkt, scheint sich auf den durch Vers 36. angeregten Gedanken: Alles dies haben wir freilich zu erdulden, zu beziehn, und behält alsdann seine gewöhnliche Bedeutung. ἐν τ. π. ὑπερνικῶμεν. Mit Recht ist von den Auslegern bemerkt worden, wie so gern P. die Wörter durch ein vorangestelltes ὑπὲρ verstärke. Daß dies auch hier Statt finde, wird ohne genügenden Grund von Einigen geleugnet. Nehmen wir es an, so erhalten wir den Sinn von Luthers Uebersetzung: wir überwinden weit, d. h. weit entfernt daß wir in diesen Dingen, so schwer und drückend sie seyn mögen, unterliegen, das Bewußtseyn der göttlichen Liebe verlieren, oder gar verzagen sollten, bleiben wir als unüberwundene Sieger mit aufgerichtetem Muthe stehn. Insofern sind wir mächtiger als alles dies. διὰ τοῦ ἀγ. ἡμᾶς. Fälschlich

nehmen hier Semler, Koppe, und A. διὰ mit Genit. für διὰ mit Akkuſ., um ihren Sinn herauszubringen, daß die Liebe mit welcher wir den der uns geliebt hat, wieder lieben, dieſen Sieg in uns erzeuge. Die gewöhnliche Bedeutung: durch, giebt einen ſo guten Sinn, daß die Verlaſſung derſelben ſich durch nichts rechtfertigen läßt. ὁ ἀγαπήσας kann ſowohl Gott (Chryſ., Theod., Piſc., Grot., Wolf, Beng., Paulus, Stengel, Reiche, Köllner) als Chriſtus (Tholuck, de Wette, Meyer; Calv. und Par. entw. Chriſtus oder Gott in Chriſto) ſeyn; denn von beiden kann Paulus ſowohl die Liebe ausſagen, als auch daß uns der Sieg durch ſie zu Theil werde; doch glaube ich, daß er Chriſtum meine, Theils weil er dieſen überhaupt immer als denjenigen denkt, durch welchen Gott unſer Heil bewirke, Theils auch wegen der Stelle Phil. IV, 13., wo auch wenn χριστῷ ausgelaſſen wird, doch immer dieſer ὁ ἐνδυναμῶν bleiben muß, Theils endlich weil er auch Gal. II, 20. ihn als τὸν ἀγαπήσαντα αὐτὸν bezeichnet. Dieſen Satz nun führt er in den zwei übrigen Verſen noch weiter aus.

V. 38. 39. Der allgemeine Gedanke iſt: Nichts vermag uns zu ſcheiden von der Liebe Gottes, die uns in Chriſto oder durch Chriſtum zu Theil geworden iſt d. h. nichts kann uns das Gefühl und den Genuß derſelben rauben. Der Begriff: Nichts, oder: keine feindſelige Gewalt, welche, wie groß, oder woher ſie ſeyn möge, wird nun durch eine Menge einzeler, zum Theil einander entgegengeſetzter Ausdrücke amplificirt, und rhetoriſch ausgeſchmückt. Höchſt unzweckmäßig iſt es nun hier, jeden einzelen Ausdruck ängſtlich preſſen und wägen zu wollen, und zu unterſuchen, was P. eigentlich gemeint, und welchen Einfluß dies auf das χωρίζειν haben oder nicht haben könne. Kaum möchte P. ſelbſt hier über jeden Rede und Antwort geben können, denn in rhetoriſchen Ausſchmückungen nimmt man ſichs mit den Ausdrücken, die nur durch ihre Geſammtheit wirken ſollen, nicht ſo genau. Doch da unſere Vorgänger hiecin ſorgſamer geweſen ſind, ſo würden auch wir unſerer Pflicht nicht ganz genügen, wenn wir nicht von dem, was ſie gefunden, wenigſtens das Wichtigere hier beibrächten. — Οὔτε θάν. οὔτε ζωή. Beim Tode denken Viele, Grot., Turr., Heum., Semler, Flatt, Tholuck, Klee, an den durch Feinde und Verfolger gedrohten Märtyrertod, ſo daß eigentlich die Furcht vor demſelben hier gemeint ſeyn würde; beim Leben Einige an ein von denſelben unter der Bedingung des Abfalls verſprochenes freudenvolles Leben; ſo Grot., Turr. und die meiſten Obigen; Andere an ein höchſt mühſeliges, elendes Leben in Schmach und Verfolgung (das wohl ſonderbar durch ζωή bezeichnet würde); ſo Cramer, Flatt, Tholuck. Dagegen Böhme meint

es werde nil nisi virium summarum ad aliquid efficiendum cogitatio dadurch bezeichnet; und Koppe, im Allgemeinen mit der oben von mir vorgetragenen Ansicht übereinstimmend, findet den Sinn: Nichts, weder Lebendes noch Todtes. Viel einfacher Ch. Schmidt: sive moriar, sive vivam, und auch die neusten Ausll. halten Tod und Leben als die beiden allgemeinsten Zustände in denen sich ein Mensch befinden kann, in eig. Bed. fest. — Οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαὶ οὔτε δυνάμεις. Die beiden letzten Worte sind in den neusten Ausgg. mit so bedeutender Auktorität *) von den ersten abgerissen und nach μέλλοντα gesetzt worden, daß man kaum dagegen Etwas wird einwenden können, wenn man gleich mit Tholuck anerkennt, daß sie von ἀρχαὶ durchaus nicht getrennt werden können. Was die Erklärung anlangt, so ist man über ἄγγελοι fast allgemein einig, daß Engel zu verstehn seyen, nur ob gute oder böse, hat man sich nicht vereinigt. Für erstere sind Beza, Tholuck, Köllner, Meyer, A., da ja doch hier nicht von wirklichen, sondern nur von angenommenen und möglichen Feindseligkeiten die Rede sey; für böse die luth. Exegeten vor Wolf, ingleichen Grotius, Flatt, Reiche, A., für gute und böse zugleich Wolf, Bengel, Koppe; ohne alle Bestimmung für Engel niederer Ordnungen Semler, Ch. Schmidt. Paulus giebt keine Bestimmung; so möchte wohl das Weglassen einer solchen seinen Sinn am richtigsten bezeichnen. Daß ἀρχαὶ und δυνάμεις im N. T. Bezeichnungen von Ordnungen der Engel sind, ist unbezweifelt; daher auch hier die meisten Aelteren, desgl. Grotius, Semler, Ch. Schmidt, Böhme, Koppe, Tholuck, Reiche, Köllner, de Wette, Meyer (dieser nur die ἀρχάς) solche verstehn; dagegen Limborch, Elsner, Turretin, Heumann, Morus, Rosenm., Flatt, A. irdische, entweder jüdische oder heidnische Obrigkeiten im Sinne haben, so daß der Gegensatz von himmlischen und irdischen Gewalten gemacht werde; Carpzov, nach Philo's Sprachgebrauch findet die Elemente darin. Das Richtige ohne Zweifel bei denen, welche den Gebrauch des N. T. beobachten, s. zu Eph. I, 21. — Ἐνεστῶτα, Gegenwärtiges (1 Kor. III, 22. VII, 26. Gal. I, 4.) **), und μέλλοντα, Zukünftiges; nehmlich

*) ABCDEFG. Copt. Arm. Aeth. Syr. p. u. v. BW.

**) Meyer will diese Bed. nicht gelten lassen, und übersetzt: was einzutreten anfängt. Aber erstlich leitet der Gegensatz der μελλόντων geradezu auf die Gegenwart, sodann bezeichnet τὸ ἐνεστὼς eig. das was bereits hereingetreten und daher jetzt drinnen ist, endlich ist Gal. I, 4. der αἰὼν von welchem Christus uns erlöset hat, doch gewiß nicht ein erst beginnender, sondern der bis auf ihn herrschende, welchem die Erlösten enthoben sind, während die übrige Menschheit sich noch darin befindet.

Uebel und Drangsale nach Grotius, Heumann, Cramer, Koppe, Rosenm., Flatt, Tholuck, Klee; oder allgemeiner Dinge, Ereignisse, nach Semler, Chr. Schmidt, Böhme, Morus, Reiche, Kölln., de Wette. Das Letztere richtiger, weil allgemeiner. — Ὕψωμα und βάθος, Höhe und Tiefe, oder Hohes und Tiefes, als ganz unbestimmte Begriffe, bei denen sich unendlich viel denken läßt, haben auch die verschiedensten Erklärungen gefunden. Orig. Geister, in der Luft und in der Hölle befindlich; Aug. was im Himmel und in der Hölle ist, nehmlich wiefern man unnützer Weise darnach forscht; Theophylakt, himmlische und irdische Dinge; und eben so Boysen, Cramer, Morus, Flatt; Theodoret, Bengel, Wetstein, Tholuck, Klee: Himmel und Hölle, und was in beiden befindlich; Oekum., Toletus, Koppe: Glück und Unglück; Thomas v. Aqu., Anselm: hohe Felsen und tiefe Flüsse, zum Hinabstürzen und zum Ersäufen; Grot., Turr., Chr. Schmidt, Rosenm.: Ehre und Schmach; Wolf: Menschen hohen und niedern Ranges; Heumann: sprichwörtlich: nec superi nec inferi, kurz Nichts; Böhme: vis spatiorum, wie vorher ἐνεστ. und μέλλοντα vis temporum; Hane (von Rosenm. angeführt) Gefängnisse in Bergschlössern und unter der Erde, u. s. w. Am wahrscheinlichsten wäre noch an Himmel und Hölle, und zwar an Wesen von daher zu denken; aber auch dazu fehlt es an irgend genügender Begründung. Am allgemeinsten Chrys.: πάντα ἐμοὶ μικρά, καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ καὶ τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ὑπὸ γῆν καὶ τὰ ὑπὲρ οὐρανούς. — κτίσις ein Geschöpf, geschaffenes Wesen I, 25. Ist nun aber dies, kann nichts den Gläubigen herausreißen aus dem Kreise welchen die ewige Liebe in Christo um ihn her gezogen hat, so ist er geborgen für Zeit und Ewigkeit, so können die Leiden der Gegenwart, deren Erduldung den Empfang der einstigen δόξα verbürgt, so sehr sie auch jetzt drücken mögen, in keinen Anschlag mehr gebracht werden gegen all die Herrlichkeit und Seligkeit, welche die Hand dessen der allmächtig ist, über die ausschütten wird, welche in seiner Liebe so fest gegründet stehn. Ausgeführt ist also was auszuführen war, und mit dem erhabnen Triumphgesange beschließt auf würdige Weise der Apostel seines Schreibens ersten Theil.

Druck von B. G. Teubner in Leipzig.

Commentar

über den

Brief Pauli an die Römer.

Von

L. J. Rückert,

d. h. S. Doctor.

Zweite, umgearbeitete Auflage.

Zweiter Band.

Erklärung von K. IX — XVI. und allg. Erörterungen.

(Preis beider Bände 2 Thlr. 18 Gr.)

Leipzig, 1839.

Verlag von Fr. Volckmar.

Neuntes Kapitel.

Daß mit dem vor. Kap. die seit I, 17. schwebende Verhandlung völlig abgeschlossen sey, kann nicht bezweifelt werden; daß die drei folg. Kapp. einen Gegenstand abhandeln, welcher durchaus selbstständig gefaßt werden könne, scheint mir eben so gewiß; nur darüber also kann die Frage noch erhoben werden, ob auch der Schreibende diese Abhandlung als eine selbstständige, oder als eine mit der vorhergehenden zusammenhangende gedacht, d. h. ob er in ihr einen zweiten Theil seines Werkes oder bloß einen Anhang des ersten habe geben wollen. An und für sich kommt wenig darauf an, und gern kann man hierüber auch Verschiedenheit der Ansichten gestatten; doch mache ich auf Folgendes aufmerksam: 1) Wenn P. zwischen einer vorangehenden und der ihr folgenden Gedankenreihe einen Zusammenhang wirklich denkt, so pflegt er denselben auch irgend wodurch anzudeuten, was namentlich in unserm Briefe je nach der Art des Zusammenhangs durch διὰ τοῦτο, διό, oder durch τί οὖν; τί οὖν ἐροῦμεν; zu geschehen pflegt, hier aber findet kein solches Verbindungsmittel Statt, woraus geschlossen werden zu können scheint, er habe in der That keinen Zusammenhang gedacht, also die folgenden Kapp. nicht als Anhang, sondern als Etwas für sich gedacht. 2) Obwohl nicht geleugnet werden kann, daß zwischen der Lehre vom Heil in Christo, welche in den bisherigen Kapp. verhandelt worden, und der historischen Erscheinung welche er von nun an ins Auge faßt, insofern wirklich ein Zusammenhang Statt finde, als auch sie sich auf dieses Heil bezieht, so ist doch dieser nur der der Coordination unter das gleiche Hauptthema, nicht aber der der wesentlichen Zugehörigkeit; und da nun P. selbst kein Zeichen eines von ihm gedachten Zusammenhanges darbietet, so

erscheint es viel zweckmäßiger diesen Abschnitt als besondern Theil dem Hauptthema unterzuordnen, als ihn der rein dogmatischen Verhandlung der vorigen Kapp. anhangsweise beizufügen. Aus diesem Grunde aber kann ich es weder für nothwendig noch sogar für nützlich halten, die Gedanken erforschen zu wollen, welche den Ap. selbst von jenem Abschnitte zu diesem herüber geleitet haben. Ich gebe zu daß, wenn er überhaupt von VIII, 39. zu IX, 1. ohne Unterbrechung fortgeschrieben hätte, mancher Gedanke im Vorhergehenden gelegen hätte, durch welchen hindurch er hätte zur neuen Abhandlung gelangen können; aber Theils glaube ich gar nicht an ein solches ununterbrochenes Schreiben, weil es mir nicht nur unnatürlich, sondern selbst unmöglich scheint, Theils bin ich überzeugt daß es uns durchaus unmöglich sey, diese durch Nichts weder geforderten noch angezeigten Gedanken zu errathen, Theils endlich erachte ich daß der neue Abschnitt als selbstständiger Theil des großen Ganzen gerade eben so gut verstanden werde, wenn wir diese — immer nur auf eigene Gefahr zu unternehmende — Ausfüllung unterlassen, als wenn wir sie versuchen, und thue daher das Erstere. — Der Gegenstand aber welcher hier zur Verhandlung kommt, ist die auffallende Erscheinung, daß eben das Volk, welches als das bisherige Volk Gottes in seiner Abstammung, in den erhaltenen Verheißungen, und in seinem nationalen Zusammenhange mit Christo selbst, die nächsten und gegründetsten Ansprüche auf den Empfang des neuen Heils zu haben schien, weit entfernt desselben in Masse theilhaft zu werden, sich in seiner Mehrheit zur Verwerfung desselben neigte, und daher auch zur Theilnahme daran nicht gelangte; und der Zweck der Behandlung dieses Gegenstandes ist, die christlichen Leser über das Auffallende dieser Erscheinung vom theologischen sowohl als moralischen Gesichtspunkte aus zu belehren, ihnen sowohl die Ursachen derselben zu enthüllen, als die Gedanken vorzuhalten, welche sie in Bezug auf sich selbst und den eignen Heilsgewinn daraus abzuleiten hätten. Der kurze Eingang welchen er nach seiner Sitte vorausgehen läßt, enthält ein Zweifaches, Versicherung der eignen Theilnahme an diesem Unglück seines Volkes (V. 1—3.), und Aufzählung der Gründe auf denen die Ansprüche des Volks zu ruhen schienen, und durch welche ihr Schicksal eben so auffallend wurde (V. 4 f.).

V. 1 f. Starke Versicherung in dem Folgenden Wahrheit zu reden *). Die Nothwendigkeit sie zu geben, lag nicht (nach Orig.) in dem scheinbaren Widerspruche von V. 3. gegen VIII,

*) Für verfehlt nehmlich ist Glöcklers Annahme zu halten, daß die Versicherung sich nicht auf das Folgende, sondern „auf die vorhergehenden Aussagen von der Sicherheit unsrer Hoffnung" beziehe.

38 f., sondern vielmehr in seiner Stellung gegen sein Volk, wie sie aus seinem Verhalten als Heidenapostel hervor gegangen war. Allenthalben mit seiner Verkündigung von den Juden übergehend zu den Heiden, um diese einzuladen in die neue Kirche Gottes, überdies die Verbindlichkeit des Jenen so heiligen Gesetzes für die Gläubigen ableugnend, mußte er den eifrigen Juden als erbitterter Judenfeind erscheinen, und da er zugleich der Gegenstand ihres Hasses war, konnte der Ausdruck seines Schmerzes über ihr Mißgeschick auch Solchen die nicht selbst betheiligt, nur Zuschauer der Verhältnisse waren, leicht ein geheuchelter erscheinen, und dem vorzubeugen fügt er so starke Versicherung zu dem was wir auch ohne dieselbe ihm gern glauben würden. Der an sich schon starke Affirmativsatz: ἀλήθειαν λέγω, wird, wie jeder begreift, durch den negativen: οὐ ψεύδομαι noch bedeutend verstärkt *). Dem erstern sind die Worte ἐν χριστῷ beigefügt, deren Bedeutung zweifelhaft ist. Beza giebt drei Erklärungen als möglich an; die eine, per Christum, spiritu Christi linguam meam moderante, hat neuerlich in Glöckler einen Anhänger gefunden **), kann aber darum schlechterdings nicht angenommen werden, weil sie Beziehung auf das Vorhergehende nothwendig macht, wiefern das Folgende (V. 2 f.) nicht eine von Christus mitgetheilte Wahrheit, sondern eine Thatsache seines Bewußtseyns ist. Die zweite, von ihm wohl für die richtigste gehalten, nimmt den Ausdruck als Schwur- oder Betheuerungsformel, und ist bei weitem die beliebteste; Corn. a Lap., Piſc., Par., Grot., Wolf, Beng., Heumann, Semler, Ch. Schmidt, Cramer, Morus, Böhme, Koppe, Roſenm., Flatt, Scholz, Schrad., Reiche, Kölln. A., huldigen ihr. Man beruft sich auf den hebr. Gebrauch von ב beim Verbum נשבע, Gen. XXII, 16. Jes. LXII, 8. Jos. II, 12., obwohl in diesen Stellen die LXX nicht ἐν hat ***); auf Matth. V, 34. Apok. X, 6. u. a. St., wo freilich ἐν steht, aber bei ὀμνύειν selbst, ohne daß daraus folge daß ἐν χριστῷ ohne ein solches Verbum — Reiche will es mitgedacht wissen — Schwurformel sey. Selbst daß überhaupt P. je bei Christus schwöre, kann aus Stellen wie 2 Kor. XI, 10. 1 Tim. V, 21. gar nicht be-

*) Aber auch nur dies, denn die Meinung Einiger, worunter Glöckler, er wolle dem Argwohn vorbeugen, als sage er zwar Wahrheit, aber lüge doch, durch Verschweigung eines Theils derselben oder wodurch sonst, ist auf Nichts gegründet.

**) „Durch Christus. Diese nähere Bestimmung zu ἀλ. λέγω giebt der Aussage den Sinn, daß es nicht eine Wahrheit sey, welche P. durch seine eigne Vernunft gefunden habe, sondern daß er die Wahrheit, welche er so eben aussagte, durch Christum empfangen habe."

***) In den zwei ersten steht κατά, in der dritten der bloße Akkusativ.

wiesen werden; noch viel weniger, daß unsere Formel dies bedeute. Beruft man sich auf 1 Kor. XI, 11. 2 Kor. XII, 19., so ist damit nichts ausgerichtet, da an diesen Stellen an keinen Schwur gedacht werden kann; auf Eph. IV, 17. 1 Thess. IV, 1., so finden wir daselbst nicht Eid und Betheuerung, sondern Bitte und Beschwörung, was doch gar sehr verschiedene Begriffe sind. Kurz was bewiesen werden soll, wird nicht bewiesen, und hat die Wahrscheinlichkeit eher wider sich als für sich, wie auch neustens von Winzer (Progr. von 1832. über V. 1—5.), Beck*), Meyer, A. dargethan worden ist. Die dritte Erklärung, **secundum Christum****), **ut eum facere par est, qui Christum revereatur**, wird unter den Früheren noch von Clericus und wenigen Andern, neuerlich aber, ob auch unter verschiedenen Gestalten, doch dem Wesen nach einstimmig von Tholuck, Beck, Stengel, Fritzsche (Sendschr. an Th. S. 53.), de Wette, Meyer, Winzer angenommen. Was in der Sprache unsers Ap. ein Mensch ἐν χριστῷ thut, das thut er in seiner Eigenschaft als ὢν ἐν χρ. d. h. als mit Ch. Verbundener, also als Christ, thut es also darum weil seine Verbindung (Verbundenheit) mit Ch. es von ihm fordert, und so wie sie es fordert. Sie aber fordert daß er Wahrheit rede, weist jede Lüge als mit ihm unverträglich zurück; darum wer ἐν χρ. redet, redet gewiß Wahrheit, und folglich, so wenig der Ausdruck selbst Schwurformel ist, so unleugbar liegt eine Kraft der Versicherung in ihm, und Paulus erklärt daher nicht unrichtig: so wahr er ein mit dem Messias Verbundener sey. — Die zum zweiten, negativen Satze hinzu gefügten Worte συμμαρτ. — μου können nur als Begründung der Aussage: ich lüge nicht, angesehen werden; ich lüge nicht, wie mein Gewissen mir bezeugt***). Ueber die angehängten Worte ἐν πν. ἁγίῳ erklären sich nicht Alle mit bestimmten Worten, doch die welche ἐν χριστῷ als Schwurformel dachten, fassen wohl auch sie als solche, und verbinden sie daher mit οὐ ψεύδομαι, so daß die zwischen liegenden Worte συμμαρτ. — μου zur Parenthese werden. Konnte

*) Versuch einer pneumatisch hermeneutischen Entwickelung des neunten Kap. im Br. a. d. Römer. Stuttg. 1833.

**) So Calv. ohne ein Wort der Erklärung, außer daß man aus den zu ἐν πν. gefügten Worten: se omni prava aemulatione vacuum et purum duce et moderatore sp. dei, schließen kann, er denke den geistig sittlichen Einfluß Christi als die Gewähr seiner Wahrhaftigkeit.

***) Die Präp. σύν auch hier über Gebühr urgirend übersetzt Meyer: da mit mir (übereinstimmend mit meiner ausdrücklichen Versicherung) mein Gewissen Zeugniß giebt. Aber nicht mit ihm gab es dies, sondern ihm selbst verhalf es zu der Zuversicht daß er ohne Selbsttäuschung die Wahrheit rede. Vgl. zu II, 15. VIII, 16.

aber dieser Sinn von der Formel ἐν χριστῷ nicht zugestanden werden, so kann er es noch viel weniger von diesen Worten, wo es wie an aller Wahrscheinlichkeit, so an allen Belegen fehlt *). Andere verbinden mit συνειδήσεως, und übersetzen: conscientia, quae est in Sp. Scto, i. e. per Spiritum Sctum regitur. So Grot., Turr., Semler, Ammon (er sagt zwar, er verbinde mit συμμαρτ., aber übersetzt doch: conscientia a Sp. S. gubernata); aber diese Verbindung wird durch den Mangel des zu wiederholenden Artikels wenn nicht schlechthin unmöglich, doch viel unwahrscheinlicher als die ganz einfache, sich zunächst darbietende, grammatisch tadellose, mit dem Partic., welche von Böhme (i. q. συμμαρτυροῦντός μοι διὰ τῆς συνειδήσεώς μου πνεύματος ἁγίου), Tholuck, Benecke, Paulus (während ich in heil. Begeisterung bin), Glöckler (durch den h. Geist), de Wette, Meyer, angenommen wird. Der Satz: mein Gewissen giebt mir Zeugniß im h. Geiste, wird nach der Analogie des vorigen und nach dem was bei VIII, 9. über εἶναι ἐν πνεύματι gesagt worden ist, diesen Sinn haben: es giebt mir Zeugniß vermöge dessen daß ich ἐν πν. bin d. h. vermöge der Theilnahme am h. G. in welcher ich stehe, in welcher eine Bürgschaft liegt für die Gültigkeit des Zeugnisses, also auch für die Aussage selbst, daß ich nicht lüge. Der V. 2. enthaltene Objectivsatz bedarf keiner Erklärung. Denn spricht auch P. nicht aus, worüber er diesen Schmerz empfindet, so wird es doch aus dem Folgenden hinlänglich klar. Als Grund des Verschweigens ist von jeher die zarte Schonung angesehen worden, mit welcher er lieber errathen lasse als selbst ausspreche, was so tief schmerzlichen Eindruck auf ihn macht; und wohl mit Recht. Aber auch darin thut man ihm nicht Unrecht, wenn man ihm, dem mit Ueberlegung und Menschenkenntniß Schreibenden, im Eingange seiner Verhandlung die Absicht zuschreibt, möglichst leise auftretend jeden Anstoß judenfreundlicher Leser zu vermeiden. P. zeigt sich uns so oft als Redner, warum sollte er es hier nicht seyn?

V. 3. Ἀνάθεμα, eigentlich dasselbe Wort wie ἀνάθημα, wie es im Gr. mehrere Formen zusammengesetzter und abgeleiteter Wörter giebt, in welchen η und ε variiren, und zwar so daß ε der spätern Zeit anzugehören scheint. Die ursprüngliche Bedeutung von ἀνάθημα war: etwas aufgestelltes, hingestelltes, gewöhnlich als Weihgeschenk in die Tempel der Götter, und insofern also geheiligt und dem profanen Gebrauch entzogen. So kommt das Wort auch im bibl. Dialekt mit η 2 Makk. IX, 16. Luk. XXI, 5., mit ε aber 2 Makk. II, 13. vor. Sonst aber hat

*) Auch Winzer verbindet so, übersetzt aber: instructus spiritu sancto. Unmöglich ist diese Verbindung nicht, aber einfacher die zuletzt angeführte.

ſich für denſelben eine andere Bedeutung feſtgeſtellt. Es entſpricht nehmlich in der LXX das Wort dem hebr. חֵרֶם, womit dasjenige bezeichnet wird, was entweder Jehova geweiht (Levit. XXVII, 28 f.) oder mit einem Fluch oder Bann belegt worden iſt, durch welchen es menſchlichen Händen unantaſtbar, und der Vernichtung Preis gegeben wird, ſo ſehr daß jede Verſchonung oder Verwendung zu anderm Zwecke als höchſt ſtrafwürdig erſcheint; ſ. Deut. VII, 26. Joſ. VI, 17. 1 Makk. V, 5. u. a. St., Winers bibl. Realw. I. S. 156 f. Hierauf ruht nun ohne Zweifel auch der Gebrauch im N. T. Zwar kommt hier ſowohl das Verbum ἀναθεματίζειν (Mark. XIV, 71. ἀν. καὶ ὀμνύναι. Apg. XXIII, 12. 14. 21. ἑαυτούς) als das Subſt. nur in Beziehung auf Perſonen, nicht auf Sachen vor, aber die Bedeutung eines Verfluchten, der Vernichtung (ἀνάθεμα) Preis Gegebenen oder zu Gebenden kann allenthalben als die paſſendſte feſt gehalten werden, vgl. 1 Kor. XII, 3. XVI, 22. Gal. I, 8. 9. Auch an unſerer Stelle wird dies um ſo mehr geſchehen müſſen, als die angef. gerade unſerm Ap. angehören; und die Bedeutung: Sühnopfer, welche Bretſchn. im Lex. und Paulus dem Worte geben wollen, kann nicht zugeſtanden werden. Wenn nun Paulus ſagt: ηὐχόμην *) ἀν. εἶναι αὐτὸς ἐγὼ **), ſo heißt αὐτὸς ἐγὼ ich ſelbſt, im Gegenſatz gegen Andere, hier gegen die ἀδελφούς deren er ſogleich erwähnt, nicht aber: ich derſelbe, wie Heumann, Stengel, oder ſogar ich, wie Reiche (dieſer nicht ſprachwidrig, aber ohne Noth eine anmaßende Aeußerung herein führend) will. Das Imperf. wird auf drei Arten erklärt; zuerſt als Anzeige von etwas früher geſchehenem, ſo daß P. ſeiner Geſinnungen vor ſeiner Bekehrung gedächte: Ich wünſchte ehedem von Chriſtus geſchieden ſeyn zu können, und dies iſt der Grund meiner jetzigen Betrübniß. Dieſe zunächſt wohl durch die lat. Ueberſ. optabam hervorgerufene, von Pelagius, Cyprian, Cajetan, Herzog, Heumann, A. aufgeſtellte, und von Letzterem faſt mit Hitze vertheidigte Erklärung hat nicht das Geringſte für ſich, wohl aber den Mangel von ποτέ, den Zuſammenhang, und den Zweck des Apoſtels ſo ſtark gegen ſich, daß ſich ſeit Heum. kein Vertheidiger derſelben mehr gefunden hat ***). Die zweite findet im Imperf. Andeutung des Fortwäh-

*) Die Form εὐχόμην (DEI, v. Min. Theod.) könnte leicht die urſprüngliche ſeyn, vgl. Buttm. ausf. Gramm. I. S. 328.

**) So für Rec. αὐτ. ἐγὼ ἀν. εἶναι ABDEFG Syr. phil. Jt. Chryſ. Or. lat. Lachm., Meyer. Auch Fritzſche (Sendſchr. S. 80 f.) u. A. billigen dieſe Lesart; aber erforderlich, um die Verbindung des Pron. mit ἀν. εἶναι zu ermöglichen, wie Meyer urtheilt, iſt dieſe Stellung nicht.

***) Zwar verſtehn auch Bolten und Schrader das εὔχεσθαι als ein wirklich vorgekommenes, aber der Erſte ſo dunkel, daß ich in der That nicht

renden; so Corn a Lap.: jam pridem optavi et continuo opto. Allein diese Miteinschließung der Gegenwart liegt gar nicht im Begriffe des Imperfekts. Die dritte ist die allgemeinste, und ohne Zweifel richtigste: ich wünschte, möchte wohl, wenn es nur möglich wäre *). Wahr ist daß in diesem Falle eigentlich noch ἄν erfordert wird, allein Theils scheint überhaupt P. diese Partikel nicht überall anzuwenden, wo man sie erwarten dürfte (s. zu 1 Kor. V, 10.), Theils ist Gal. IV, 20. ἤθελον gerade so gebraucht, ja nach den Beispielen aus Lucian (Katapl. 12. Abdic. 1. Char. 6.) die Winer (Gramm. S. 232. Die andern konnte ich nicht nachsehn) anführt, scheint die spätere griech. Sprache ins Ganze bei Verbis des Wünschens in gleichem Falle die Partikel wegzulassen **), Theils endlich erlaubt unsre Stelle selbst nur diese Deutung. Was nun aber den Sinn des apostolischen Wunsches, ἀνάθεμα ἀπὸ χρ. zu seyn, betrifft, so haben sich neuere Ausll., namentlich Beck, mit vollem Rechte der ehedem sehr beliebten Erklärung entgegen gestellt, als erkläre der Ap. hier nur seine Bereitwilligkeit, die bittersten körperlichsten Leiden, ja wohl den Tod selbst, zum Besten oder an Statt seines Volkes zu erdulden; denn erstlich deutet das Wort ἀνάθεμα selbst schlechthin auf etwas anderes, auf einen Fluch, eine Verfluchung zum Untergange — als welchen P. den Tod nicht betrachtete —, den nicht Menschen verhängen sondern Gott, sodann müßte bei dieser Auffassung ἀπὸ durchaus für ὑπὸ gesetzt seyn, wie auch in der That einige Ausll. gewollt, dies aber, wenn es überhaupt als möglich angenommen werden darf, würde doch nur dann geschehen dürfen, wenn keine andere einfachere Auffassungsart gefunden werden könnte; endlich aber der Grund, weßhalb man so erklären zu müssen geglaubt hat, weil nehmlich, wenn die Worte von der ἀπώλεια selbst zu verstehen wären, unser Ap. einen Wunsch aussprechen würde, den er gar nicht hegen könne, ohne sich selbst zu widersprechen oder sich, wenn nicht eines Frevels, doch einer Schwärmerei schuldig zu machen, dieser Grund ist von der Art daß man ihn nicht widerlegen, sondern sich bloß freuen kann, daß nicht nur die alten Ausll. eine höhere Vorstellung von dem hatten, was die Liebe bei einem Manne wie unser Ap. vermöge, sondern auch in neuerer Zeit immer

---

weiß auf welche Zeit er es bezogen habe, der zweite aber von einem Gebete, das P. gethan, verstoßen zu werden, wenn etwa Er das Hinderniß der Judenbekehrung wäre. Doch auch dazu kein Grund, und P. würde dann geschrieben haben: ηὐξάμην (ποτέ), oder παρεκάλεσα τὸν κύριον.

*) Dies: wenn es nur möglich wäre, will Reiche nicht anerkennen, es liegt aber bei jedem Satze dieser Art im Gemüthe des Sprechenden.

**) Apg. XXV, 22. ist der Fall nicht ganz derselbe, und da würde besser βουλοίμην ἄν gesetzt worden seyn.

allgemeiner anerkannt wird, daß er nichts geringeres ausspreche als seine herzliche Bereitwilligkeit selbst des ewigen Heils verlustig zu gehn, wenn es nur möglich wäre durch diese Aufopferung des eignen Selbst das Heil der Volksgenossen zu befördern. Sobald man aber hierüber einig ist, muß auch über die übrigen Punkte leicht Vereinigung gewonnen werden können. Zuerst nehmlich ist die Frage, ob mit Mehreren, zuletzt Tholuck und Klee, an den mit dem Namen נִדּוּי bezeichneten zweiten Grad des Synagogenbannes zu denken, und folglich das ἀνάθ. εἶναι als eine Ausschließung, ein Verstoßenseyn zu fassen sey? Daß hierzu kein Grund vorhanden sey, begreift sich leicht; denn 1) ist es nicht einmal gewiß, daß in den Zeiten der App. die bei den Rabbinern vorkommenden Grade des Bannes schon gangbar gewesen (s. Winer Realw. I. S. 159), und wenn es auch wäre, so würde doch daraus nicht folgen daß ἀν. εἶναι eben bedeuten müsse: im Banne seyn; 2) ist keine Stelle unter denen, wo das Wort vorkommt, welche zu solcher Deutung nöthige, vielmehr die oben angeführten pauliniſchen von der Art, daß man an Ausschließung aus kirchlicher Gemeinschaft gar nicht denken kann, und das Nehmliche gilt von der unsrigen. Fragt sich nehmlich zweitens, was ἀπὸ τοῦ χριστοῦ bedeute, so zeigt sich, daß die Deutung von Ausschließung sich nur dadurch festhalten lasse, daß man entweder ὁ χρ. mit Hamm., Cler., Grot. von der christlichen Kirche selbst verstehe, oder die Ausschließung uneigentlich, als bloße Trennung von Christo, fasse. Jenes würde nur dahin führen, das Erhabene, Heroische seines Wunsches, wenn nicht gerade in den Staub, doch eine gewaltige Stufe herab zu ziehn, und doch nur auf der sehr problematischen Deutung von χριστὸς beruhn. Denn kann auch 1 Kor. XII, 12. ὁ χρ. in der That nur von der moralischen Person, nehmlich der Kirche verstanden werden, deren Haupt Christus ist, so folgt doch daraus nicht, daß auch an einer andern Stelle, welche die Eigenthümlichkeiten von jener nicht besitzt, dieselbe Deutung angenommen werden dürfe. Wollen wir aber ὁ χρ. von Christus selbst verstehn, und doch ἀνάθ. εἶναι in der angegebenen Bedeutung fassen, so machen wir einen sonderbaren Umweg. Erst soll das Wort bedeuten: im zweiten Grade des Bannes stehn, dann erweitert: überhaupt im Banne seyn; dann weil der Bann mit Ausschließung verbunden ist: als Gebannter von menschlicher Gemeinschaft ausgeschlossen seyn, dann wieder das Merkmal des Gebanntseyns zurücktreten, damit übrig bleibe: von Christo und seiner Gemeinschaft ausgeschlossen seyn. Möchte dies für möglich gelten, kürzer ist doch gewiß der Weg, wenn man eine Prägnanz annimmt, vermöge welcher ἀν. εἶναι ἀπὸ τ. χρ. soviel sage als: als ein Verfluchter von Christo geschieden

seyn. ἀπὸ ist Anzeige der Trennung, und für den griech. Leser bedarfs nicht mehr als dies, um jene Vorstellung vollständig zu gewinnen. Und so die neusten Ausll., denen ich mich mit Verlassung frühерer Ansicht gern anschließe. Noch aber ist zu fragen was ὑπὲρ bedeute, an Statt (Glöckler, Reiche, Olsh., A.) oder nur zum Besten (Stengel, Köllner, de Wette, Meyer, A.)? Fragen wir wie die Sache stand. Das Volk war feindselig gegen Christus, also gewiß von ihm getrennt, und dem Untergange Preis gegeben; aus dieser heillosen Lage es zu retten, möchte P. gern selbst sie übernehmen. Zum Besten desselben geschähe dies allerdings, aber was wäre doch die That des Apostels anders als eine Hingabe ins Verderben an Statt seiner Brüder? Jeder würde sie so nennen, wenn nicht ein Interesse waltete, ὑπὲρ an keiner Stelle dies bedeuten zu lassen, damit es auch da es nicht bedeute, wo von Christi Tode ὑπὲρ τῶν ἀσεβῶν die Rede ist. Uns ist eine solche Rücksicht fremd, darum die Sache allein anblickend, scheuen wir uns nicht auf der Erklärung: an Statt meiner Brüder, zu verharren. Was folglich P. sagt, ist das: Mit Freuden wollt' ich, wenns nur möglich wäre, Statt meiner Brüder selbst das ungeheure Unglück dulden, von Christo los und dem Verderben heimgefallen zu seyn, um sie dadurch von diesem Schicksal zu erlösen. Die Benennung ἀδελφοί kann nicht auffallen, da es gewöhnlich ist, Volksgenossen Brüder zu nennen; daß er sie συγγενεῖς κατὰ σάρκα nennt, ist offenbarer Gegensatz gegen die welche ἐν χριστῷ seine Brüder und Verwandte waren. Sie waren es nur der leiblichen Abkunft nach.

V. 4. 5. Aufzählung der großen Vorzüge welche das Volk von Alters her gehabt, und welche die Gründe enthalten sowohl der Betrübniß welche er empfindet, so herrliche Gaben fruchtlos an sie gewandt zu sehn, als auch des Anstoßes den ein Betrachtender empfinden kann, eben das Volk welches durch solche Vorzüge vor allen andern ausgezeichnet war, nun vor allen andern ausgeschlossen zu erblicken. Sie sind Ἰσραηλῖται; es ist vor Augen daß in dieser Bezeichnung nicht nur ein Name, sondern eine Würde enthalten seyn soll; Abkömmlinge jenes Israel der mit Gott gekämpft, und von Gott selbst diesen Namen erhalten hatte (Gen. XXXII, 28.). Als Ehrenname steht es auch 2 Kor. XI, 22., und ähnlich Phil. III, 5. ἐκ γένους Ἰσραήλ. — ὧν ἡ υἱοθεσία. Es ist klar daß diese Sohnschaft nicht in dem eminenten Sinne zu fassen ist, wie im VIII. Kap. die der Gläubigen; aber hatte doch auch im A. T. Gott sich den Vater des Volks Israel genennt (Deut. XXXII, 6. Jes. LXIII, 16. Jer. XXXI, 9.) und das Volk seine Kinder (Exod. IV, 22. Deut. XIV, 1. al.); da durfte P. mit Recht seinen Stammgenossen

eine υἱοθεσίαν zuschreiben. ἡ δόξα, die Herrlichkeit. Ueber sie sind sehr verschiedne Meinungen. Falsch ist ohne Zweifel nicht nur die Ansicht, es werde die Würde oder Erhabenheit des Volkes überhaupt und im Allgemeinen dadurch bezeichnet (Seml., Mor., Böhme, Glöckl., Kölln., Beck), indem ein so generell gehaltener Vorzug mitten unter ganz speciellen Erweisungen der göttlichen Fürsorge und Liebe nicht gedacht werden kann, sondern auch die Verbindung von ἡ υἱοθ. καὶ ἡ δόξα, um den Begriff der δόξα τῆς υἱοθ. herauszubringen (Koppe, Tholuck), was weder sprachlich noch im Zusammenhange gerechtfertigt erscheint. Soviel ist gewiß, irgend ein bestimmter theokratischer Vorzug des Volkes, den die Geschichte desselben nachwies, muß vom Ap. gemeint seyn, gesetzt auch daß es nicht möglich wäre zu entscheiden, welcher? An die δόξαι welche dem Volke durch die vielen in seiner Mitte geschehenen Wunder zu Theil geworden sey, haben Theod., Hunn., Corn. a Lap., Bald., Wolf gedacht, aber im Worte liegt keine Andeutung derselben, obwohl wahr ist daß die Wunder als Erweisungen einer höheren δόξα angesehn zu werden pflegen. Eben so wenig kann die Meinung von Calv., Beza, Piscat., Grot. A. gebilligt werden, daß ἡ δόξα die Bundeslade bezeichne, obgleich 1 Sam. IV, 21 f. gesagt wird, mit der Wegnahme der Bundeslade sey die Ehre von Israel entflohn. Denn könnte auch — was dort nicht einmal geschieht — die Lade als das Kleinod und Palladium der Nation כְּבוֹד יִשְׂרָאֵל genannt werden, so kann doch dies eben so wenig außer allem Zusammenhange als Name der Lade gelten, als decus der Name des römischen Legionsadlers werden kann, wenn gleich die Legion welche den ihrigen verlor, ihr decus eingebüßt hatte. Es läßt sich vielmehr wohl nur an die δόξα denken, welche κατ' ἐξοχήν diesen Namen führte, welche dem Volke vor allen andern eigen war, nehmlich mit Vitenga, Turr., Heum., Reiche, Olsh., Meyer, A., an die δόξα Gottes, welche das Volk auf seinem Zuge durch die Wüste begleitete, auf Sinai sich offenbarte, und über der Bundeslade als Wolken- oder Feuer-Säule ihren Sitz hatte. Es war dies ein Vorzug dieses Volks vor allen andern, daß es die Herrlichkeit seines Gottes, der zugleich der höchste Gott des Himmels und der Erde ist, bei sich wohnen hatte. Dieser Vorzug war auch sein Eigenthum, ob auch nur verliehen von der freien Gnade Gottes, und daß nicht θεοῦ dabei steht, macht keinen Anstoß bei der Kürze, womit hier nur einzele Benennungen vorgetragen werden. Αἱ διαθῆκαι. Die Betrachtung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Volke als eines Bundes den Gott mit ihm gemacht, ist allbekannt. Nur der Plural ist aufgefallen. Ihn zu erklären haben Theod., Hunn., Calov.

Wolf A. mit Rücksicht auf Jer. XXXI, 31 f. Gal. IV, 24. an den alten und den neuen denken wollen, von welchen der letztere dem Volke wenn nicht gegeben doch verheißen gewesen sey; aber eben dies daß er nur verheißen, nicht Eigenthum des Volkes war, ist ein Grund gegen diese Meinung, wozu kommt daß hier, wo die Gründe angegeben werden, welche die Nichttheilnahme Israels am neuen auffällig machen, dieser nicht in gleiche Reihe mit jenen gestellt werden konnte. Beza, Piſc., Par., Bald., Seml., Grot., Roſ. nehmen den Ausdruck als Metonymie, den Bund an Statt der Tafeln auf denen er verzeichnet war, nicht unmöglich an sich selbst *), aber weder irgend wodurch gefordert noch, wie es scheint, recht zulässig, wenn man nicht die διαθήκας und die gleich folgende νομοθέσιαν für identisch halten will. Einfacher daher an die Bündnisse zu denken, welche Gott hinter einander mit Abraham, seinem Sohne, u. s. w. geschlossen hat, und welche, ob auch an Inhalte einander gleich, doch durch die Verschiedenheit der Zeit und der contrahirenden Personen als verschiedene dargestellt werden. So denn auch die meisten, zumal neuen Ausleger. — ἡ νομοθεσία, die Gesetzgebung. Versteht man das Wort mit Wolf, Semler, Meyer, A. vom Akte selbst auf Sinai, so ist das Auszeichnende, Bevorzugende, Anwartschaft auf Höheres Gebende desselben darin zu suchen, daß dies Volk wie kein anderes sein Gesetz von Gott auf feierliche Art erhalten hatte. Wahr ist es daß dieser Vorzug uns weniger reell erscheinen wird als der Besitz des Gesetzes selbst, indeß derselbe Fall ist auch mit οἱ πατέρες, und da doch P. nicht das Gesetz sondern die Gesetzgebung nennt, und ein schlechthin zwingender Grund das Wort in anderer — metonymischer — Bedeutung zu verstehn, nicht obwaltet, so werden wir es in der eigentlichen festzuhalten haben. Ja möglich sogar daß er absichtlich ὁ νόμος zu sagen mied, weil nach den Erklärungen K. VII. das Gesetz selbst nicht mehr ein so hoher Vorzug scheinen konnte, als der war, von Gott unmittelbarer Gesetzgebung gewürdiget zu seyn. Viel Ausll. erklären das Wort gerade zu vom Gesetze, Einige (Grot., Limb., Rösselt) mit Hinzufügung der Scheidung des bürgerlichen vom Ritualgesetz, welches die λατρεία sey, eine Scheidung von welcher unser Ap. nirgends Etwas weiß. Aus dem Ganzen der Gesetzgebung hebt er nun als hervorstechenden Theil die λατρεία heraus, den Gottesdienst, im Gegensatz gegen die εἰδωλολατρεία der Heiden eben so κατ' ἐξοχήν so genannt, wie δόξα und νομοθεσία mit ihren Artikeln. Auch dieser Cultus mußte dem Ap.

*) Die Gesetztafeln können eben so gut διαθῆκαι heißen, als die Bücher in welchen das Evangelium verzeichnet ist, Evangelien.

als ein Vorzug des Volks vor allen andern erſcheinen. Zwar war die Zeit gekommen, wo ſeine Wichtigkeit ein Ende hatte, ja wo er ſelbſt aufhören ſollte; aber dadurch wurde ſeine frühere Bedeutung in der Zeit der Vorbereitung und der Vorbildung nicht verdunkelt. Die ἐπαγγελίαι, Verheißungen, ſind natürlich ganz beſonders die welche ſich auf den zu erwartenden Meſſias beziehen. — Ὧν οἱ πατέρες, denen die Väter angehören, unter denen am richtigſten die Patriarchen Abraham, Iſaak, Jakob, auch wohl die Söhne des Letzteren zu verſtehen ſind. Dieſe hatten im Laufe der Zeit einen hohen Ruf der Heiligkeit erhalten, den freilich nach unſern Begriffen kaum Einer von ihnen im Leben verdient gehabt, der ihnen aber doch die hohe Achtung erwarb, in der ſie durchgängig ſtanden, noch vermehrt durch das Außerordentliche, daß ſie des unmittelbaren Umgangs mit Gott genoſſen haben ſollten. Eben ſo nun, wie im heidniſchen Alterthum für einen beſondern Vorzug galt, von Göttern und Helden, ob auch im hundertſten Gliede, abzuſtammen, oder ſonſt aus der Deſcendenz eines ausgezeichneten Mannes zu ſeyn, ſo auch die Juden fanden eben hierin ihren großen Vorzug vor andern Nationen, daß ſie rein und unvermiſcht von Abraham und ſeiner Familie abſtammten, und dieſe, vorzugsweiſe die Väter genannt, an der Spitze ihres Geſchlechts ſtehen hätten, daß jene Männer ihnen angehörten. Ob nun wohl Paulus gar trefflich wußte, daß dieſe Abſtammung zur Heilserlangung kein wahres Recht darbieten konnte, ſo hatte doch auch er viel zu hohe Achtung vor ihnen, und legte auf die Verheißung, die ja doch ihrem Saamen gegeben war, viel zu hohen Werth, um nicht im Beſitz derer denen ſie zu Theil geworden war, einen dankenswerthen Vorzug, ja eine Art von Anwartſchaft auf das Heil ſelbſt anzuerkennen. Ein ähnlicher, wenn auch nach ſeiner Ueberzeugung gewiß weit höherer Vorzug iſt es, daß ſo wie ſie von den Vätern, ſo von ihnen Chriſtus abſtammt, daß ſie gewürdigt worden ſind aus ihrer Mitte den hervorgehn zu ſehn, durch welchen die den Vätern gegebenen Verheißungen erfüllt, und die geſammte Menſchheit beſeligt wird. Daher ſetzt er hinzu: καὶ ἐξ ὧν ὁ χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα. Der letzte Beiſatz iſt beſchränkend, nicht hinſichtlich ſeiner geſammten Weſenheit ſtammt Chr. von ihnen ab, ſondern nur ſoviel die σὰρξ d. h. den ſinnlichen, auf dem Wege phyſiſcher Entwickelung ins Daſeyn getretenen Theil ſeiner Perſon betrifft. Der Artikel iſt Akkuſ., und hat die Wirkung, den adv. Beiſatz κατὰ σάρκα vom Prädicatsverbum zu löſen, und dem ganzen Satze anzueignen. Ohne Art. würde das εἶναι κ. σ. von Chr. prädicirt werden, mit demſelben wird das εἶναι ἐξ αὐτῶν auf das κ. σ. eingeſchränkt. In Bezug auf die nächſten Worte: ὁ ὢν —

ἀμήν, schwankt die Auslegung noch immer; von Seiten der Kritik ist ihnen gar nicht beizukommen, sie stehn vollkommen sicher, was die Auktorität anlangt, Conjecturen aber ist in einer Stelle wie die vorliegende durchaus kein Raum zu geben, auch die einzige welche gemacht worden ist: ὢν ὁ κ. τ. λ. nichts weniger als durch ihren innern Werth empfohlen. Nur Interpunktion und Interpretation finden in unsern Worten Statt, und zwar hängt diese ganz an jener. Es giebt eine dreifache; entweder die Worte werden sämmtlich eng an die vorhergehenden angeschlossen, oder nur ein Theil von ihnen, oder endlich auch dieser nicht, sondern Alles als ein eigner Satz gefaßt. Im ersten Falle sagt P. Etwas über Christum aus, und zwar über ihn allein, und nichts geringeres als daß er der höchste Gott sey, im zweiten Etwas über ihn, und Etwas in Bezug auf Gott, im letzten Nichts in Bezug auf Christum, Alles auf Gott. Die erste Abtheilung ist die der alten Kirche — mit wenigen und wenig sichern Ausnahmen —, auch in neuern Zeiten noch lange Zeit die herrschende, neustens von Tholuck, Klee, Scholz, Benecke, Usteri, Beck, Olshausen angenommen; die zweite, welche nach πάντων Punkt setzt, stammt von Erasmus, und hat bei Locke, Clarke, Justi, Ammon, Stolz Beifall gefunden; die dritte endlich, zuerst von einigen KVV. in Anwendung gebracht, dann ebenfalls von Erasmus als möglich hingestellt, ist in der neuern Zeit — nicht ohne Einfluß der dogmatischen Richtung — sehr allgemein geworden, Whiston, Wetst., Seml., Eckerm., Böhme, Paulus, Glöckler, Köllner, Reiche, Winzer, Fritzsche (Sendschr. S. 71 f.) Meyer, A. sind ihr zugethan. Grammatisch möglich sind alle diese Abtheilungsarten, nothwendig im Zusammenhange ist der Beisatz nach keiner von allen, auf grammatischem und logischem Wege folglich keine Entscheidung möglich, für und wider kann gestritten werden, und ist gestritten worden; doch mit der Eigenthümlichkeit daß alle Theile mehr angriffsweise gegen die andern Auslegungen als vertheidigungsweise für die eigene zu Werke gegangen sind, und wo sie für diese stritten, mehr die fremden Angriffe abgewehrt als eigne Bollwerke aufgeführt haben, und daß es daher an affirmativen Gründen fast gänzlich fehlt, und der Natur der Stelle nach fehlen muß. Für die Beziehung des ganzen Stücks auf Christum spricht die große Leichtigkeit seiner Anknüpfung an ὁ χριστός, indem allerdings die Rede am bequemsten abläuft, wenn P. gesagt hat: von denen auch Chr. stammt seiner Leiblichkeit nach, der welcher Gott über Alles ist, hoch zu preisen in Ewigkeit; desgleichen das Natürliche der Annahme daß er auf die Erwähnung der σάρξ Christi hier wie I, 4. die seiner höheren Natur und Stellung folgen lasse, wenn

gleich zugegeben werden muß, daß in den Worten kein ſtrenger Gegenſatz gefunden werde. Eine Nothwendigkeit indeß kann aus dieſen Gründen ſchlechterdings nicht abgeleitet werden, ſondern nur eine Möglichkeit, die nicht länger währt als bis zum Eintreten des erſten unwiderleglichen Gegengrundes. Von ſprachlicher Seite wird dies nie erfolgen können, und vergeblich hat Reiche ſich bemüht, aus der Stellung der Worte eine philologiſche Waffe gegen dieſe Abtheilungsart zu ſchmieden. Eben ſo wenig von logiſcher; denn obgleich zuzugeben iſt, daß der Gegenſatz weder nothwendig ſey, indem man auch annehmen kann, P. habe indem er ὁ χριστὸς dachte, ſich den Erlöſer in der ganzen Fülle der Majeſtät gedacht, welche damals ſchon mit dem Begriffe des Meſſias verbunden wurde, und τὸ κ. σ. nur um der Beſchränkung des ἐξ αὐτῶν εἶναι willen hinzugefügt; noch auch ganz genau ſeyn würde, wiefern dem κ. σάρκα eig. nur κ. πνεῦμα entgegen ſteht: ſo iſt doch damit noch nicht erwieſen daß P. weder überhaupt einen Gegenſatz beifügen konnte, noch wenn er einen wollte, ihn in den Worten etwas ungenau ausführen durfte, vielmehr würde es dem Charakter unſers Ap. durchaus angemeſſen ſeyn, wenn er ſich durch die Erwähnung Chriſti zu einem Lobe ſeiner Majeſtät — zu Anderem war hier nicht der Ort — bewegen ließ; der Gegenſatz der σάρξ aber und der göttlichen Majeſtät iſt ein realer, wenn auch kein ſtreng logiſcher. Auch dem Grunde daß in den Schriften unſers und der übrigen App. ſogenannte Doxologien ſich immer nur auf Gott, nie auf Chriſtus beziehen, iſt kein Gewicht einzuräumen, weil eine Gewohnheit, ſey ſie auch noch ſo conſtant, doch die Möglichkeit einmaliger Abweichung nicht ausſchließt, wo nicht in der Sache ſelbſt ein Grund für ſolch eine Ausſchließung gelegen iſt. Die Gründe Semlers, dächte P. Chriſtum als höchſten Gott, ſo hätte er den Wunſch V. 3. nicht ausſprechen können; dem κ. σάρκα ſtehe nicht ein Vorzug der Natur, ſondern eine Geſinnung oder ein Zweck Chriſti entgegen; die Gottheit Chr. hätte deutlicher ausgeſprochen werden müſſen; die Stelle handle von Vorzügen der Juden, dieſe aber erkennen die Gottheit des Meſſias nicht an, ſind in ihrem Unvermögen die fragliche Abtheilungsart zu ſtürzen, jetzt wohl anerkannt. Wohl aber ſcheint die Bezeichnung Chriſti als Gott, und überdies als höchſter Gott, der übrigen Lehre des Apoſtels — nur von dieſer kann die Rede ſeyn — ſo ſehr zu widerſprechen, daß es faſt unmöglich wird zu glauben, er habe ſie gebraucht. Unleugbar dachte er Chriſtum als Gott untergeordnet, da er ihn, wenn auch als den Erſterſchaffenen, doch als erſchaffen dachte (Kol. I, 15.), da er ferner die hohe δόξα deren er jetzt genießt, als eine zwar früher ſchon beſeſſene, aber doch nach ihrer Ablegung nur vom

Vater empfangene betrachtete (Phil. II, 9.), und erwartete daß am Ende der jetzigen Periode er sich dem Vater unterwerfen werde (1 Kor. XV, 28.). Wie ist es denkbar daß er den welchem er solche Beschränkungen beilegte, als τὸν ἐπὶ π. θεὸν bezeichnet haben solle? Mochte er ihn in einem beschränkten Sinne des Worts θεὸν nennen können — daß er es gethan, ist noch nicht erwiesen, denn Tit. I, 3. III, 4. ist ὁ σωτὴρ ἡμῶν θεὸς gar nicht Christus, II, 13. möchte die Beziehung des Prädikats ὁ μέγας θεὸς auf ihn, da der Artikel vor σωτῆρος nicht wiederholt ist, kaum geleugnet werden können; aber da ist immer noch die zweifelhafte Aechtheit des Briefes selbst im Wege —, so ist doch auch von da noch ein für den Sprachgebrauch des Alterthums nicht unbedeutender Schritt bis zu der Majestät welche unsre Stelle ihm verleihen würde. Dieser Grund, und dieser allein, hat solches Gewicht, daß ich nach vieljährigem Festhalten an dieser Verbindungsart dieselbe zwar noch nicht durchaus aufgebe, wohl aber als so zweifelhaft ansehe, daß wenn eine der beiden andern sich nur einigermaßen empfehlenswerth darstellt, ich sie gern als die innerlich wahrscheinlichste anerkennen werde. Der zweiten Verbindungsart (σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων· θεὸς κ. τ. λ.) kann man dies Lob nicht ertheilen. Zwar hat sie das Gute daß P. Etwas zum Preise Christi sagt, ohne so viel zu sagen wie bei der vorigen; aber nicht nur ist dies Etwas in eine Form gehüllt, die P. nie gebraucht, indem er Ch. wohl als τὸν κύριον, aber nicht ohne Subst. als τὸν ἐπὶ πάντων zu bezeichnen pflegt, sondern es findet sich auch der Uebelstand daß θεὸς ohne Artikel hier unerträglich wäre, und überdies der Grund, welcher die Stellung von εὐλογητὸς (s. nachher) erträglich macht, bei dieser Abtheilung hinwegfällt. Gegen die noch übrige dritte wird — gänzlich unhaltbarer Einwendungen, als daß ὢν überflüssig sey, daß ὁ θεὸς ὁ ὢν ἐ. π. zu schreiben nothwendig gewesen, daß ἦν oder ἐστὶν nicht hätte fehlen dürfen, nicht zu gedenken — Folgendes eingewendet: 1) Die Stellung von εὐλογητός, dem seine Eigenschaft als Prädikat sowohl als der beharrliche Gebrauch in allen Dorologien des A. T. mit alleiniger Ausnahme von Ps. LXVIII, 20. den Platz an der Spitze des Satzes vindicire. Dies Argument würde nicht ungültig seyn, wenn εὐλ. Hauptbegriff wäre, und in den Eingängen der Briefe (2 Kor. I, 3. Eph. I, 3.) ist jede andre Stellung unmöglich; hier aber ist es dieses nicht, sondern der durch ἐπὶ π. verstärkte Subjektsbegriff; wozu noch kommt, daß Trennung des Prädikatsworts von seinem Beisatz ἀπὸ — ἀμήν, wenn auch nicht schlechthin unmöglich, doch sehr unbequem seyn würde. 2) Der Mangel einer Uebergangspartikel, δὲ oder einer andern. Sobald man aber die Abruptheit des Gedankens erträglich fin-

det (ſ. N. 4.), kann hieraus kein Gegengrund gezogen werden; denn da zwiſchen dem vorigen und jetzigen Satze eine Verbindung nicht Statt findet, konnte auch keine angezeigt werden, und es wäre mehr zu verwundern, wenn ὁ hinzu geſetzt wäre, als daß es fehlt. 3) Die Nothwendigkeit eines Gegenſatzes gegen τὸ κ. σάρκα, der verloren gehe, wenn man ὁ — θεὸς als Subj. annehme. Aber ſchon oben iſt zugegeben worden daß dieſe Nothwendigkeit nicht Statt finde. 4) Die Abgeriſſenheit des Gedankens, welcher ohne alle innere Nothwendigkeit hereintrete. Dies iſt zuzugeſtehn, und wird auffallen, was auch zur Entſchuldigung geſagt werde, nur das Gefühl und die Ergriffenheit des Ap. von den herrlichen Vorzügen Israels, welche alle Gottes Gnade ihm geſchenkt, laſſen einigermaßen begreiflich werden, wie er hier in eine ſolche Lobpreiſung ausbrechen konnte, obwohl da ſein Zweck nicht ſowohl der war, dieſe Wohlthaten zu rühmen, und ihre Größe fühlbar zu machen, als vielmehr ſein tiefes Bedauern auszuſprechen, daß Trotz ſo vielen und großen Wohlthaten das Volk doch gegenwärtig verſtoßen ſey, für unſer Gefühl ein ſolcher Ausbruch nicht natürlich wäre; aber erſtlich iſt Gefühl etwas rein ſubjektives, worüber ſich keine Vorſchriften geben laſſen, wo, wie, in welcher Form es eintreten und ſich äußern ſolle; ſodann aber iſt dieſer Anſtoß in keinen Vergleich zu bringen mit dem weit größeren, welchen der Widerſpruch hervorbringt, in welchen P. gerathen ſeyn müßte, wenn die Worte auf Chriſtum zu beziehen wären. Da läßt ſich denken daß er von ſtarkem religiöſen Gefühl, das wir immer bei ihm wahrnehmen, übermannt einen Ruf ausgeſtoßen habe, zu welchem der kühle, ihn erklärende Verſtand weder eine Nöthigung noch eine dringende Veranlaſſung erkennen möge *), nicht aber daß er, der ſeit einer langen Reihe von Jahren her eine ausgebildete Vorſtellung von Chriſto hatte, und in dem was er ſpäter von ihm ausſagte (Kol., Phil.), mit dem noch harmonirt, was er früher über ihn erklärt, in der Zwiſchenzeit auf einen Augenblick ſeine ſonſtige Anſicht ſo durchaus vergeſſen habe, als er gethan haben müßte, um ihn τὸν ἐπὶ πάντων θεὸν zu nennen. Daher halte ich dieſe letzte Verbindungsart für weit wahrſcheinlicher als die erſte, abſolute Gewißheit aber wage ich nicht auszuſprechen. —

*) Damit ſoll nicht geſagt ſeyn daß eine Doxologie ungehörig ſey, indem wohl begriffen wird daß der Ap. bei der ſtärkeren Anregung ſeines Gefühls, die unleugbar Statt hat, durch den Gedanken an Chriſtum, ſein Alles, auch da zu einer Lobpreiſung deſſen der ihn gegeben fortgeriſſen werden konnte, wo der eigentliche Zuſammenhang nur Klage und Ausdruck ſchmerzlicher Empfindungen mit ſich brachte. Aber das muß behauptet werden, daß unſer keiner hier in einen ſolchen Ausruf ausgebrochen wäre, daher er uns immer unerwartet, ja faſt ſtörend erſcheinen wird.

Von selbst übrigens versteht sich daß ὁ — θεὸς zusammen gehöre und = ὁ θ. ὁ ὢν ἐπὶ π. sey; πάντων mit Beza, Grot., A. als Mask. zu fassen, war vielleicht ein Grund, wenn man die Worte auf Christum bezog, ist aber keiner mehr bei der Beziehung auf Gott, welcher durch das ἐπὶ π. als der Regierer aller Dinge dargestellt wird, wie ers ist.

V. 6. Noch ist zwar der Gegenstand nicht ausgesprochen, auf dessen Verhandlung durch den Eingang der ersten Verse vorbereitet werden sollte, aber für alle Zeit- und Glaubensgenossen ist er genügend angedeutet, um keiner deutlicheren Anzeige zu bedürfen, welche daher der Ap. sich und seinen Lesern erspart, und sogleich zur Behandlung desselben übergeht. Der Zweck ist das Auffallende der ins Auge gefaßten Erscheinung wegzuräumen; das Auffallendste an derselben war aber das, daß eben das Volk dem in den oben genannten Vorzügen eine wie es schien untrügliche Anwartschaft, und überdies wie keinem andern die ausdrückliche Verheißung des messianischen Heils gegeben war, von dem erschienenen nun in seiner größten Mehrzahl nichts genoß. Schien es doch offenbar, als sey die Verheißung unerfüllt geblieben, als habe Gott, indem er zwar das Heil erscheinen ließ, aber Israel von dessen Genusse ausschloß, ihm sein feierlich gegebnes Wort gebrochen. Und je nachtheiliger ein solcher Schein der ganzen Sache des paulinischen Christenthums werden mußte, desto dringender war für dessen Gründer die Aufforderung, den Vorwurf der Wortbrüchigkeit, der Nichterfüllung gegebener Verheißungen von Gott zu entfernen. Daher ist der erste Gedanke mit welchem er hervortritt, eben der, daß Gottes Wort nicht eitel gewesen sey, und ihn zu beweisen der eigentliche Zweck des nächsten Abschnitts *). ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ist, wenn man nach der bezeichneten Sache fragt, mit vollem Recht von allen Auslegern seit Origenes von den Verheißungen verstanden worden, welche in so langen Zeiten das Volk wiederholt, und am deutlichsten durch den Mund der Propheten von Gott empfangen hatte, und Grotius hat offenbares Unrecht, wenn er sagt es seyen die minae quas deus in lege pronunciavit. Die Fassung des Begriffs ist allgemeiner, aber sehr zweckmäßig, denn sie stellt die Verheißungen unter den Gesichtspunkt, aus welchem die Annahme ihrer Nichterfüllung am frevelhaftesten erscheinen muß, nehmlich als Ausspruch oder Wort Gottes, d. h. Dessen von dem man absolute Wahrhaftigkeit

*) Ueber diesen Abschnitt findet sich eine Abhandlung von mir in der vor. J. erschienenen ersten Lieferung meines Magaz. für Exegese und Theol. d. N. T., auf welche ich manchmal verweisen werde. Sie wurde zu einer Zeit verfaßt, wo die neue Ausgabe dieses Comm. ganz aufgegeben war.

zu erwarten hat. Ἐκπίπτειν, herausfallen, durchfallen, verloren gehen, intercidere, von einer Rede gesagt, nicht leisten was sie leisten soll, vergeblich oder ohne Wirkung bleiben, vgl. Plut. de aud. S. 38. (von Kypke citirt); ὁ λογος τοῦ θεοῦ ἐκπίπτει, die Rede Gottes geht verloren, ist unkräftig oder ungültig, und wenn diese Rede eine Verheißung ist, sie bleibt unerfüllt; also ἐκπέπτωκεν, sie hat ihre Bedeutung verloren, ist unkräftig geworden, unerfüllt geblieben. Die Ausleger vergleichen das hebr. נפל, welches allerdings in diesem Sinne gebraucht, aber in der LXX nicht durch ἐκπίπτειν, sondern Jos. XXI, 43. (45) durch διαπίπτειν, XXIII, 14. 1 Kön. VIII, 36. durch πίπτειν und διαφωνεῖν, 2 Kön. X, 10. wie im Urtexte durch πίπτειν εἰς τὴν γῆν übersetzt wird. Doch liegt hierin nicht Grund genug, um an der Bedeutung des Worts zu verzweifeln, oder zu der künstlichen Deutung seine Zuflucht zu nehmen, durch welche Beck die Bedeutung: seinem angenommenen Charakter untreu werden und sich selbst aufgeben, herausgebracht hat. Die von Casaubonus und neuerlich wieder von Benecke versuchte Deutung des Verbi: es ist ausgegangen, ἐξεληλυθεν, könnte von Seiten des Sprachgebrauchs vielleicht gerechtfertigt erscheinen, fällt aber dadurch daß οὐχ οἷον falsch erklärt werden müßte, und daß die Tendenz der ganzen Stelle dadurch verrückt würde. Sie erklären nehmlich οὐχ οἷον durch: es ist nicht möglich, und ergänzen aus V. 3. den Gedanken: daß ich durch meine Aufopferung mein Volk errette, worauf sie den Satz ὅτι — θεοῦ caussal fassen: weil ausgegangen ist der Spruch Gottes, nehmlich welcher seine Verwerfung ausspricht. Aber erstlich müßte dies heißen: ἀλλ' οὐχ οἷόν τε, nehmlich τοῦτο γενέσθαι, sodann aber ist gar nicht dies der Zweck des Apostels. Er hat zwar seinen Wunsch erklärt, ihr Heil durch eigenes Verderben zu begründen, ist aber davon längst zurückgekommen, und hat jetzt nicht den Zweck die Unmöglichkeit jenes Erfolges aus einem unwandelbaren Ausspruch Gottes zu erweisen, sondern die Wahrhaftigkeit Gottes gegen den in Israels Verwerfung liegenden Schein des Gegentheils zu rechtfertigen. Aber auch so wie Beza, Par., Grot. u. v. A. οὐχ οἷον δὲ ὅτι ἐκπ. erklärt haben: es ist nicht möglich daß unkräftig, ungültig geworden sey, läßt sich nicht rechtfertigen, da nicht nur τε fehlt und ὅτι mit Indic. gegen allen Gebrauch seyn würde, sondern auch nicht sowohl die Unmöglichkeit des ἐκπίπτειν, als die Unrichtigkeit der Behauptung ὅτι ἐκπέπτωκεν auszusprechen war. Die übrigen Ausll. stimmen darin mit einander überein, daß Alle eine Beziehung auf die Thatsache der Verwerfung Israels in den Worten finden, Alle in der Hauptsache den Sinn anerkennen: diese Thatsache dürfe nicht betrachtet werden als eine Wortbrüchigkeit von

Seiten Gottes, es dürfe das Vorhandenseyn derselben nicht so angesehen werden, als sey dadurch die göttliche Verheißung ihrer Gültigkeit verlustig gegangen, Alle auch die Construktion für unvollständig oder ungenau ansehen. Aber in der Entwickelung dieser letztern weichen sie nach verschiedenen Seiten von einander ab. Bloße Unvollständigkeit, doch mit Attraktion verbunden, wird von Glöckler anerkannt, welcher so ergänzt: οὐ τοῖον δὲ ἐστι τὸ λεγόμενον, οἷον τὸ ἀντιλεγόμενόν ἐστιν ὅτι κ. τ. λ. „Aber nicht von der Art ist das Gesagte, wie das dagegen Eingeworfene daß ꝛc.", was dann weiter bedeuten soll: „Aber aus dem Gesagten kann oder darf man nicht folgern daß ꝛc." Es liegt wohl am Tage daß weder solche Ergänzungen erlaubt, noch wenn sie's wären, ihr Sinn der zuletzt herausgebrachte ist. Ebenfalls im Grunde nur elliptisch erscheint die Rede denen welche bloß λέγω und das vor dem Relat. gewöhnlich ausfallende Demonstr. τοῖον (τοιοῦτον) hinzu gedacht wissen wollen: οὐ λέγω δὲ τοιοῦτον οἷον ὅτι, ich sage aber nicht Etwas der Art wie das ist (seyn würde) daß ꝛc. (Calv., Piſc., Kuinn., Winer Gr. S. 282. A.). Der Sinn wäre gut, aber die Ergänzung von λέγω sehr bedenklich, nicht minder daß im relat. Satze nicht ἐστίν sondern εἴη oder ἦν ἄν zu ergänzen wäre, dessen nicht zu gedenken, daß es dann nicht fortgehn sollte: ὃ ἐκπέπτωκεν, sondern τὸ ἐκπεπτωκέναι. An demselben Mangel leidet auch die Erklärung derer welche ohne λέγω zu ergänzen, die Worte so auflösen: τοῦτο δὲ οὐκ ἐστι τοιοῦτον οἷον τοῦτ' ὅτι κ. τ. λ. hoc non est tale quale foret illud cet. (Kölln., Reiche, de Wette), denn auch hier würde erfordert: οἷον (ἃ εἴη) τὸ ἐκπεπτωκέναι. Fritzſche, mit dem Meyer zien ich übereinstimmt, erklärt (Sendschr. an Th. S. 58—60.) di Auslegung von Photius bei Oek. οὐ μόνον, φησίν, οὐκ ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τ. Θ., ἀλλ' οὐδὲ οἷον ἐκπέπτωκεν. οἷον ἀλλ' οὐδὲ ἐγγὺς γέγονε τοῦ ἐκπεσεῖν ἢ δοκεῖν ἐκπεπτωκέναι, für die einzig richtige, und urtheilt, P. habe eigentlich schreiben sollen οὐχ οἷον δὲ ἐκπέπτ. ohne ὅτι, aber entweder um größern Nachdrucks willen, oder durch Vermengung von οὐχ οἷον und οὐ τοιοῦτον, oder von οὐχ οἷον und οὐχ ὅτι so geschrieben wie er gethan. Was den Sinn anlangt, so glaube ich daß dieser nur dann gewonnen würde, wenn P. geschrieben hätte wie Photius ihn erklärt: ἀλλ' οὐχ (οὐδ') οἷον ἐκπέπτωκεν, so daß er auch darin gefehlt haben müßte daß er οὐκ und δὲ Statt οὐδὲ und ἀλλὰ geschrieben; was aber die Entstehung von οὐχ οἷον in der Bed. „keineswegeſ" aus οὐ τοιοῦτον ὅτι, so erscheint mir das fehlerhaft, daß er und Meyer ὅτι auf τοιοῦτο beziehn zu können glauben, worauf nur οἷον oder ὥστε folgen kann. Völlig gerechtfertigt in sprachlicher Hinsicht wird die Redeweise wohl nicht

werden können, doch möglich daß nicht sowohl Er hier fehlte als die Volkssprache, in der sich wohl Manches fand, was vor dem Richtstuhl der Grammatik nicht bestehen kann. Ich urtheile so: P. wollte den Gedanken ausdrücken: das vorliegende Faktum ist aber nicht von der Art daß die Verheißung Gottes dadurch zu Nichte geworden wäre. Dies hätte er richtig und vollständig so gegeben: τοῦτο δὲ οὐκ ἔστι τοιοῦτον ὥστε ἐκπεπτωκέναι. Dafür ließ sich auch sagen: τοιοῦτον οἷον ἐκπεπτωκέναι, oder mit Auslassung des Demonstrativs οὐκ ἔστιν οἷον ἐκπεπτωκέναι; jetzt aber, entweder der Volkssprache folgend, oder durch den Umstand verleitet daß ein als wirklich behauptetes Faktum zu verneinen war, verließ er den legitimen Infinitiv, und setzte ὅτι und Indicativ, schrieb also etwas sprachlich unrichtiges, was aber seinen Gedanken: in dieser Thatsache liegt nicht ein ἐκπεπτωκέναι der göttlichen Verheißung, in der Thatsache enthält. Und an diesem Gedanken haben wir festzuhalten, dem dieser ists, den er im Folgenden zu beweisen unternimmt. Dies aber thut er dadurch daß er die Beziehung der Verheißung auf alle Glieder des Volkes leugnet, wie denn auch dies der einzige Weg des Beweises war. Galt sie allen, und wurde doch jetzt die Mehrzahl des Verheißenen nicht theilhaftig, so war ihre Wahrheit dahin; nur wenn sie bloß einem Theile galt, und eben dieser Theil es war, an dem sie jetzt in Erfüllung ging, stand sie als unverbrüchlich vor Allen da. Die Form in welcher der Beweis geführt wird, ist die daß er, wie II, 28 f. zwischen dem äußerlichen und dem wahren Juden, so jetzt zwischen den Abkömmlingen Israels und Abrahams und ihrem Samen unterscheidet, so daß die dem Samen Abr. gegebene Verheißung in Erfüllung geht, sobald nur dieser empfängt was ihm verheißen ist, gesetzt auch daß die bloßen Abkömmlinge leer ausgehen. Οὐ πάντες — οὗτοι Ἰσραήλ, nicht Alle die von Israel stammen, sind Israel. Was wir durch das betonte Verbum ausdrücken, das wird bei Auslassung von diesem durch das Pron. Dem. bewirkt, vgl. Gal. III, 7. Ob man im Subj. Ἰσραήλ als Namen des Patriarchen oder mit Beck und Olshausen des Volkes faßt, macht keinen wesentlichen Unterschied; doch passender ist hier, wo P. nicht sowohl das Ganze anzugeben hat, unter dessen Theilen, als vielmehr den Stammvater unter dessen Abkömmlingen zu unterscheiden ist, das Erstere; Becks Gegengrund aber: „warum denn sollte Jakob vor dem hohen Vater Abraham, genannt seyn?" kann zur Antwort erhalten: 1) weil V. 4. schon Ἰσραηλῖται genannt sind, also dieser Begriff ihm und den Lesern am nächsten lag, und 2) weil er hier für passender hielt, vom Tieferen zum Höheren empor zu steigen; und zwar darum weil Isaak ein Merkmal an sich trug, auf das ihm hin

das Meiſte ankam nehmlich τέκνον ἐπαγγελίας zu ſeyn. Israel aber nennt er ihn, und nicht Jakob, weil jenes ſein Ehrenname war, ob gerade mit Hinblick auf die Bedeutung deſſelben, iſt dahin zu ſtellen. Als Prädikat giebt er nicht Ἰσραηλῖται, was er nach V. 4. ohne ſich zu widerſprechen nicht geben kann, ſondern Ἰσραήλ, was mehr bedeutet als jenes, nehmlich einen Solchen welcher dem Stammvater Israel gleicht in dem was weſentliches Merkmal deſſelben iſt. Alſo ſein Satz: nicht Alle die von Israel abſtammen, ſind (eben dadurch) das was Israel war, ſo geartet und bei Gott angeſehn wie er, wahre Israelskinder.

V. 7. Die fortſchreitende (οὐδὲ), den begonnenen Beweis weiter ausführende Rede iſt nicht durch Punkt, ſondern wie in Knapps, Vaters, Lachmanns Ausgg. geſchehn, durch Kolon von den vorherg. Worten zu trennen. Subjekt des Hauptſatzes ſind nicht πάντες (Meyer), ſondern die Perſonen von denen überhaupt hier die Rede iſt, nehmlich die Volksgenoſſen des Apoſtels, die er auch als τοὺς ἐξ Ἀβραάμ hätte bezeichnen können. Es iſt daher nicht ſowohl Etwas zu ergänzen als der einmal gedachte Subjektsbegriff noch fortzudenken; πάντες dient beſtimmend: ſie ſind nicht alle (insgeſammt) τέκνα darum weil ſie σπέρμα ſind. Dies alſo wird ihnen zugeſtanden, Jenes abgeſprochen, und muß daher das Höhere ſeyn, was in Jenem nicht ſchlechthin gegeben iſt. Jenes haben wir darin zu ſuchen daß ſie von ihm — aus ſeinem σπέρμα — erzeugt ſind oder abſtammen; Dieſes haben Einige (Theod. u. a. ältere, neuſtens Paulus, Glöckler) dadurch erlangen wollen, daß ſie die τέκνα nicht als Abrahams ſondern Gottes Kinder dachten, und wahr iſt daß alle wahren Kinder Abrahams unſerm Ap. auch Gottes Kinder ſind, und V. 8. die Begriffe in der That vertauſcht werden; aber noch iſt die Vertauſchung nicht geſchehen, der Leſer hat alſo noch keine Veranlaſſung an ſie zu denken, vielmehr wird er durch den Parallelismus von Ἰσραήλ V. 6. auf die Vorſtellung von Kindern Abrahams geführt, und bei dieſer haben wir daher auch ſtehn zu bleiben. Wir nehmen alſo τέκνα als Solche an, welche in höherem Sinne Abrahams Kinder ſind, alſo Solche die von Gott ſelbſt dafür anerkannt und zu Erben verordnet ſind. Dies war urſprünglich Iſaak mit Uebergehung Iſraels und — wenn P. an ſie gedacht haben ſollte — der Kinder der Ketura; in der Zeit des Glaubens ſind es οἱ ἐκ πίστεως (Gal. III, 7.), indem auch dieſe ſind was Iſaak, τέκνα ἐπαγγελίας. Die Berechtigung für den Ap., eine ſolche Scheidung zwiſchen σπέρμα und τέκνον zu machen, lag Theils in der Sitte des polygamiſchen Morgenlandes ſelbſt, Theils in der zu ſeiner Zeit gangbaren Behandlungsart der Schrift; da aber keine Nöthigung dazu vorhanden, ſo dürfen wir uns nicht ver-

wundern noch ihn tadeln, wenn er an einer Stelle die Scheidung macht, an einer andern nicht, sondern vom σπέρμα eben das aussagt, was er an der unsrigen nur von den τέκνοις würde sagen können. Doch nicht nur das πάντες wird verneint, sondern auch ein affirmativer Satz beigefügt, welcher mit Hülfe der erläuternden Bemerkungen V. 8 f. das Merkmal kund thun soll, worauf das εἶναι τέκνον ruht. Ἀλλ' ἐν Ἰσαὰκ — σπέρμα, sondern „in Isaak wird dir ein Saame genannt werden." Daß die Trennung der Worte ἐν Ἰσ. von der Partikel durch ein Kolon, welche sich in den Ausgg., die Lachmann'sche ausgenommen, findet, wegen der Elision unmöglich, ja dem Geiste des Schreibenden zuwider sey, ist von den neusten Ausll. zum Theil anerkannt worden *); doch anstatt die Rede so zu fassen, wie P. sie gedacht hat, nehmlich Statt der breiten Erzählung: sondern schon zur Zeit Abrahams selbst ist von Gott der Unterschied gemacht (die Bestimmung getroffen) worden, daß nicht Ismael, obwohl auch Abrahams Sohn, sondern Isaak der Stammvater der Familie werden sollte, auf welche die Verheißung und das Erbe überginge, wie der Ausspruch Gen. XXI, 12. bezeugt, mit schlagender Kürze Gott selbst redend eingeführt, hat Meyer den Ausspruch als das Subjekt betrachtet, welches durch das folgende τοῦτο zusammen gefaßt werde, und folglich den Satz bis an das Ende von V. 8. hinausgeführt, eine Denkform die wenig natürlich ist, und kaum irgend woher nachgewiesen werden möchte. Die gewöhnliche Auslegung denkt οὕτως γέγραπται oder Etwas der Art zwischen ἀλλ' und ἐν hinein, wodurch die ursprüngliche Farbe und schöne Lebendigkeit der Rede ganz verloren geht. In Bezug auf den Satz selbst sind zuerst die falschen Deutungen von καλεῖσθαι abzuweisen, nach denen es entweder = εἶναι seyn (viele Aeltere), oder berufen d. h. erwählt, oder endlich aus dem Nichtseyn ins Seyn gerufen werden bedeuten soll. Die erste derselben ist verschwunden, die zweite findet sich noch bei Tholuck, Klee, Glöckler, die dritte hat Reiche aufgestellt. Was die zwei letzten anlangt, so fällt die erstere dadurch, daß 1) καλεῖν τινά gar nicht bedeutet: Jemand erwählen, ἐκλέγεσθαί τινα, weder im N. noch im A. T., indem auch an den ältesten Stellen welche dafür angeführt werden, Jes. XLII, 6. XLIV, 12. XLIX, 1. LI, 2. nur die Bedeutung des Rufens Statt findet **); 2) daß weder in der citirten Stelle selbst noch

*) Auf Reiche's Behauptung, daß meine in der ersten Ausg. hierüber gemachte Bemerkung sonderbar sey, habe ich im Magazin S. 16 f. geantwortet.

**) Wahr ist daß Gott Niemand ruft als wen er erwählt hat, folglich der Grund des Rufens immer in einer vorgängigen Erwählung liegt, vgl. VIII, 29 f.; aber καλεῖν bedeutet darum nicht erwählen.

im Zusammenhange der unsrigen Etwas enthalten ist, was eine solche Bedeutung fordere; die letztere aber (καλεῖν ἐκ τοῦ μὴ εἶναι εἰς τὸ εἶναι) dadurch daß 1) auch diese Bed. nicht im Worte liegt, 2) unsre Stelle es mit dem Herrufen ins physische Seyn in keiner Art zu thun hat, und 3) in der Genesis das Wort erst zu einer Zeit gesprochen wird, wo Isaak schon am Leben ist. Wenn nun dort dem über die Forderung seines Weibes, Ismael aus dem Hause zu werfen, mißvergnügten Vater die Gewährung derselben aus dem Grunde abverlangt wird, ὅτι ἐν Ἰσ. — σπέρμα, so werden wir mit Beachtung der vorangegangenen Geschichte diesen Sinn darin erkennen: Nicht von Ismael sondern von Isaak wird die Nachkommenschaft herkommen, welcher das Prädikat — und die damit verbundenen Rechte —: Saame Abrahams gegeben werden wird, d. h. Nicht Ismaels sondern Isaaks Nachkommenschaft wird als deine Nachkommenschaft betrachtet und anerkannt werden. Diesen Sinn kann auch Paulus darin gefunden haben, indem derselbe für seinen Beweis, daß nicht die Abstammung von Abraham zu seinen Kindern mache, und wenn Nachkommen von ihm das Erbe nicht erlangen, noch kein Wortbruch auf Seiten Gottes darin liege, sehr brauchbar ist. Zwar scheint aus dem was er V. 8 f. zur Erläuterung sagt, so wie aus dem zweiten Beispiele V. 10 ff. eine Beschränkung auf die Person Isaaks allein hervorzugehn, daher auch Meyer, eine solche annehmend, als des Ap. Gedanken diesen aufstellt: In der Person des Isaak wird dir ein Nachkomme genannt werden, d. h. Is. wird derjenige seyn, welcher als Nachk. Abr. gelten wird, und auch dagegen ist nichts einzuwenden; doch bei seiner wenig festen und nicht immer sehr streng logischen Behandlungsart biblischer Stellen läßt sich aus dem was er daraus macht und ableitet, nicht mit Sicherheit ein Schluß darauf ziehn, wie er sie verstanden habe, und bei der großen Brauchbarkeit des ursprünglichen Sinnes für seinen Zweck könnte man es für eben so wahrscheinlich halten, daß er diesen zunächst wirklich festgehalten, darnach aber in seiner Erläuterung ihm einen andern, fruchtbarer erscheinenden substituirt habe. Sey aber dies wie es wolle, immer bleibt gewiß daß er in dieser Geschichte und Erklärung Gottes einen evidenten Beweis finde, wie nicht die Geburt und Abstammung, sondern göttliche Bestimmung zum wahren Sohn und Erben Abrahams erhebe. Noch aber war, wenn der Beweis nicht ihm zum Nachtheil angewendet werden sollte, anzuzeigen auf was diese Bestimmung ruhe, und namentlich der jüdischen Vorstellung eines Verdienstes auf Seiten des bevorzugten Theils in Voraus ein Bollwerk entgegen zu stellen. Und dies ists was er durch die nächsten Verse bewirken wird.

V. 8 f. Τοῦτ' ἔστιν. Diese Worte verkünden einen Commentar über das citirte Gottes-Wort; was aber folgt ist kein solcher in unserm Sinne, denn da würde er nur den von uns schon bei V. 7. entwickelten Gedanken darin gefunden haben, sondern ein jüdisch theologischer, wodurch er einen höheren, allgemeineren Anwendung fähigen Gedanken darin nachweist. Es geschieht dies durch Vertauschung der Begriffe: τέκνα Ἀβρ. und τ. τοῦ θεοῦ. Setzen wir jenen herein, so haben wir den reinen Commentar: nicht die τέκνα τῆς σαρκὸς sind Abrahams wahre Kinder, sondern die τέκνα τῆς ἐπαγγελίας werden in der Schrift und von Gott als solche anerkannt. Spreche ich aber von Vertauschung, so ist die Meinung nicht daß P. mit Bewußtseyn, oder gar in trüglicher Absicht eine solche vornehme; vielmehr ist sie für ihn eine so nothwendige, in seiner theologischen Richtung und Bildung so begründete, daß er derselben nicht bewußt wird, sie gar nicht anerkennen würde, hielte man sie ihm vor. Für seine Vorstellung nehmlich ist Isaak als τέκνον τῆς ἐπαγγ. eben so gewiß und so vollständig τέκνον τοῦ θεοῦ, als irgend ein Glied des neuen Bundes, indem nicht nur in seinem und seines Volkes Glauben alle Erzväter auf einer hohen Stufe der Heiligkeit und Gottähnlichkeit stehn, sondern auch nach seiner Ueberzeugung der Bund Gottes mit Abraham und seinen ersten Nachkommen wesentlich Einer ist mit dem durch Christum gestifteten neuen Bunde, nur darin unterschieden daß dort Verheißung war und hier Erfüllung, dort erster Beginn und hier Vollendung. — Τέκνα τῆς σαρκὸς sind Kinder des Fleisches, d. h. solche welche von der σὰρξ erzeugt worden sind, Söhne durch physische Erzeugung. Diese sind nicht Kinder Gottes. Den Begriff von diesen müssen wir als gleichen Inhalts ansehn hier und anderwärts, und erhalten so den allgemeinen Satz, zu dem Verhältniß eines Kindes Gottes führe nicht die physische Erzeugung, überhaupt nichts von dem was σὰρξ genannt zu werden pflegt; ein Gedanke den wir nach dem was bisher über die σὰρξ gesagt worden ist, in vollster Allgemeinheit für pauliniſch anerkennen müssen. Im affirmativen Theile ist λογίζεσθαι εἰς σπέρμα als Saame oder Nachkommenschaft, welche hier offenbar in dem eminenten Sinne zu denken ist, in welchem oben τέκνα gebraucht wurde, gerechnet, anerkannt werden, und zwar, worauf der Zweck dieses V. führt, von Gott. Wessen, sagt er selbst nicht, und es scheint fast als sey die Unbestimmtheit keine ganz unabsichtliche, wiefern der Gegensatz auf Gottes, V. 7. auf Abrahams Kinder führt, in ihrer wesentlichen Eigenschaft aber beide Begriffe in einander übergehn. Das Subjekt τὰ τ. τῆς ἐπαγγελίας wird verschieden gedeutet, als verheißene Kinder (Meyer), Kinder welche die Verheißung bezeichnet (Steu-

del) *), solche Leibeserben, die mit Abr. noch durch das besondere Erbverhältniß verbunden sind, so daß sie die bestimmte Verheißung angeht (Beck), qui peculiariter a deo signati sunt (Calv.), Kinder von welchen Gutes vorauszusagen ist (Paulus), u. s. f.; alle diese Deutungen aber leiden an dem gemeinsamen Mangel der Willkürlichkeit, und sind höchst wahrscheinlich nicht im Sinne des Schreibenden. Wir beachten 1) in unsrer Stelle selbst den Gegensatz von τ. τῆς σαρκὸς und die Art wie V. 9. die ἐπαγγελία und die Geburt Isaaks in eine solche Verbindung gesetzt sind, daß wir erkennen müssen, es sey nicht die Rede von der Erbverheißung, sondern von der auf Isaaks Geburt bezüglichen, und dieser heiße τ. ἐπαγγ. nicht weil ihm Etwas verheißen worden, sondern weil bei seiner Erzeugung eine Verheißung mitgewirkt; 2) in der Geschichte der Genesis, daß Abraham als hundertjähriger Greis an seiner Zeugungsfähigkeit gezweifelt hatte (Gen. XVII, 17.), und von der Sara berichtet wird ὅτι ἐξέλιπεν αὐτῇ γίνεσθαι τὰ γυναικεῖα (Gen. XVIII, 11.), so daß der Leser fast genöthigt war entweder an eine durch göttliche Allmacht erneuerte Fähigkeit auf beiden Seiten, oder auch unmittelbar göttliche Einwirkung auf Isaaks Entstehung zu denken, ein Erfolg der in dem einen wie dem andern Falle für den ächten Schriftgläubigen gewiß als durch ein Allmachtswort — und auch die Verheißung ἔσται τοῦτο ist, wie jedes Gotteswort, ein Allmachtswort — gewirkt erscheinen mußte; 3) in der sonstigen Lehre des Ap., daß er selbst oben IV, 19. Abraham als unfähig zur Zeugung darstellt, und seinen Glauben als Vertrauen auf den ζωοποιοῦντα τοὺς νεκροὺς καὶ καλοῦντα τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα (V. 17.), und Ueberzeugung ὅτι ὃ ἐπήγγελται δυνατός ἐστι καὶ ποιῆσαι, wodurch offenbar das ganze Ereigniß von Abr. auf Gott zurück geworfen wird, und daß er noch bestimmter Gal IV, 23. 29. Isaak als den διὰ τῆς ἐπαγγελίας, κατὰ πνεῦμα, nicht κατὰ σάρκα Erzeugten bezeichnet, also unleugbar die Verheißung als göttliche Mittelursache erscheinen läßt. Nach diesen Erwägungen aber werden wir nicht mehr im Stande seyn die Meinung von Chrys., Theod., Par., A., daß P. Isaaks Erzeugung als eine Wirkung des verheißenden Allmachtswords betrachtet und durch den hier gebrauchten Ausdruck vorgestellt habe, mit Meyer für eine ganz entbehrliche und unerweisliche Hypothese anzusehen, uns vielmehr derselben mit de Wette und Reiche anschließen, der festen Ueberzeugung nur so seinen Sinn zu treffen. Und hierdurch wird uns auch begreiflich wie er auch in der allgemeineren Be-

*) In s. Abhandlung über den Inhalt unsers Kap. in der Tüb. Zeitschr. 1836. H. I.

ziehung welche wir den Worten dieses V. beizulegen haben, die Kinder Gottes als τέκνα ἐπαγγελίας bezeichnen kann. Sie sind es nicht wiefern sie verheißen sind oder ihnen Etwas verheißen ist, sondern wiefern Gott sie erzeugt hat durch das Wort der Verheißung dem sie geglaubt haben, so daß sie wie durch ihren Glauben Abraham, so durch ihre Erzeugung als K. G. Isaak ähnlich sind.

V. 9. hat nur den Zweck, den in den commentirten Worten nicht enthaltenen, ganz neu herein getretenen Begriff τέκνα τῆς ἐπαγγ. zu rechtfertigen, wie uns γὰρ und der Platz von ἐπαγγελίας lehren kann. Zum Genit. ist λόγος eben so hinzu zu denken wie 1 Kor. XIV, 33. οὐ γὰρ ἀκαταστασίας ὁ θεὸς ἀλλὰ εἰρήνης, θεὸς hinzu zu denken ist. Ein Verheißungswort nehmlich ist jenes Wort *). — In Bezug auf die angeführte Stelle selbst, Gen. XVIII, 10., welche P. nicht genau nach unserm Texte der LXX, aber vollkommen verständlich für seinen Zweck wiedergiebt, kann es uns völlig gleichgültig seyn, was das כָּעֵת חַיָּה des Urtextes eigentlich bedeute **), und ob die LXX mit ihrer Uebers. κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον εἰς ὥρας verdorben oder unverdorben sey, denn P. sagt immer nur: um diese Zeit, möge er nun damit meinen: über ein Jahr um diese Zeit, oder nur was wir mit unserm: um die und die Zeit. Alles daher was von den Ausll., namentlich Reiche und Fritzsche (Sendschr. S. 15 f.), hierüber gesagt worden ist, lasse ich als in die Auslegung der Genesis gehörend hier unberührt. — Der gewonnene Gedanke: Kinder Gottes sind nicht die leiblichen Kinder Abrahams, sondern die durch die Kraft der Verheißung erzeugten, ist bewiesen dadurch daß das Wort Gottes das Isaaks Geburt bestimmt ankündigte, ein Wort der Verheißung war ***).

*) Unbegreiflich ist, wie von den Ausll. so wenige auf den wahren Zweck dieses V. hingewiesen, und (meines Wissens) kein einziger den Sinn des Satzes richtig aufgefaßt hat. Viele gehen stillschweigend vorbei, oder erklären sich so wenig, daß man nicht weiß wie sie's meinen; die sich bestimmt ausdrücken, übersetzen falsch. So Scholz: denn die Worte der Verheißung sind diese, Benecke: denn das Wort der Verheißung lautet also, Steudel: die Verheißung nehmlich gab sich also zu vernehmen, alle den Satz übersetzend: οὗτος γὰρ ἦν ὁ τῆς ἐπαγγελίας λόγος; Meyer faßt den Zweck des V. richtig, übersetzt aber dennoch falsch: denn das Wort der Verheißung betraf (nicht der Hagar sondern) der Sara Sohn. Am richtigsten Glöckler, nur daß er den Genit. falsch gefaßt hat: dieser folg. Ausspruch hat den Charakter einer Verheißung.

**) Eine Vermuthung darüber habe ich im Mag. S. 21 f. ausgesprochen.

***) Mir scheint als habe P, obwohl er sich darüber nicht erklärt, den Nerv des Beweises darin gefunden, daß Gott nicht sagt: du wirst mit Sara einen Sohn zeugen, sondern: ich werde kommen, und S. wird einen Sohn haben.

V. 10—13. *) Οὐ μόνον δέ. Diese ellipt. Formel wird bei P., wie schon bei V, 11. gesagt worden, immer so gebraucht, daß der Hauptgedanke des Vorhergehenden dabei ergänzt werden muß, geschehe nun die Ergänzung bloß durch ein zurückweisendes τοῦτο oder durch Einfügung eines ganzen Satzes. Daß er von diesem Gebrauche hier nicht abweiche dürfen wir voraussetzen. Aber was zu ergänzen sey, darüber sind die Ansichten höchst verschieden. Da im Gegensatze der Name der Rebekka als dasjenige erscheint, was entgegen gesetzt wird, so liegt nichts näher als auch hier einen Namen hinein zu denken, an den sich dann ein mehr oder minder bestimmtes Prädikat anschließe. So ist denn auch von Vielen geschehn. Den Namen der Sara ergänzen Vulg., Syr., Ambr., Par., Nösselt, Mor., Koppe, Fritzsche (Sendschr. S. 98.), Reiche, Köllner, Olsh., Meyer, die Prädikate welche sie hinzu denken, sind: erfuhr dies (Kölln.), zeigt oder beweist dies (Nöss., Olsh.), erhielt eine göttliche Weissagung (Par., Koppe, Fritzsche, Reiche, Meyer). Gegen die Ergänzung der Sara überhaupt aber ist einzuwenden, daß Sara im Vorherg. durchaus nicht Hauptvorstellung war, so daß ohne das Folg. ἀλλὰ καὶ P. kein Mensch an sie denken würde. Zwar ist sie V. 9. genannt worden, aber nur weil die citirte Weissagung ihren Namen enthielt, und ohne den mindesten Nachdruck, indem vor Augen liegt daß der Ap. seinen Zweck vollkommen eben so erreichte, wenn es dort hieß: ἔσται σοι υἱός. Kein Leser konnte, ehe er die nächsten Worte las, an Sara denken, aber auch Rebekka ist in diesen nicht Hauptperson, denn nicht die Weiber werden wie Gal. IV, 22 ff. Sara und Hagar, sondern vielmehr die Schicksale der Kinder ohne Rücksicht auf ihre Mütter paralleliſirt und entgegen gestellt. Was die beigefügten Prädikate anlangt, so würden die beiden erst angeführten sich dadurch empfehlen, daß es bei ihnen möglich wäre den Hauptgedanken des Vorigen zu denken, sobald nur dort von Etwas die Rede wäre, was Sara erfahren oder gezeigt habe, was freilich nicht der Fall ist. Gegen die letzte aber muß ich bemerken: 1) hatte Sara gar keine Verheißung erhalten, sondern alles was von ihr gesagt wird in der Genesis, wird in Bezug auf Abraham gesagt, Sara ist nichts als das Mittel daß die Verheißung sich für Abraham erfülle, und auch P. hat Isaak nicht als ihren sondern als Abr. Saamen dargestellt, kann folglich jetzt nicht sagen daß sie eine Verheißung em-

*) Der Gang der Auslegung ist in diesen Versen, abweichend von der Ordnung der Textworte, derselbe welchen ich schon im Magazin befolgt habe, da ich jetzt wie bei Abfassung jenes Aufsatzes der Ansicht bin, daß bei dieser Anordnung das meiste Licht über die Stelle verbreitet werden könne.

pfangen gehabt; wollte man aber auch davon absehn, so war doch 2) in den letzten Versen der Hauptgedanke gar nicht der, daß Jemand eine Verheißung empfangen habe, sondern vielmehr daß nur die τέκνα τῆς ἐπαγγ. als wahre Kinder Abr. betrachtet werden, das Citat aber des vor. V. hat nur zur Rechtfertigung jenes Ausdrucks dienen sollen, kann also in Bezug auf das Folg. nicht als Hauptgedanke gelten; aber auch 3) in diesem handelt sichs nicht von einer empfangenen Verheißung, sondern davon daß Esau, obwohl von gleichem Vater und gleicher Mutter mit seinem Bruder, und Erstgeborner überdies, doch zurückgesetzt worden sey. So findet sich nirgends weder im Vorherg. noch im Folg. eine Berechtigung zu einer Ergänzung dieser Art. Dies erkennend wollten Calv. und Beza nicht Sara sondern Abraham als Subj., als Prädikat aber einen Gedanken dieser Art: er erfuhr eine Unterscheidung zwischen seinen Söhnen, denken; allein abgesehn von dem Unbequemen daß das eine Mal der Vater, das andere Mal die Mutter erschiene, sind doch die Personen welche Etwas erfahren haben, nicht sowohl die Aeltern als die Kinder; wollte man aber so ergänzen: nicht nur Abraham erhielt einen Ausspruch in Bezug auf die Kinder, welcher dem Einen vor dem Andern den Vorzug gab, sondern auch Rebekka, so daß also auf das Wort V. 7. ἐν Ἰσ. κλ. σ. σπ. gesehen wurde, so gewänne man allerdings eine richtigere Parallele, aber das bliebe immer störend, daß die Aussprüche als Hauptsache hervorträten, was doch nicht sie, sondern die Schicksale der Söhne sind. Obwohl ich daher dieser Ergänzung immer noch lieber beitreten möchte als jener, kann ich mich doch auch ihr nicht recht mit Freudigkeit hingeben. Nun aber war bisher, soviel die Personen anlangt, dies der Hauptgedanke: Unter Abrahams Söhnen wurde der Unterschied gemacht, daß nur der als Erbe galt, welcher aus der Verheißung hervor gegangen war; im Folg. aber zeigt sich wieder Etwas der Art, Jakob wird vorgezogen, Esau hintangesetzt, obwohl er der Erstgeborne ist, und völlig gleiche Aeltern hat, und diese Umstände machen die Sache noch auffallender, die Unabhängigkeit der göttlichen Wahl noch augenscheinlicher; da will es scheinen als thäten wir weit besser, im ersten Gliede nur eine ganz allgemeine Zurückweisung auf das Vorherg. anzuerkennen, also nur etwa τοῦτο zu ergänzen, wie auch de Wette, Beck u. A. thun, was aber dann das zweite anlangt, anzunehmen daß P. den mit ἀλλὰ καὶ Ῥεβέκκα anfangenden Satz nicht ausgeführt habe, wovon die Ursache darin liegen konnte, daß er zum Subj. Mehreres hinzu gefügt hatte, worauf er ohne darauf zu achten, daß er das Prädikat noch nachzuliefern hatte, den von ihm gedachten, aber noch nicht ausgesprochenen Gedanken: auch Rebekka erfuhr etwas ähnliches,

in geregelter Periode erklärend ausführte. Unausgeführte Sätze, namentlich Auslassungen des Prädikats, weil unterdeß der Gedanke eine andere Wendung genommen hat, finden sich bei jedem Schriftsteller des Alterthums, bei P. verweise ich nur auf Eph. III, 1. Κοίτη, eigentlich Lager oder Bett, 1 Makk. I, 5. Luk. XI, 7.; bestimmter das Ehebett, Hebr. XIII, 4., dann euphemistisch für den Beischlaf, Weish. III, 13. Röm. XIII. 13.; ob es in den Stellen Lev. XVIII, 20. (XX, 15. steht κοιτασία) Num. V, 20. wirklich — nach Beza — den männlichen Saamen selbst bezeichnen solle, kann gleichgültig seyn; das lehren diese Stellen immer, daß vom Manne gesagt wird ὅτι δίδωσι κοίτην, woraus folgt daß das Weib λαμβάνει und in Folge davon ἔχει κοίτην, und zwar natürlich ἐκ τινος. Das ἐξ ἑνὸς aber hat den Auslegern bis in neuere Zeiten viel Schwierigkeit gemacht, Theils wegen der falschen Uebersetzung der Vulg. ex uno concubitu, Theils wegen der sonderbaren Furcht, es möchte der keuschen Rebekka zu nahe getreten seyn, wenn man durch die Angabe daß sie nur mit Einem Manne Umgang gehabt, die Möglichkeit zuzugeben schiene, daß dem nicht so wäre. Mancherlei Deutungen hat dies erzeugt; Hammond: semel et simul; Knachtbull: ex altero promissionis verbo; Heumann: von einem der zwei Söhne Abrahams (müßte heißen ἐκ τοῦ ἑτέρου); Cramer: von dem Einigen, nehmlich Sohne Abrahams, welchem Gott das Erbe geben wollte (fehlt wieder der Artikel), u. dergl. Es ist aber nicht allein nicht möglich ἐξ ἑνὸς anders zu nehmen, als daß Ἰσαὰκ τ. π. ἡμῶν Apposition davon sey, sondern liegt auch darin nichts anders als die Andeutung, wie beide Zwillinge Einen Vater gleichwie Eine Mutter gehabt, also von Seiten der Abstammung einander völlig gleich gewesen. Für den Ap. aber hatte dieser Umstand Wichtigkeit. Während nehmlich bei Abrahams Kindern in der Knechtschaft der Mutter eine Ungleichheit enthalten war, war bei Jakob und Esau Alles gleich, die verschiedene Behandlung mußte eine andere Ursache als den Ursprung haben. Von der Mutter bedurfte dies hier keiner Erinnerung, der Einerleiheit des Vaters glaubte er mit einem Worte gedenken zu müssen, um das Nachdenken des Lesers anzuregen und zu leiten. Wenn er aber in der Apposition Isaak τὸν πατέρα ἡμῶν nennt, so kann, da eine geistige Vaterschaft, wie sie IV, 11 f. von Abraham behauptet wird, hier ganz fern läge, nur an das Verhältniß des Volkes dem er selbst auch angehört, zu Isaak als Stammvater gedacht werden, und Reiche hat Unrecht, wenn er ihn dadurch als den Vater der Christen bezeichnet denkt, nicht minder aber Meyer, der das Pron. daraus herleitet, das die Rede P. es mit den Juden zu thun habe. — Im Erklärungssatze V. 11 f.

zlehn wir zuerst die Worte: μήπω γεννηθέντων ἐρρήθη αὐτῇ ὅτι κ. τ. λ. in Betracht *). Die Auslassung des Subjekts in den Vordersätzen ist eine rein zufällige, daraus hervorgegangen daß P. schon V. 10. die ganze Geschichte, so weit sie ihn hier anging, gedacht hat, jetzt aber beim Uebergange zu andrer Construktion nicht darauf achtet, daß die Namen der beiden Brüder noch nicht ausgesprochen sind. Das Wort das zur Mutter gesagt worden, findet sich Gen. XXV, 23., und zwar so daß die beiden Adjective nicht auf die Personen der Zwillinge, sondern auf die Völker zu beziehen sind, als deren Stammväter sie durch das Vorherg. bezeichnet sind, wogegen P. nicht an die Völker sondern an die Personen gedacht haben muß, wenn er eine passende Parallele zu Isaak und Ismael darbieten wollte. Nun hat freilich Esau der Geschichte zufolge seinem Bruder nie gedient, und auch die Dienstbarkeit der Edomiter ist nur eine vorübergehende gewesen; aber darauf kam es hier dem Schreibenden auch durchaus nicht an, sondern ihm genügte ein göttliches Wort zu haben, welches eine Bevorzugung des Jüngeren vor dem Aelteren nicht undeutlich aussprach, mochte am Ende die Geschichte zeigen was sie wollte. Aber auch ohne sich die Mühe zu geben, die sich Beck gegeben hat, vom Begriffe des δουλεύειν soviel abzudingen als nur immer möglich, um ja hier kein Wort zu haben, das einem harten, verdammenden Spruche ähnele — gewiß dem Sinne des Ap. ganz zuwider, dem δουλεία ohne Zweifel als ein großer Nachtheil galt, vgl. Gal. IV, 25 f. V, 1. —, wird man doch immer zu gestehen haben, daß das Gotteswort nur von einem Vorzuge spreche, den Jakob haben sollte vor dem Zwillingsbruder, daß von Erwählung und Verwerfung, von Theilnahme und Nichttheilnahme am Gottesreiche und seinem Segen, nichts darin enthalten sey, unsre Exegese also auch nichts der Art darin finden, unsre Theologie nichts darauf gründen könne. Aber die des Apostels konnte dies wie die seiner Zeit und seines Volkes überhaupt, sie konnte Bevorzugung und Zurücksetzung als Erwählung und Verwerfung den-

*) Ueber μήπω schweigen die meisten Ausll., Meyer beruft sich auf Tittmann de synon. p. 98 f., welcher nicht nur sagt, es sey gesetzt, ut negatio referretur ad cogitationem ipsam dei, sondern sogar behauptet, οὔπω würde einen falschen Sinn darbieten. Ich kann nicht beistimmen. Soviel ich von unsrer Stelle sowohl als vom Gebrauche der Verneinungswörter οὐ und μή verstehe, wird hier der Umstand daß die Zwillinge noch nicht geboren waren als das Wort von Gott erfolgte, unabhängig und ohne irgend eine Nebenvorstellung, welche μή erfordern könnte, als ein wirkliches Faktum ausgesprochen, ja ich kann mir in diesem Zusammenhange nicht einmal denken, was diesen Erfolg sollte haben können, und bin daher der Meinung, P. verwechsele hier, wie bei den Spätern oft geschieht, in der That die beiden Partikeln.

ten, konnte es um so leichter als nach der Geschichte Israel wirklich das Volk geworden war, auf welchem die den Erzvätern gegebene Verheißung ruhte, und Nationalhaß gegen die Idumäer diese sicher als ein verworfenes Volk betrachten ließ. Daß er es aber wirklich so gefaßt, darauf deuten nicht nur die voranstehenden Worte von der ἐκλογή, nein das beweist auch die Verstärkung welche er dem Worte durch Hinzunahme eines andern giebt, das in viel stärkern Ausdrücken von Jacob und Esau spricht, beweist auch das, daß wenn er bloß von äußerlichen Vorzügen geredet hätte, alles Folgende überflüssig und unbegründet gewesen wäre. In der citirten Stelle Mal. I, 2 f. sagt Gott zu dem an seiner Liebe zweifelnden Volke: Ist nicht Esau Jakobs Bruder (was auf gleiche Liebe zu führen scheint)? Doch liebe ich Jakob und hasse Esau *) und führt sodann den Beweis des Hasses aus dem Zustande des Landes Edom, den selbst die größten Anstrengungen des Volks nicht wieder bessern sollen. Dies Wort nun wendet P. auf die Personen selbst an, was ihm um so leichter wird, als ihm die LXX den Aoristus bot, und trägt die Liebe und den Haß, wie die Verknüpfung durch καθὼς γέγραπται erkennen lehrt, auf die Zeit über, wo jenes erste Wort geschah, behauptet also eine der Geburt beider vorgängige Liebe und Verabscheuung, also auch Erwählung und Verwerfung. — Doch noch ist über μισεῖν ein Wort zu sagen. Die Vorstellung eines hassenden Gottes ist der neuern Bildung nicht nur fremd, sondern auch anstößig, weil Haß unsittlich, also ungöttlich ist. Nicht so dem Alterthum, dessen Götter, noch dem Hebraismus besonders, dessen Jehova ganz menschlich ist, und daher eben sowohl haßt als liebt. Nicht anzunehmen ist dies, aber anzuerkennen, und wird von einigen Ausll. auch an uns. St. anerkannt. Noch aber haben Andere (Tholuck, Klee, Scholz, Stengel, Beck, Steudel, — Reiche nicht für uns. St. —) die alte Fiction der dogmatischen Auslegung, hassen bedeute bisweilen soviel als minder lieben, festzuhalten gesucht, während Paulus die Vorstellung in bloße Ungunst, in äußeren Schicksalen erwiesen, umgewandelt hat. Um jene Bedeutung zu erweisen, hat man eine Anzahl von Stellen des A. und N. T. (Gen. XXIX, 30 f. Deut. XXI, 15. 2 Sam. V, 8. Spchw. XIII, 24. Matth. VI, 24. X, 37. Luk. XIV, 26. XVI, 13. Joh. XII, 25.) beigebracht, wo sie Statt finden soll;

*) Ich fasse nehmlich die hebr. Wörter אֹהֵב und שָׂנֵאתִי als Präsentia, weil Gott dem Volke seine immer noch dauernde Liebe beweisen will, und auch im Folgenden von immer noch dauerndem Hasse spricht; die Namen Jakob und Esau aber scheinen mir wegen V. 4. nicht sowohl die Personen selbst als die nach ihnen benannten Völker zu bezeichnen.

aber es bedarf nur weniger Blicke auf dieſelben, um ſofort zu erkennen daß nichts dadurch bewieſen wird, indem an einigen von wirklichem Haſſe die Rede iſt, an den übrigen in ſentenziöſer Sprache Etwas was kein Haß iſt, als ſolcher bezeichnet wird, weil es in ſeinen Wirkungen dem Haſſe gleicht *). — Der Inhalt des bisher betrachteten Theils dieſer VV. iſt demnach: Noch ehe die beiden Brüder geboren waren, wurde bereits Eſau zur Dienſtbarkeit unter dem Jüngeren verurtheilt (von ſeiner auf Geburt ruhenden Berechtigung, die geſegnete Familie fortzuführen, verdrängt, und in eine ungünſtige Stellung herabgeſetzt), wie auch natürlich, da Gott Jakob liebte, Eſau haßte. Hätte nun P. weiter nichts als dies gegeben, ſo hätten wir darin nichts weiter als ein zweites, noch ſtärkeres Beiſpiel des V. 6. ſchon vorgetragenen Satzes, daß die bloße Abſtammung noch nicht zu wahren Israelskindern und Erben der Verheißung mache; allein er wollte mehr, wollte auch den Einfluß der ἔργα ausſchließen, und deutlicher vortragen, von was es abhange, dieſe Eigenſchaft zu haben oder nicht. Das Erſte geſchieht durch den Beiſatz μηδὲ — κακόν **), das Andere durch die Worte ἵνα ἡ κατ' ἐκλογὴν κ. τ. λ. Bei Ismael nehmlich konnte noch geſagt werden, ſeine eigene Schlechtigkeit — die auf Gen. XXI, 9. gegründet werden konnte — habe ihm ſeine Ausſtoßung als gerechte Strafe zugezogen; hier aber wo das Urtheil jeder guten wie böſen That voran ging, konnte von Schuld ſo wenig als von Verdienſt die Rede ſeyn. Noch blieb zwar die Annahme einer göttlichen Vorausſicht übrig, wobei immer wieder Schuld und Verdienſt den Brüdern eigen wurde, und daß dieſelbe dem ſpäteren Judenthum nicht fremd geweſen, beweiſt was Philo darüber ſagt (Leg. alleg. III, 29. p. 104 sq. M. 77. P. De sacr. Ab. et Cain. 2. p. 164. M. 130 sq. P.) und Wetſtein anführt. Paulus ſcheint an die Möglichkeit dieſes Einwands nicht gedacht zu haben, würde ihn aber vielleicht dadurch abge-

*) Eine ausführlichere Beleuchtung der Stellen habe ich im Magazin S. 26 ff. gegeben, die ich hier nicht wiederholen will.

**) AB. ein. Min. Or. Dam. bieten φαῦλον, was Griesb., Meyer gebilligt, Lachm. aufgenommen hat. Vielleicht mit Recht. Wenigſtens iſt denkbarer daß das urſprüngliche, aber in der gemeinen Sprache minder gangbare Wort φ. abſichtlich oder unabſichtlich in das bekanntere, geläufigere κακὸν übergegangen ſey als umgekehrt. Reiche dagegen hält dies für das urſprüngliche, und meint es habe vielleicht für noch ungeborne Kinder zu hart geſchienen, weßhalb man jenes als ein Wort von minder beſtimmter moraliſcher Bedeutung vorgezogen habe. Aber es bedurfte ja dieſer Sorge gar nicht, da von den Kindern geſagt wird, ſie hätten noch nichts der Art gethan gehabt. Und wohl möchte ich glauben, nicht das gewöhnliche Wort habe das härtere ſcheinen müſſen, ſondern laut aller Erfahrung in jedem Falle, das minder gewöhnliche.

wiesen haben, daß er gesagt, Esau sey darum im nachfolgenden Leben schlecht gewesen, weil er schon vor seiner Geburt verworfen worden. Von höherer Bedeutung aber sind die noch übrigen Worte: ἵνα — καλοῦντος. Sie sind 1) nicht Folgesatz, wofür Koppe, Paulus, Reiche, A. sie gehalten, sondern Zwecksatz, worin der Grund angegeben werden soll, weßhalb Gott sein Urtheil über Esau der Geburt desselben voran gehn lassen; aber auch 2) nicht Parenthese, wofür Ausgaben und Commentare sie gegeben haben, sondern nur der Wichtigkeit ihres Inhalts wegen dem Hauptsatze voran gestellt. Subjekt des Satzes ist ἡ κατ' ἐκλ. πρόθεσις τοῦ θεοῦ *). Ueber πρόθεσις s. zu VIII, 28. Das Wort ist an und für sich vox media, kann den Vorsatz der Ungnade und Verwerfung eben sowohl als den der Gnade und Erwählung bezeichnen; bei unserm Ap. bezeichnet es nur letzteren, weil außer unserm Kapitel er immer nur von der göttlichen Gnade, vom Rathschlusse der Erlösung spricht; auch hier scheint dies der Fall zu seyn, doch so daß der κατ' ἐκλ. πρόθεσις offenbar auch ein entgegen gesetzter Vorsatz gegenüber steht, wie denn auch in jenem gewöhnlichen Gebrauche weder für ihn eine Nöthigung, noch für uns ein Recht zu der Behauptung liegt, daß das Wort nur Gottes Gnadenvorsatz bezeichnen könne. Eben so wenig aber hat man ein Recht, den Begriff des göttlichen Vorsatzes, der freilich weit und Viel aufzunehmen fähig ist, nach eignem Ermessen mit Merkmalen auszufüllen, von denen keins erweislich darin enthalten ist, wie z. B. neuerlich Beck und Steudel gethan haben. ἐκλογή, Auswahl, bezeichnet den Akt des göttlichen Willens, durch welchen Gott aus der Gesammtmasse der sündigen Menschheit einen — gleichviel ob großen oder kleinen — Theil aussondert (ἐκλέγεται vgl. 1 Kor. I, 27. Eph. I, 4.), um sie durch Christum zu beseligen. Die dogmatische Exegese, mit dieser aus Etymologie und Betrachtung des paul. Systems sich als richtig ergebenden Bedeutung nicht zufrieden, hat dieselbe Theils ganz verändert, und die der Freiheit (Ernesti, Cramer, Böhme, Tholuck, A.) oder der Liebe und Güte (Nösselt, Koppe, A.) substituirt, um entweder den freien oder den liebevollen Vorsatz Gottes herauszubringen; Theils Merkmale hinein gelegt, welche nicht darin enthalten sind, z. B. die Calvinisten das der Unbedingtheit, Beck das der successiven Durchführung eines göttlichen Planes durch Berufung, Befähigung und Begabung; aber alles dies, da es weder im Begriffe liegt, noch irgend woher als einzulegen

*) Dies die Wortstellung von ABDEFGI. einer Menge von Min. Or. Chrys. ms. Theod. u. A., für die sonst gewöhnliche τοῦ θεοῦ πρόθεσις von den neuern Herausgebern aufgenommen.

nothwendig erwieſen werden kann, muß als reine Willkür abgewieſen werden. Die Verbindung der Worte ἡ — πρόθεσις in ein Ganzes, welche durch die Stellung von κατ' ἐκλ. zwiſchen Artikel und Subſt. geboten iſt, darf nicht zerriſſen, alſo auch κατ' ἐκλ. nicht mit Klee, Scholz, Benecke zu μένῃ gezogen werden. Adjektiviſch iſt jedes Einſchiebſel dieſer Art; wenn folglich Jemand es durch ein Adj. oder Partic. überſetzt, wie hier ſehr Viele gethan, ſo kann, wenn nur der Sinn getroffen iſt, dies nicht getadelt werden; doch die grammatiſche Erklärung muß zuvor gegeben ſeyn. Wir haben hier die Wahl nur zwiſchen zwei Bedeutungen von κατά, 1) in Folge von Etwas, 2) in Beziehung auf Etwas. An jene haben ſich neuerlich Schrader, Köllner, Reiche, Meyer, an dieſe Glöckler gehalten. Von Seiten der Sprache ſind beide gleich anſtoßfrei, was die Präp. ſelbſt anlangt. Die erſte giebt den Worten ἡ — τοῦ θεοῦ den Sinn: der vermöge einer Erwählung Statt findende Vorſatz Gottes. Verſteht man dann den Vorſatz nicht allgemein vom göttlichen Rathſchluß der Heilsertheilung, ſondern von dem beſtimmten Rathſchluß, welcher ſich auf die Schickſale der beiden Brüder bezog, ſo wird der Einwand nicht gemacht werden können, daß die πρόθεσις nicht als Folge der ἐκλογὴ gedacht werden dürfe, denn wohl läßt ſich die Vorſtellung faſſen, Gott habe Jakob erwählt gehabt, und darum die πρόθεσις, den Vorſatz ihn und nicht ſeinen Bruder zum Träger der Verheißungen zu machen, gefaßt. Aber dieſe πρόθ. ging nicht aus einer ἐκλογὴ im Allgemeinen, ſondern aus der beſtimmten ἐκλ. des jüngern Bruders hervor, und daher will mir ſcheinen, es hätte um dies auszudrücken nicht κατ' ἐκλ. ſondern κατὰ τὴν (αὐτοῦ) ἐκλογὴν geſchrieben werden müſſen; dies aber erlaubt mir nicht dieſe Auffaſſung zu der meinigen zu machen. Betrachten wir die andere. Nach ihr iſt ἡ κατ' ἐκλ. πρόθεσις der Vorſatz welcher ſich auf Erwählung — und wiefern beide einander gegenüber ſtehen müſſen, auch auf Nichterwählung d. h. Verwerfung — bezieht. Auch hier würde, wenn die πρόθ. die beſtimmte auf Jakob bezügliche wäre, der Artikel erfordert werden, nicht aber wenn der Sinn des Ap. wäre, Gott habe in dem beſtimmten Falle ſo gehandelt wie die Geſchichte ſage, um ſeinem allgemeinen auf Erwählung bezüglichen Vorſatze ſeine Unwandelbarkeit zu erhalten, oder zu bewirken daß er unverändert eine gewiſſe Eigenſchaft behielte. Daß aber dies der Fall ſey, ſcheint mir daraus mit ziemlicher Sicherheit zu erhellen, daß er nicht den Aor. μείνῃ brauchte, welcher auf einen einmaligen Vorfall deuten würde, ſondern vielmehr das Präſ. μένῃ, welches durchaus darauf hinzuweiſen ſcheint, daß das μένειν nicht ein μὴ ἐκπεσεῖν in beſtimmtem Falle, ſondern vielmehr ein

immerwährendes sey, also auch die πρόθεσις nicht nur auf einen Fall, sondern auf alle Zeit bezogen werden müsse. Aus diesem Grunde glaube ich nicht zu irren, wenn ich diese Auffassung der Präp. festhalte. Stände nun weiter das Verbum vor dem Subjekt, so würde man mit vielen Ausll. dasselbe als vollständiges Prädikat betrachten, und ihm die Bed. unverändert bleiben, in Gültigkeit und Kraft bleiben, als Gegensatz von ἐκπίπτειν V. 6. zu leihen haben, welche es als Hauptwort des Satzes auch sehr gut führen könnte. Da aber dies nicht ist, so kann ich nicht allein die Worte οὐκ ἐξ ἔργων — καλοῦντος nicht vom Prädikate trennen, um sie entweder mit ἡ πρόθεσις (Köllner), was ich für ganz unmöglich ansehe, oder mit dem Nachsatze (Calv., Paulus) *) zu verbinden, sondern sehe mich auch genöthigt sie als wesentlichen Bestandtheil des Prädikats, und dieses erst durch diese Worte vollendet zu denken. Ich würde sie gern davon trennen, weil die Verbindung mit dem Absichtssatze mir noch immer μή, nicht οὔ zu fordern scheint; aber nicht nur kann μένῃ als vollst. Präd. an dieser Stelle nicht geduldet werden, sondern es kommt auch kein gesunder Sinn heraus: nicht aus Werken — als Folge von solchen —, sondern vom Rufenden her wurde zu ihr gesagt. Ist aber diese Verknüpfung die richtige, so liegt der eigentliche Zweck des Geschehenen nicht mehr im μένειν, sondern im εἶναι ἐκ τοῦ καλοῦντος, und das μένειν ist nur noch Fortdauer des εἶναι. ἡ κ. ἐκλ. πρ. τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν ἐξ ἔργων ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος wird bedeuten: der göttliche Rathschluß in Bezug auf Erwählung ist nicht abhängig von (geht nicht hervor aus) Werken — guten oder bösen —, sondern von dem Rufenden, d. h. allein von Gott als dem welcher die Menschen ruft (oder nicht ruft), also von dem Rufe Gottes ohne irgend Einfluß eigener guter oder böser Werke der Gerufenen oder nicht Gerufenen. Diese ursprüngliche und nach P. allein gültige Bestimmung sollte bleiben, d. h. sie sollte auch in den Schicksalen der beiden Brüder ihre Geltung haben, und für die Folgezeit (wie ja alles was in der Zeit des A. B. geschehen ist, τυπικῶς geschehen ist) dadurch beurkundet werden; und dies geschah dadurch daß Gott diese Schicksale da schon ankündigte, als noch keine ἔργα der Brüder vorhanden, ja noch keine möglich waren. So erhalten wir einen Gedanken, welcher sich durchaus als denjenigen darstellt, welchen P. auf seinem Standpunkte über den wahren Grund der göttlichen Bestimmung und Ernennung zur Sohnschaft denken mußte. Nicht nur der negative Satz ist uns gegeben: nicht Geburt, nicht eige-

*) Dieser verbindet dann τοῦ θεοῦ als Gen. poss. mit μένῃ, allein dadurch wird, auch abgesehn von der Wortstellung, der Sinn geradezu verkehrt.

nes Verdienst macht zum Sohne Abrahams und Gottes, sondern auch die Affirmative hinzu gefügt: der göttliche Rathschluß der Erwählung ist allein von dem abhängig, welcher die Auserwählten ruft. Damit ist aber auch der Vorwurf gehoben, welcher der göttlichen Wahrhaftigkeit aus Israels Schicksal gemacht werden zu können schien; es hat kein Recht mehr die Erfüllung der Weißagung an ihm selbst zu fordern, denn weder seine Abstammung noch seine Gesetzbeobachtung kann ihm da ein Recht verleihn, wo nur die freie Bestimmung Gottes gilt.

V. 14. Daß P. eine Folgerung vortragen wolle, die aus dem bisher Gesagten gezogen werden könnte, lehrt uns die Formel τί οὖν ἐροῦμεν; daß aber dieselbe von ihm nicht als richtig anerkannt werde, die Antwort μὴ γένοιτο (s. zu IV, 1.). Die Folgerung lag sehr nahe, denn Behandlung eines Menschen ohne Rücksicht auf Verdienst und Schuld, von Menschen ausgeübt, ist Willkür, alle Willkür aber Ungerechtigkeit, noch mehr als solche erscheinend, wenn sie in Vorzug und Zurücksetzung, Begünstigung und Verwerfung sich offenbart. Und können wir annehmen daß P. diesen Stoff nicht jetzt zum ersten Mal behandele, sondern schon vorher mündlich oft behandelt habe — und so scheinen wir zu müssen, da sein Wirken als Apostel ihn und seine Umgebungen, vornehmlich seine Gegner, unaufhörlich darauf führte —: so werden wir auch das annehmen dürfen, daß eben die hier ausgesprochne Folgerung, seine Lehre von der freien Wahl belade Gott mit dem Vorwurfe der Ungerechtigkeit, ihm auch im Leben schon manchmal entgegen getreten war, und um so nöthiger ihm ihre Beleuchtung hier erscheinen mußte. Die Juden seiner Zeit dachten zwar Gott mit Willkür handelnd, insofern sie sich als das erwählte Volk, die Heiden als verworfen ansahen; wenn aber P. von der Berufung der Heiden und ihrer Verwerfung sprach, wenn er um Gottes Wahrhaftigkeit zu rechtfertigen, der freien Wahl erwähnte, die ihrer Abstammung nicht achte, auf ihre ἔργα keine Rücksicht nehme, da mußte in ihnen das Bewußtseyn rege werden, das in jedem Menschen aus seinem natürlichen Rechtsgefühl erwacht, daß solch ein Walten mit den Grundsätzen des Rechtes streite. P. aber konnte diese Folgerung nicht dulden, mußte sie zu widerlegen suchen. Wie nun? Jeder andere konnte sich auf Gottes Vorherwissen berufen, konnte die Erwählung und Verwerfung abhängig erklären von voraus gesehenen guten oder bösen Werken; nur P. konnt' es nicht, denn fester stand ihm Nichts als daß kein ἔργον ein Gewicht habe in der Wage der göttlichen Schicksalsvertheilung. Er mußte einen andern Weg einschlagen, und er hat ihn eingeschlagen; welchen, werden wir sogleich erfahren.

V. 15. Ungerechtigkeit kann bei Gott nicht Statt finden

der Satz ist ausgesprochen; jetzt soll er bewiesen werden *). Es geschieht durch eine Schriftstelle, Exod. XXXIII, 19. Mose hat Jehova gebeten ihm seine Herrlichkeit zu zeigen. Jehova antwortet: אֲנִי אַעֲבִיר כָּל־טּוּבִי עַל־פָּנֶיךָ וְקָרָאתִי בְשֵׁם יְהוָה לְפָנֶיךָ, wovon der Sinn immer der seyn wird, daß er ihm alle mögliche Beweise seiner Huld geben wolle oder gegeben habe, worauf er fortfährt: וְחַנֹּתִי אֶת־אֲשֶׁר אָחֹן וְרִחַמְתִּי אֶת־אֲשֶׁר אֲרַחֵם, darauf aber die Verweigerung der Bitte folgen läßt, wodurch das Vorhergehende offenbar einen concessiven Sinn erhält. In ihrem Zusammenhange werden die Worte wohl nur den Sinn haben können: und wem ich einmal gnädig bin, dem bin ich ganz und beständig gnädig, wem ich meine Liebe zugewandt habe, der hat sich derselben in vollem Maße zu erfreuen. Dort sind sie also eine starke Versicherung großer Huld, die Jehova dem Mose giebt, um ihm die Verweigerung seiner Bitte möglichst wenig fühlbar zu machen. Es fällt in die Augen daß P. sie nicht in diesem Sinne genommen, denn was sollten sie ihm dann zum Beweise daß Gott, indem er ungleich handele, nicht ungerecht sey? Er hat folglich den Zusammenhang der Stelle nicht beachtet, wie er auch sonst bei seinen Citaten nicht zu thun pflegt, und wir haben, um zum richtigen Verständniß der Worte wie er sie braucht zu gelangen, nicht den ursprünglichen sondern den pauliniſchen Contert zu Rathe zu ziehn. Der gewöhnlichen Erklärung, nach welcher Gott in diesen Worten sagt, er beweise Huld und Gnade wem er wolle, sey also in Bezug auf Ertheilung oder Nichtertheilung seiner Gnadenbeweise völlig ungebunden, hat Beck eine andere entgegengestellt: Gnade bleibt es, wem ich etwa Gnade erzeige, Erbarmen, weß ich mich etwa erbarme, so daß der Nachdruck ganz auf den Hauptsatz, nicht wie bei der anderen auf den Relativsatz falle. Dann ist der Sinn: die Erweisungen göttlicher Huld fallen als solche gar nicht unter die Beurtheilung nach Rechtsprincipien; im Begriffe der Gnade liegt es, daß von Rechtsansprüchen, also auch von Rechtsverletzung nicht die Rede seyn, also auch der sich nicht beklagen kann, dem sie nicht zu Theil werden. Aehnliche Gedanken und Hinweisungen auf die Anspruchslosigkeit aller Menschen finden sich schon bei älteren Ausll. hier und dort; aber gewonnen wird für den Zweck des Ap. Ausspruch zu rechtfertigen, nicht Viel damit; denn eben weil kein Mensch ein Recht hat, haben Alle gleiches Recht, und von Gott will sich nicht

*) Daß dies der Zweck der nächsten Worte sey, wird gegenwärtig anerkannt, und die Meinung von Orig., Chrys. u. A., als werde bis V. 19. die Rede eines Gegners fortgesetzt, hat sich durchaus keines Beifalls mehr zu erfreuen, daher sie auch nicht mehr widerlegt zu werden braucht.

denken laſſen daß er, bloße Gnade übend, eine Auswahl treffe ohne irgend einen Grund, oder wenn ers thut, wirds immer wieder Willkür ſeyn. Doch kann ich mich nicht überzeugen daß P. ſelbſt die Worte ſo verſtanden habe. Denn 1) haben ſie doch eigentlich nicht dieſen Sinn, welcher nur aus dieſen Worten fließen würde: ἔλεός ἐστιν ἐάν (ὅταν) τινα ἐλεῶ, und wir müßten alſo annehmen, er habe ſie für ſeinen Zweck anders gedeutet, wie er freilich wohl manchmal thut; aber 2) daß er dies nicht gethan, geht aus der Folgerung hervor, die er V. 18. daraus zieht. Dort nehmlich wird offenbar aus den zwei Schriftſtellen V. 15. und 17. ein Endergebniß abgeleitet, ſo daß die erſte Hälfte aus V. 15., die zweite aus V. 17. fließt. Nun heißt es da ὃν θέλει ἐλεεῖ, alſo muß er ſelbſt in unſrer Stelle einen Gedanken wie ihn die gewöhnliche Erklärung giebt, nicht aber wie ihn Beck gefunden, ausgeſprochen haben. Seine Gegengründe, daß die Form des Satzes, Wiederholung des Hauptverbi im Relativſatze, dieſe Bed. im Hebr. und als Hebraismus betrachtet, nicht habe, daß Stellung der Worte und Modus des Verbi ſie nicht geſtatte, haben kein Gewicht. Denn was die Satzform anlangt, ſo beſagt dieſelbe als tautologiſch an ſich ſelbſt gar nichts, empfängt ihre Bedeutung erſt durch Tempus und Zuſammenhang, und beſagt daher an jeder der von ihm angeführten Stellen etwas anderes (ſ. m. Magaz. S. 37. Anm.), an der unſrigen kann der Gedanke, wie er ſich aus dem griechiſchen Texte darbot, für den Ap. nur der geweſen ſeyn, der uns durch den Zuſammenhang geboten wird, nehmlich: ich werde Gnade erweiſen wem ich wollen werde; durch die Stellung der Worte kommt der Nachdruck, welcher bei Voranſtellung des Relativſatzes als Vorderſatz auf dem Nachſatz ruhen würde, ganz auf den Vorderſatz, der Modus des Verbi (Conj. nicht Ind. wie Beck S. 55. glauben will) bringt keine Veränderung in den Sinn, als daß er das was ὃν ἐλεήσω (Fut.) als gewiß einmal geſchehend und mit beſtimmter Beziehung ausſprechen würde, ſo wie ſichs gehört als möglich und allgemein erſcheinen läßt. Wir nehmen als den wahren Sinn des Ap. den an: Ich werde Gnade und Huld erweiſen wem ich etwa wollen werde, d. h. ich bin in meinen Gnadenerweiſungen an kein Geſetz gebunden, einzige Regel iſt mein Wollen oder Nichtwollen. Als Argument betrachtet entbehrt der Satz, wie auch die neuſten Ausll. eingeſtehn, der bindenden Beweiskraft, indem er nichts thut, als die im Obigen behauptete Handelweiſe Gottes durch Auktorität eines Gotteswortes beſtätiget; aber eben hierin ſcheint für den Ap. das Beweiſende zu liegen. Gott ſelbſt erklärt, er handele ohne Rückſicht auf die Perſönlichkeit aus freier Wahl, Gott kann nicht ungerecht ſeyn, noch Unrichtiges oder Ungerech-

tes von sich sagen; da also Gott ein solches Handeln von sich aussagt, so übt er es, da er es übt, kann es kein ungerechtes seyn; die Folgerung die man aus des Ap. Darstellung ziehn zu dürfen geglaubt hat, ist eine unstatthafte, sobald diese mit Gottes eignen Erklärungen harmonisch ist. Findet der Mensch von seinem Standpunkt aus dagegen Etwas einzuwenden, meint er, was menschlich ungerecht sey, könne nicht göttlich gerecht seyn, so wird ihm in Analogie von 1 Kor. I, 25. die Antwort: τὸ ἄδικον τοῦ θεοῦ δικαιότερον τῶν ἀνθρώπων, eine Antwort welche auch wirklich nicht wenige der älteren Ausll. sich gegeben haben, um ihr gegen die Gültigkeit des Arguments sich auflehnendes Bewußtseyn zu beschwichtigen *). Unsrer Zeit will dies nicht mehr gelingen, aber P. ist vom Standpunkte der eignen aus zu beurtheilen.

V. 16. Folgerung aus der angeführten Schriftstelle, den Sinn andeutend, welchen der Ap. selbst darin gefunden hat. Großer Kürze bedient er sich, weder das Subj. ist ausgesprochen, noch das Prädikat. Nur den von diesem, nehmlich ἐστίν, abhängigen Genitiv hat er gegeben; wir nehmen daher als Subjekt den Gegenstand, welcher im ganzen Abschnitte verhandelt wird, nehmlich die Erlangung des Heils, oder die Stellung dessen der von Gott erwählt wird. ἔστιν τοῦ θεοῦ, sie ist Gottes, d. h. sie hängt von Gott ab oder geht von Gott aus, ein bekannter Gebrauch des Genit., und zwar τοῦ ἐλεοῦντος θεοῦ. Das Verbum ist wegen der voranstehenden Schriftworte gewählt, aber dem Sinne des Schreibenden deßhalb nicht minder angemessen. Vom Erbarmen Gottes hängt das Heil des Menschen ab; tritt also dieses ein, so erlangt er Heil, wo nicht, so muß er desselben entbehren. Daß es so sey, daß also der Mensch gar nichts dabei thue noch verdiene, so sehr es schon in dem Begriffe des ἔλεος selbst liegt — wo ἐλ. Statt findet, da liegt jeder Rechtsanspruch entfernt —, so sehr wird es hervor gehoben durch den voran gestellten negativen Theil des Satzes: οὐκ ἔστιν τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, es hängt nicht ab vom Wollenden oder Laufenden, d. h. vom Wollen oder Laufen des Menschen, ob er das Heil erlangen soll oder nicht. Nun umfassen die beiden Verba θέλειν und τρέχειν offenbar Alles

*) Calvin äußert sich so: Primo certe non obscurat neque involvit quod videbat odiosum esse, sed in eo asserendo pergit inflexibili constantia. Deinde in quaerendis rationibus quae asperitatem molliant non laborat, sed satis habet scripturae testimoniis impuros latratus compescere. Videri quidem posset haec frigida excusatio, non esse deum injustum, quia misericors est quibus visum est; sed quia deo satis superque est sua unius auctoritas, ut nullius patrocinio indigeat, Paullo satis fuit eum juris sui statui vindicem.

was der Mensch möglicher Weise thun könnte, um zu diesem Ziele zu gelangen, nehmlich das θέλειν den Wunsch oder das Begehren, die rein innerliche Richtung des Gemüthes auf das Heil als seinen Zweck, das τρέχειν aber die Thätigkeit für dessen Erreichung, eben so wie V. 30 f. διώκειν gesagt ist *); es wird folglich durch diesen Theil des Satzes dem menschlichen Streben jeder Antheil an der Erreichung des Zieles abgesprochen, um Gottes Gnade allein und ausschließlich alles Verdienst bei derselben zuzuschreiben. Daß dies geschehe, muß die unbefangene Auslegung anerkennen, und die verschiedenen Versuche einen andern Sinn in die ganz klaren Worte hinein zu tragen, sind eben so entschieden zurück zu weisen als die übertriebenen Folgerungen derer, welche in ihnen eine Bestätigung ihrer Meinung von der Unfähigkeit des Menschen auch nur zu wollen oder zu streben finden wollen. Wenn der Ap. an andern Stellen zum eignen Streben auffordert, um des Heils theilhaft zu werden, so liegt darin schon deßhalb kein Widerspruch, weil die Aufgeforderten Gläubige, also Erwählte sind, welche nun die Pflicht haben, dem erhaltenen Rufe nach bestem Vermögen zu folgen, um nicht zu verlieren durch eigne Schuld, was göttliche Gnade ihnen verliehen hat; wenn er II, 7. das Streben der Menschen überhaupt als ein solches darstellt, das den Erfolg der ζωὴ αἰώνιος haben könne, so erscheint dies als ein Widerspruch, und wir können nicht mit Sicherheit bestimmen, wie er selbst ihn lösen würde; streng consequent würde er zu sagen haben, das dort behauptete Streben werde nur von denen geübt, welche von der göttlichen Erwählung getroffen seyen.

V. 17. Wenn einige Ausll. diesen V. mit V. 14. in Verbindung bringen, und als zweites Argument mit V. 15. in Parallele stellen, so darf uns dies deßhalb nicht wundern, weil er hätte so gebraucht seyn können. Hätte ihn aber P. so gedacht, so würde er geschrieben haben: τῷ δὲ Φαραὼ λέγει, nicht aber λέγει γὰρ κ. τ. λ., wodurch der neue Satz unmittelbar an den vorhergehenden V. 16. angeschlossen wird, welchem er zum Be-

*) An den Ausdrücken ist viel zu viel geklügelt worden. Man wollte schlechterdings Beziehungen auf Abraham, Isaak, Jakob, Esau, darin finden, und dachte daher beim ersten Verbum an Abrahams oder Isaaks Begehren in Bezug auf ihre älteren Söhne (noch Reiche), beim zweiten an Esaus Laufen nach einem Wild (Theophyl. u. A.) oder von der Jagd nach Hause, um den väterlichen Segen zu erlangen (Reiche), anstatt zu bedenken daß 1) jene Beispiele in einer ganz andern Gedankenreihe, und daher viel zu fern liegen, um eine Beziehung der einzelen Ausdrücke darauf als wahrscheinlich darzustellen, und 2) daß es solche Verba sind, von denen das eine ohne alle solche Veranlassung nahe lag, das andere zu den Lieblingswörtern des Ap. gehört, vgl. 1 Kor. IX, 24. Phil. III, 12—14. Daß er indeß an einen Wettlauf denke, ist auch nicht nöthig.

weise dienen soll. Sein Inhalt, ein Wort Gottes an Pharao, Exod. IX, 16. — der γραφὴ wird hier wie XI, 2. Gal. III, 8. IV, 30. das beigelegt, was Gott selbst gesprochen hat —, den Zweck andeutend, weßhalb Gott diesen König hingestellt habe, nehmlich um die Größe seiner Macht an ihm zu offenbaren, kann zum Beweise des Satzes, von Gottes Gnade allein sey der Gewinn des Heils abhängig, nur dadurch dienen, daß derselbe als zugleich den Gegensatz: wo Gottes Gnade nicht walte, da finde nicht Heil Statt, sondern Untergang, involvirend betrachtet, und angenommen wird, auch P. habe diesen dort mit gedacht gehabt. Dies aber konnte er thun, wiefern der zweite Satz durch den ersten wirklich bedingt ist, und daher ein Zeugniß für jenen zugleich ein Zeugniß für diesen ist. Wir betrachten das Wort. Nach der sechsten Plage, als Jehova abermals des Königs Herz verhärtet hat (V. 12.), so daß er auf Moses Forderung nicht hört, wird ihm die siebente angedroht, und da finden wir diese Worte: בַּעֲבוּר זֹאת הֶעֱמַדְתִּיךָ בַּעֲבוּר הַרְאוֹתְךָ אֶת־כֹּחִי וּלְמַעַן סַפֵּר שְׁמִי בְּכָל־הָאָרֶץ. Im Zusammenhange der Rede kann das Wort הֶעֱמַדְתִּי, eig. ich habe stehn gemacht, wohl soviel bedeuten als ich habe erhalten, eine Bed. welche durch XV, 4. vielleicht bestätigt, hier von der LXX. angenommen (διετηρήθης), und auch im paulinischen ἐξήγειρα von vielen Ausll. bis auf die neue Zeit (noch Tholuck) wieder gefunden worden ist. Dies letztere sehr begreiflich; es konnte dazu dienen, den hart scheinenden Gedanken des Ap. dadurch zu mildern, daß man auch in Bezug auf Pharao eine gnädige Fügung Gottes anerkannte, die ihn, so sehr er sündigte, und so schwer er deßhalb gezüchtigt werden mußte, doch so lange als möglich erhielt, um ihn durch Offenbarung göttlicher Allmacht zur Besinnung zu bringen und zu retten. Aber so schön auch dieser Gedanke wäre, so schnurstracks liefe er doch gegen allen Zusammenhang, und zwar 1) gegen den des Exodus, wo wahrlich nicht von Gottes Liebesabsichten die Rede ist, die Erweisung von Jehovas Macht nicht als eine züchtigende und rettende, sondern als eine strafende und vernichtende gedacht werden muß, und 2) gegen den paulinischen, wo V. 18. die Folgerung ὃν θέλει σκληρύνει mit unleugbarer Beziehung auf dies Gotteswort gezogen wird, und daran sich sogleich die Darstellung V. 19 ff. reiht, die alles andere eher vorhergehend zu denken erlaubt, als einen Gedanken dieser Art. Dazu kommt daß P., wenn er eine solche Bed. dachte, der LXX treu bleiben konnte; seine Wahl eines andern Verbi deutet darauf daß er das διετηρήθης jener nicht für richtig hielt. Nun könnte man zwar ἐξεγείρειν in der Bed. aufstehn machen von der Erhaltung und Errettung aus den Krankheiten der sechsten Plage verstehn, aber damit träte man wieder

dem Zusammenhang entgegen; es bleibt daher nichts übrig als auf eine Bedeutung von הֶעֱמִיד zurückzugehn, welche in dessen Grundbedeutung begründet und durch den Gebrauch genügend bezeugt ist, nehmlich hinstellen, entw. schlechthin oder in irgend einer bestimmten Eigenschaft, also zu Etwas erheben, bestellen, aufregen, was alles auch das vom Ap. gewählte griechische Wort bedeuten kann. Dies haben auch die gethan, welche ganz speciell die Erhebung Pharaos auf den Königsthron dabei gedacht (Cocc., Flatt, Paulus, Glöckler)*), desgleichen die welche an das ganze Auftreten des Mannes in seiner geschichtlichen Stellung und Bedeutung dachten, wie Calvin (Deus Ph. a se profectum dicit, eique hanc impositam personam), neuerlich Beck, Stengel, Meyer, A., und diese wohl am richtigsten. Beza, Pisc., Par., Reiche übersetzen es durch creavi, feci ut existeres, sagen aber doch damit Etwas was nicht erwiesen werden kann, legen dem Ap. einen härteren Gedanken bei, als er wahrscheinlich ausgesprochen hat. Köllner, de Wette, Bretschn. nehmen das Wort in der Bedeutung: aufregen, zum Widerstand gegen Gott und sein Volk anreizen, die es allerdings auch haben kann, die aber im hebr. Original nicht begründet und durch den Zusammenhang unsrer Stelle nicht durchaus gefordert ist. Wir halten uns an das Allgemeine: ich habe dich hingestellt, zu dem gemacht was du bist. — Die nächsten Worte: ὅπως — δύν. μου, hat Glöckler mit seiner Erfindung daß der Conj. Aor. Med. bisweilen passive Bed. habe, ἐν σοὶ durch dich, und τὴν δύν. μ. hinsichtlich meiner Macht bedeute, so viel an ihm liegt, in Grund verdorben, doch ist der Irrthum so evident, daß Widerlegung überflüssig wird. Gott stellt als Zweck weßhalb er den Ph. so hingestellt, Erweisung seiner Macht an ihm, Verkündigung seines Namens auf der ganzen Erde dar, nehmlich nach dem Zeugniß der Geschichte und der allenthalben erkennbaren Volksansicht, durch seinen und seines Heeres Untergang im rothen Meere. Und daß auch P. ihn so gefaßt, geht aus V. 18. deutlich genug hervor. Nicht das also ist hier gesagt, daß Gott Jemand zum Untergange schaffe, auch nicht daß er einen Menschen böse mache, wohl aber

*) Der Letzte in seiner vom Zweck und Zusammenhange weit hinaus abweichenden Auslegung dieser Stelle noch überdies mit Hinzuziehung der Hypothese daß Pharao nicht Erbkönig sondern Eroberer oder Usurpator gewesen sey, eine Hypothese welche durch Exod. I, 8. nicht erwiesen werden kann, und außerdem die Nöthigung auflegt, einen Weg auszufinden, wie die Kunde von diesem Sachverhältniß unserm Ap., und zwar ihm allein, zugekommen sey. Doch seine ganze Auslegung, so heftig sie sich auch der bisherigen als einer willkürlichen und gottlosen entgegen stellt, so willkürlich und unpaulinisch ist sie doch selbst.

daß er Individuen dazu bestimme, durch ihre Widerspenstigkeit die Größe seines Namens zu verherrlichen.

V. 18. Das Endergebniß dieses Abschnitts. Schon vor V. 14. war der Gedanke der freien, unbedingten, von Gott allein abhängigen Erwählung ausgesprochen; die letzten vier Verse haben nur den Zweck gehabt, diese freie Erwählung gegen den Vorwurf der Ungerechtigkeit zu rechtfertigen. Müßte diese zugegeben werden, so fiele jene zu Boden, denn Ungerechtigkeit darf nicht von Gott behauptet werden; daß dies nicht der Fall sey, hat der Ap. bisher auf seine Art, nehmlich durch Auktorität, bewiesen; das Ergebniß also kann in seinem Wesen nur dieses seyn, daß die freie Erwählung durch jenen Einwand unangetastet feststehe. Und wirklich ist, wenn wir das Wesen der Sache rein für sich ins Auge fassen, was er V. 18. giebt, nur dies. Aber die Art der Darstellung deren er sich bedient hat, hat seinem Satz eine noch bestimmtere Gestalt verliehen, hat die V. 11. ausgesprochene πρόθεσις noch deutlicher als einen Akt der göttlichen Willensfreiheit anschaulich gemacht, und darum wird nun das Resultat in der Form und größeren Bestimmtheit ausgesprochen, welche die angeführten Schriftstellen ihr gegeben haben. Also nun, sagt er — bleibt es dabei —, wessen er will, dessen erbarmt er sich, wen er will, den verhärtet er. Durch das ἐλεεῖν, die Erweisung der Gnade, kann, wenn wir auf die Sache sehn, nichts anderes bezeichnet seyn als die Ertheilung des Heils, zu welchem Gott die dazu bestimmten Individuen einladet, und die Erscheinenden dann damit begabt. Der Ausdruck ist so wie V. 16. so hier aus V. 15. hergenommen, aber deßhalb nicht minder passend, weil P. nicht allein kein Recht des Menschen daran anerkennt, sondern auch diesen als Sünder als der göttlichen Barmherzigkeit bedürftig ansieht und ansehen muß. Dies Erbarmen wird von Gottes Willen abhängig dargestellt ohne irgend beigegebene Bestimmung dieses Willens; der biblische Theolog mag diese aus dem Ganzen des paul. Systems ergänzen, der Ausleger hat keinen Beruf dazu, wo nichts im Texte liegt, was dazu auffordere. Im Gegensatz: ὃν δὲ θέλει σκληρύνει, hat die dogmatisirende Exegese sich des Verbi bemächtiget, um durch mancherlei Deutungen das Anstößige zu entfernen, was die Uebersetzung: verhärten, oder verstocken, zu enthalten schien. Entweder man hat die göttliche Thätigkeit in bloße Zulassung verwandelt, ein Begriff der unserm Ap. ziemlich fremd ist, und wogegen V. 19. augenscheinlich streitet, oder dem Worte die Bedeutung: hart behandeln, verliehen, und diese harte Behandlung dann in bloß äußerliche Dinge versetzt. So nach dem Vorgange mancher Früheren (Carpz., Seml., Cram., Ern., A.) neustens Beck, dessen Gründe folgende sind: 1) der

Zusammenhang unsrer Stelle selbst. Von innern Einwirkungen sey gar nicht die Rede, sondern von einem Gegensatz in den äußern Verhältnissen und deren Bestimmung von Seiten Gottes. Wahr ist daß von innern Einwirkungen bisher noch nicht gesprochen worden ist, aber auch nicht von bloß äußeren Verhältnissen, so daß der Zusammenhang von dieser Seite her angesehn weder für die eine noch für die andre Erklärung sprechen würde. Wohl aber ist die Rede davon, wie die auffallende Erscheinung, daß das bisherige Volk Gottes sich der neuen göttlichen Anordnung mit hartnäckigem und verstocktem Sinne widersetzte, erklärt und Gott wegen Verhängung dieser Verstocktheit gerechtfertiget werden möge. So wenig daher im Bisherigen eine Nöthigung zur Annahme der gewöhnlichen Erkl. liegt, so wenig etwas dieselbe hinderndes oder zu der andern drängendes. 2) Der unrichtige Gegensatz von ἐλεεῖν und σκληρ., wenn dieses nicht wie jenes eine Versetzung in gewisse Zustände, sondern eine Einwirkung auf die Gemüther, eine Verhärtung der Herzen, andeuten solle. Dies muß zugestanden, und von dieser Seite der andern Erkl. ein Vorzug eingeräumt werden; aber dies allein entscheidet nicht, auch ein ungenauer Gegensatz kann unter Umständen entschuldigt werden, und es wird sich nachher zeigen daß diese Umstände hier obgewaltet haben. 3) Der Sprachgebrauch von σκληρύνειν. Er fordere die gewöhnliche Erklärung nicht, und stehe der andern nicht entgegen. Wenn hier Beck behauptet, σκλ. in der Bed. des Verstockens stehe nie allein, sondern werde immer unmittelbar oder im nächsten Zusammenhange durch καρδία genauer bestimmt, so ist dies erstlich nicht ganz richtig, da Apg. XIX, 9. nichts bestimmendes dabei steht, und sodann nicht wesentlich, da zwar der Hebraismus den Beisatz fordern mochte, aber hierin für den Hellenismus, wenn er das Wort auf das Geistige übertragen wollte, keine Nöthigung das Gleiche zu thun begründet war, vielmehr σκλ. τινὰ sehr wohl bedeuten kann: Jemand verhärten oder verstocken. Um aber zu zeigen wie der Uebergang aus der Bedeutung: hart machen, in die andere: hart behandeln, dem Hebraismus analog sey, beruft er sich auf das Hiph. von רוּעַ und יָעַב, bleibt aber den Beweis schuldig, daß ein gleicher Uebergang auch im Hellenismus Statt gefunden habe, ohne welchen mit dieser Darstellung nichts gewonnen wird. Nicht mehr aber wird mit der Hinweisung auf das nur zwei Mal, Jes. LXIII, 17. (von Verhärtung der Herzen, LXX. σκληρύνειν) und Hiob XXXIX, 16., einer dunkeln und vom alex. Uebersetzer offenbar nicht verstandenen Stelle, vorkommende Wort הִקְשִׁיחַ, und gar nichts mit Richt. IV, 24. 2 Chron. X, 14. erzielt. Dagegen aber ist die streitige Bedeutung in einer Menge sicherer Stellen keinem Zweifel unterworfen, und also der

Sprachgebrauch gewiß auf dieser Seite. 4) Der Contexl der Stelle im Exodus, wo sich kein Wort von Pharaos Herzensverhärtung finde. Dies ist ganz unrichtig; denn erstlich wird das Wort an Pharao in Folge der V. 12. ausdrücklich, und zwar als Jehovas Werk, erwähnten abermaligen Verstockung des Königs ausgesprochen, diese Verstockung gehört also so sehr als irgend Etwas zum Contexl der Stelle; sodann aber galt Pharao ganz sicher jedem Juden als ein Beispiel grenzenloser Verstocktheit, und wenn P. da wo er die Absicht hat, die Verstocktheit seines Volks vom theologischen Standpunkte aus zu erklären, auf das Schicksal dieses Königs hinweist, wenn er die hier ausgesprochene Schlußfolgerung aus einem an Pharao gerichteten Worte ableitet, wer mag glauben können daß er da an seine Verstocktheit nicht gedacht, daß er das Wort das in seiner Geschichte dieselbe immer anzeigt, hier in ganz anderer Bedeutung angewendet habe? So stehen Sprachgebrauch und Zusammenhang der angeführten Stelle selbst gewiß durchaus auf Seiten unserer Erklärung. Nicht minder aber die in unmittelbarer Beziehung auf unsern V. stehende Frage des folgenden: τί ἔτι μέμφεται; Wäre hier die Rede von harter Behandlung Einzeler in äußeren Verhältnissen, so könnte wohl Jemand sich zu der Frage berechtigt glauben, wie gerade Er zu dieser käme, während Andere viel besser gestellt seyen, Niemand aber zu der, mit welchem Rechte Gott ihm zürne; denn nicht darum zürnt Gott, weil ein Mensch in ungünstigen Verhältnissen des äußern Lebens steht, sondern wenn er ungehorsam und widerspänstig ist; und hat Gott dies bewirkt, so mag der Mensch die Frage für erlaubt achten, wie doch Gott ihm deßhalb zürnen könne. So spricht Alles für die gewöhnliche Auslegung des Wortes; nur über den Ausdruck selbst, besonders im Gegensatze von ἐλεεῖν, ist noch ein Wort zu sagen. Folgende Sätze werden, glaube ich, als paulinische anzuerkennen seyn: Alle Menschen sind Sünder, nicht durch Gott, was nirgends behauptet wird, aber als Solche vor Gottes Richtstuhl schuldig, seinem Zorn verfallen, ohne Ausnahme noch Grund zur Klage. Gott aber hat aus bloßer Barmherzigkeit eine Erlösung beschlossen, nicht Aller laut Geschichte und Erfahrung der Gegenwart, sondern der wahren Kinder Abrahams. Kinder Abrahams sind nicht seine leiblichen Nachkommen als solche, auch nicht Solche die durch irgend ἔργα sich dessen werth gemacht, sondern die welche er nach ewigem und freiem Vorsatze dazu ausersehen hat. An diesen, den σκεύεσιν ἐλέους, erweist er seine Gnade, alle Uebrigen bleiben was sie sind, σκεύη ὀργῆς, und wenn Gott besondere Zwecke hat, wenn er namentlich seine Macht und Größe offenbaren will, so verhärtet oder verstockt er auch wohl Einzele unter ihnen, macht

ſie nicht ſchlechter als ſie ſind, aber iſt Urſache daß ſie auf evidente Weiſe widerſtreben, und das vor ihren Augen liegende Heil nicht haben mögen, und dies iſt das σκληρύνειν. Anſtatt nun bloß zu ſagen: ὃν θέλει, οὐκ ἐλεεῖ, was er wohl ſagen konnte, ſetzte P. das Wort welches eines Theils von der noch in ſeinem Gemüthe befindlichen Geſchichte Pharaos ihm auch ohne andere Veranlaſſung an die Hand gegeben wurde, andern Theils dazu diente die Anſpielung auf dieſelbe zu erklären, wiefern das worin Pharao und das Volk ſeiner Zeit einander glichen, eben die Verſtocktheit war, deren Unbegreifliches er in dieſem Abſchnitte begreiflich machen wollte. Es giebt dem Leſer einen bedeutenden Aufſchluß. Daß ſie das Heil nicht erlangen iſt ihm bekannt, daß ſie es hartnäckig abweiſen, ſieht er auch; hier erfährt er woher dies kommt, Gott iſt es welcher ſie verhärtet; bald wird er erfahren, für welchen Zweck. Iſt daher auch kein genauer Gegenſatz gewonnen — es ſteht, je nachdem das ἐλεεῖν bloß als in Gott befindlich oder als die aus der Erbarmung fließende Thätigkeit gedacht wird, die Wirkung Statt des Grundes oder das Mittel Statt des Erfolgs —, ſo iſt etwas beſſeres gewonnen, die Verhandlung iſt ihrem Ziele, der Aufklärung des dunkeln Punktes, wieder einen Schritt genähert.

Hier aber tritt ein neuer Einwand in den Weg. Verhärtet Gott nach ſeinem Willen die welche als Widerſpänſtige erſcheinen, ſo tritt er mit ſich ſelbſt in Widerſpruch. Will er daß ſie ungehorſam ſeyen, ſo müſſen ſie es werden; ſelbſt wenn ſie anders wollten, würden ſie nicht können, denn Gott iſt allmächtig. Und doch auf der andern Seite fordert er Gehorſam gegen ein anderes Gebot, und droht mit Strafe, wer es übertrete, ja ſtraft unleugbar oft, wie Pharaos Beiſpiel und viel andre zeigen. Wie alſo? Macht er nicht zuerſt den Menſchen böſe, und wenn er dies gethan, beſtraft er ihn dafür daß er es iſt? Das kann er nicht. Will er ſtrafen, ſo muß er uns Freiheit laſſen, will er nach eigenem Belieben uns verhärten, ſo muß er ſein Strafrecht fahren laſſen. Auch dieſer Einwand mußte dem Ap. ſchon begegnet ſeyn; darum findet er jetzt nothwendig ihn aufzuſtellen und zu beantworten. Er ſtellt ihn auf, in dem er ſich

V. 19. von ſeinem Leſer — dieſer iſt die in ἐρεῖς οὖν angeredete Perſon *) — fragen läßt: τί ἔτι μέμφεται; Was

*) Viele Ausll., ältere und neuere, bis auf Tholuck, Klee, Benecke, haben ſchlechterdings einen Gegner in den Worten finden müſſen, und zwar nicht ſowohl einen ehrlichen, Wahrheit ſuchenden und verfechtenden, als einen feindſeligen, anmaßenden, hoffärtigen, verſtockten, die Wahrheit wiſſentlich verkehrenden, und was für Prädikate ſie ſonſt noch ihm und ſeiner Einrede beigelegt haben. Allmählig verſchwindet dieſe Anſicht, und mit Recht.

zürnt er noch? Das Subj. ὁ θεὸς ist nicht ausgesprochen, weil es dasselbe ist wie V. 18., nicht wie Tholuck meint wegen Leidenschaftlichkeit der Rede, μέμφεσθαι, unwillig seyn, grollen, auch den Unwillen aussprechen, das passendste Verbum an diesem Orte, nicht minder angemessen ἔτι als Andeutung daß Gott sein Strafrecht, das ihm ursprünglich zukomme, verliere, also nicht mehr habe, wenn das wahr sey, was hier von ihm behauptet werde. Eben so III, 7. τί ἔτι κἀγὼ ὡς ἁμαρτωλὸς κρίνομαι; Den in der Frage enthaltenen Gedanken: Gott hat kein Recht zu zürnen, soll der nächste Satz, der ebenfalls negativen Sinn hat, begründen. Ist Gott allmächtig, was Niemand bezweifelt, und verhärtet er wen er will, so kann der Mensch nicht anders als sündigen, sobald er will, denn *) seinem Willen vermag Niemand zu widerstehn. τίς ἀνθέστηκεν; dem Sinne nach = οὐδεὶς ἀνθέστηκεν, Niemand widersteht, d. h. vermag Widerstand — mit Erfolg — zu leisten. Unrichtig ist Tholucks Behauptung, Ind. Perf. steht statt Opt. Aor., obwohl dieser mit ἄν hier stehen könnte; aber nicht richtiger, daß Glöckler, Reiche, Olsh., Beck das Perf. als Präteritum auffassen, und erklären: Niemand hat je Widerstand geleistet. Denn ἕστηκα bedeutet nicht: ich habe gestanden, sondern eig. ich habe gestellt, vermöge Gebrauches reflexiv: ich habe mich gestellt, und folglich als Perf. ich stehe nun. Also ἀνθέστηκα ich leiste (erfolgreichen) Widerstand; οὐδεὶς ἀνθ. Niemand leistet solchen, d. h. Niemand vermag zu widerstehn. — Die Antwort des Ap. ist zweitheilig, V. 20 f. bloße Abweisung der Einrede als einer unbefugten, dann V. 22 f. Aufstellung eines Gesichtspunktes, auf welchem ein solches Verfahren Gottes als gerechtfertiget erscheine.

V. 20 f. Μενοῦνγε, richtiger μὲν οὖν γε, gegen den guten Gebrauch, der überdies auch γε verschmäht, voran ge-

---

Schon zur Annahme eines Gegners fehlt ausreichender Grund, wiefern in einem Briefe die zweite Person auf den Leser deutet, nicht auf eine Person welche die Worte gar nicht zu Gesicht bekommen wird; noch mehr aber zu der einer verwerflichen Gesinnung. Wir geben zu daß P. in seiner Weise strenger Beurtheilung alles dessen was ihm störend entgegen trat den Einwand für einen frevelhaften gehalten habe; aber wir erkennen daß das natürliche Wahrheits- und Rechtsgefühl in jedem nicht schlechthin ungebildeten Menschen dem Gedanken widerstrebe, es werde ein Gemüth von Gott verstockt nach eigenem Willen, ohne sich dessen wehren zu können, und darnach für den geübten Ungehorsam wie für eigne Schuld bestraft. Ist aber dies, so ist keine Nöthigung mehr eine solche Gesinnung anzunehmen.

*) τῷ γὰρ β. ADEFGJ. viele Min. Syrr. Arr. Kopt. Arm. Slov. Vulg. It. Or. Chrys. Theod. Dam. Oek. Theoph. lat. WW. Griesb. Lachm. Scholz. für Rec. τῷ βουλ. Richtig, denn auch bei fehlender Partikel wäre das Verhältniß das causale.

ſtellt *). Dies wahrſcheinlich auch der Grund der Varianten**), welche ſich durchaus als Beſſerungsverſuche beurkunden, und keinen Verdacht bei uns anregen dürfen. Die Partikeln werden verſchieden überſetzt, atqui (Calv.), at enim (Tholuck), immo vero (Beza, Köllner, Fritzſche, A.). Dies das Richtigſte. Aus dem guten Gebrauche können wir bloß μὲν οὖν zu Hülfe nehmen, dies aber findet ſich in Antworten ſo gebraucht, daß das Wort hinter dem es ſteht mit einer gewiſſen Verſicherung ausgeſprochen wird, ſo daß die Part. in bejahender Antwort die Bejahung, in verneinender die Verneinung zu verſtärken ſcheint. Hier einige Beiſpiele. Plat. Protag. S. 309. D. Frage: ἀλλ' ἢ σοφῷ τινὶ ἐντυχὸν πάρει; Antw. σοφωτάτῳ μὲν οὖν δήπου τῶν γε νῦν, d. h. Ei freilich, und zwar den Weiſeſten, denke ich, wenigſtens unter den Jetztlebenden. In verneinender oder corrigirender Antwort: Plat. Theät. S. 196. D. Sokr. ἴσως οὐκ ἐννοεῖν. Antw. ἐννοῶ μὲν οὖν, immo vero intelligo. Ariſt. Reiter 13. Nik. τίς οὖν γένοιτ' ἂν (σωτηρία); λέγε σύ. Demoſth. σὺ μὲν οὖν λέγε, immo vero dictu, nein, du vielmehr ſag es. Acharn. 284 f. Dikäop. τὴν χύτραν ξυντρίψετε. Chor: σὲ μὲν οὖν καταλεύσομεν, immo vero te obruemus, nein dich vielmehr werden wir ſteinigen. Wesp. 952 f. Bdel. ἀγαθὸς γάρ ἐστι καὶ διώκει τοὺς λύκους. Phil. κλέπτης μὲν οὖν οὗτός γε καὶ ξυνωμότης, immo vero fur est. Plat. Krit. S. 44 B. Kr. ὡς ἄτοπον τὸ ἐνύπνιον. Sokr. ἐναργὲς μὲν οὖν, nein, vielmehr klar iſt er. Dieſelbe Bedeutung nun glaube ich für μὲν οὖν γε in Anſpruch nehmen zu müſſen. Luk. XI, 28. erhält das Weib das in ſeiner Begeiſterung ausgerufen: μακαρία ἡ κοιλία ἡ βαστάσασά σε, καὶ μαστοὶ οὓς ἐθήλασας, die corrigirende Antwort: Μὲν οὖν γε μακάριοι οἱ ἀκούοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ φυλάσσοντες, nein vielmehr die ſind ſelig, welche u. ſ. w. Röm. X, 18. Μὴ οὐκ ἤκουσαν; μὲν οὖν γε εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν, nein vielmehr in alle Lande iſt die Kunde erſchollen. Auch an unſrer Stelle wird man keine andere Bedeutung fordern, ſobald man nur darauf achtet, daß durch das σὺ τίς εἶ das τίς ἀνθέστ. zurück gewieſen und corrigirt wird. Auf die Frage des Leſers: Wer mag widerſtehn? antwortet der Ap.: Nein vielmehr wer biſt du? Ich nehme daher dieſe als die wahre Bed. der Formel an. Die Entgegenſtellung des

*) Phryn. Μὲν οὖν τοῦτο πράξω· τίς ἀνάσχοιτο οὕτω συντάττοντός τινος ἐν ἀρχῇ λόγου; οἱ γὰρ δόκιμοι τὸ μὲν οὖν ὑποτάσσουσιν, ἐγὼ μὲν οὖν λέγοντες, τὰ καλὰ μὲν οὖν, καὶ τὰ μὲν οὖν πράγματα. S. Lobeck S. 342.

**) Gar nichts bieten DEFG. It. Vulg. Hier. Ruf. u. a. Lat. Nach ἄνθρωπε finden ſich alle drei Wörter in A. Dam., bloß μὲν οὖν in B.

Menschlichen gegen das Göttliche, um die ungeheure Kluft fühlbar zu machen, welche Reiche, Köllner, A. in der Anrede ὦ ἄνθρωπε gefunden haben, und welche allerdings hier eine absichtliche seyn kann, wird dadurch problematisch, daß wie de Wette bemerkt, auch II, 1. wo eine solche nicht Statt findet, ebenfalls ὦ ἄνθρ. in die Rede eingeschoben ist. Die Frage selbst: σὺ τίς εἶ mit voran gestelltem σὺ hat in der That den Zweck den Menschen fühlen zu lassen, wie so gar Nichts er ist neben Gott, und wie verwegen es folglich wäre, gegen Gott auftreten zu wollen um eignes Recht zu verfechten oder Gott das seinige abzustreiten, ein Unternehmen das in Zeiten des Despotismus ja selbst gegen mächtige Menschen halsbrechend war. Ἀνταποκρίνεσθαι, gegen Jemand antworten, d. h. sich bei seinem Spruche nicht beruhigen, sondern Einwendungen dagegen machen, rechten mit Jemand. ὁ ἀνταπ. ist Apposition, zum Subj. gehörig; du der mit Gott rechtende, wer bist denn du? d. h. Du willst mit Gott rechten, so sage mir doch ob du mehr und mächtiger bist als Gott. Bist du es, dann immer hin; wo nicht, vielmehr ein Staub neben ihm, so verstumme und füge dich. Der Zweck also, dem Leser das Unvernünftige fühlbar zu machen, was darin liege, Recht behalten zu wollen gegen Gott. Hier folglich keine Widerlegung des Einwands, sondern bloße Abweisung. Zu ihrer Begründung dienen die zwei Fragen die er nachfolgen läßt, und von denen wieder die zweite der ersten zur Begründung dient (ἢ οὐκ —; an non —?) Der Töpfer, sagt er in jener, hat das Recht über den Thon *), aus einerlei Masse verschiedene Gefäße zu bilden, das eine zu ehrhaftem das andere zu unehrhaftem Gebrauche **); darum, das wird im voran stehenden Satze daraus abgeleitet, hat das Gebilde kein Recht ***) zu seinem Bildner zu sagen: warum hast du mich so gemacht, d. h. mir diese Bestimmung und Beschaffenheit gegeben? Die Anwendung ist offenbar diese: So wie der Bildner das Recht hat aus seinem Stoffe zu bilden was er will, und seinen Gebilden eine Bestimmung zu geben welche er will, ohne daß man ihn deßhalb der Ungerechtigkeit bezüchtigen könne, oder das Gebilde sich — wenn es denken und sprechen

*) τοῦ πηλοῦ nehmlich, obwohl näher an ὁ κεραμεὺς stehend als an ἐξουσίαν, wird doch richtiger mit letzterem in Verbindung gebracht.

**) ὃ μὲν — ὃ δὲ nach späterem Gebrauche für das richtigere τὸ μὲν — τὸ δέ, bei Paulus 1 Kor. XI, 21. 2 Kor. II, 16, unvollst. 1 Kor. XII, 8. 28. σκεῦος εἰς τιμήν, εἰς ἀτιμ. eig. Gefäß zu Ehre oder Unehre die ihm widerfahren soll, aber gedacht natürlich an den Gebrauch aus welchem Ehre und Unehre fließen.

***) Μὴ ἐρεῖ; das Fut. in der Frage wie im Lat. Tune hoc facies? Du willst das thun? d. h. du hast kein Recht dazu, darfst es nicht thun.

könnte — darob beklagen dürfe, eben so dürfe auch Gott als Bildner aller Dinge den Menschen die er bilde je nach seinem Gefallen die eine oder andere Bestimmung geben, also auch die Beschaffenheit welche zu dieser Bestimmung führe, also auch die σκληροκαρδίαν welche zur ἀπώλεια, sobald er Jemand zu dieser bestimmt habe, und wenn er so gethan, so dürfe der Mensch dem es widerfahren, sich deßhalb nicht beklagen, da Gott nichts weiter gethan habe als sich seines Schöpfersrechts bedient. Der Beweis wird also aus der Analogie der Verhältnisse geführt. Eine solche will Glöckler nicht zugeben, und erklärt ihn daher für einen Schluß vom Kleineren auf das Größere. Hierin liegt offenbar der Fehler, daß er in der Ueberzeugung, es finde eine Analogie nicht Statt, für unmöglich hält daß P. eine gefunden habe. Nun aber ist einerseits keine Spur einer Concl. a min. ad maj. in seinen Worten zu entdecken, andrerseits eben jene Gleichstellung der Verhältnisse im A. T. eine so oft wiederkehrende, daß sie ihm höchst geläufig seyn mußte, ja so ähnliche Gedanken daselbst anzutreffen, daß wir fast annehmen müssen, er habe seine Abfertigung dorther entlehnt, und ihr dadurch zugleich die Eigenschaft eines Auktoritätsbeweises beigelegt; vergl. Jes. XLV, 9. XXIX, 16. Jer. XVIII, 6. Weish. XV, 7. Sir. XXXVI, 13., Stellen in welchen die von Glöckler bestrittene Ansicht sich auf das evidenteste als vorhanden zeigt. Eine andere Frage ist die, was von der auf diese Art gegebenen Abfertigung des Einredenden zu halten sey? Die Dogmatik wird zu entscheiden haben, inwiefern ein Recht des Schöpfers, vernünftige und der Sittlichkeit fähige Wesen zum Verderben zu bestimmen, angenommen werden möge oder nicht; über diese Frage hat der Ausleger nicht mitzusprechen. P. scheint sie bejaht zu haben, in diesem Falle aber hat allerdings das Geschöpf kein Recht mehr sich gegen den Schöpfer zu beklagen, der nur gethan hat was als Solchem ihm gebührte. Daß übrigens auch ihm selbst die Abfertigung nicht genügend geschienen, sondern auch er erkannt habe, zur Beruhigung der Gemüther bedürfe es noch anderer Gründe als des zermalmenden: Schweig still, du Wurm, und murre nicht gegen deinen Herrn! das geht unleugbar, meine ich, daraus hervor, daß er nun sogleich dergleichen Gründe folgen läßt.

V. 22 f. Der zweite Theil der Antwort. Während hier, was das Periodologische der — von Seiten der Kritik absolut unantastbaren — Stelle anlangt, die große Mehrzahl der Ausll. darin übereinstimmt, daß mehr oder minder Unvollständigkeit obwalte, eine Ansicht welche erst dann vollständig gewürdigt und nach ihren Hauptgestaltungen beurtheilt werden kann, wenn wir über das Einzele zur erforderlichen Klarheit gelangt seyn werden,

haben doch einige der neuſten Ausll. *) Verſuche gemacht Vollſtändigkeit der Periode herzuſtellen oder nachzuweiſen. So Paulus **) welcher den Vorderſatz mit εἰ δὲ vollendet, den Reſt von V. 22. als Nachſatz, V. 23. aber als einen ſelbſtſtändigen, dem vorigen coordinirten Satz annimmt, worin aber der ganze Hauptſatz deſſelben zu wiederholen ſey. Dieſe ganze Annahme glaube ich verwerfen zu müſſen. Was die herausgebrachten Gedanken anlangt, ſo ſind ſie gewiß nicht die welche unſer Ap. in dieſem Zuſammenhange denken mußte; was aber das Sprachliche, ſo glaube ich daß 1) εἰ δὲ einen ganzen Vorderſatz nicht vertreten könne, ohne daß ein anderer mit εἰ μὲν und vollſtändigem Nachſatze voraus gegangen ſey; 2) der Satz: wenn aber dies ſo iſt d. h. ſich wirklich ſo verhält, nur durch εἰ δὲ ἔστι ταῦτα oder εἰ δὲ τοῦτο οὕτως ἔχει ausgedrückt, und darin gar nichts weggelaſſen werden könne, an unſrer Stelle noch über dies zu ſchreiben geweſen wäre: εἰ δὲ ἔχει (nehmlich ὁ θεὸς τὴν ἐξουσίαν ταύτην); 3) in den Nachſätzen P., wenn er zwei Zweckſätze von einem Hauptſatze abhängig gedacht hätte, dieſelben nicht ſo von einander getrennt haben würde, daß der zweite auf eine faſt unleidliche Weiſe nachſchleppte, ſondern den Hauptſatz ὁ θεὸς ἤνεγκεν — ἀπώλειαν voran geſtellt, und hierauf beide Nebenſätze folgen laſſen: θέλων — αὐτοῦ, καὶ ἵνα κ. τ. λ. — Benecke, Glöckler, Schrader, ſuchen den Nachſatz in V. 30. τί οὖν ἐροῦμεν; was deßhalb durchaus unmöglich iſt, weil die daſelbſt als Antwort gegebenen Sätze ſchlechterdings nicht in die Gedankenreihe, und namentlich zu dem Vorderſatze paſſen, mit welchem dieſe Annahme ſie in Verbindung brächte. Dieſer Einwand gegen das ihnen Gemeinſame ſcheint die ganze Anſicht zu vernichten; im Einzelen differiren ſie, Schrader ſtimmt in Bezug auf V. 23. mit Paulus überein, Benecke mehr mit der unten zu betrachtenden Fritzſche'ſchen Auffaſſungsart. Glöckler

*) Unglückliche Verſuche wie der von Theodoret, welcher nach εἰ δὲ einen ziemlich langen Vorderſatz hinein denken, und dann mit θέλων — mittelſt ergänzten ἄκουσον τῶν ἐξῆς — den Nachſatz anfangen wollte, werden mit Stillſchweigen übergangen.

**) Seine Ueberſetzung lautet: Wenn nun dieſes (ſo iſt), ſo hat (denn doch) die Gottheit, während ſie ihren Strafzwang gezeigt haben und ihre (Rettungs-) Macht kund machen wollte, (den Pharao nicht etwa dieſen Zwecken aufgeopfert, ſondern) in vieler Langmüthigkeit ertragen (nach Eigenſinn fortwirken laſſen) Gefäße, welche für den Strafzwang ſich eigneten und ganz (wie Pharao in ſich ſelbſt) bereitet waren zum (zeitlichen) Untergehen. Auch (ertrug die Gottheit dieſelben), um kund gemacht zu haben ihre reiche Verehrungswürdigkeit, gegen (die Beſſern, als) Gefäße für das (göttliche) Erbarmen (die des Erbarmens empfänglich waren), die ſie voraus bereit machte (in der Geſammterziehung des Menſchengeſchlechts ausbildete) zur Verehrungswürdigkeit (zur Achtbarkeit als gut, und zu herrlicher Beſeligung).

bietet das Eigenthümliche daß er zwar als Vordersatz ganz richtig den Satz annimmt: εἰ ὁ θεὸς ἤνεγκε, diesem aber außer dem Objektsakk. der unleugbar von ἤνεγκεν abhängt, nehmlich σκεύη ὀργῆς mit seinem Beisatz, noch einen zweiten beigiebt, καὶ ἡμᾶς οὓς καὶ ἐκάλεσεν, was dadurch bewirkt wird, daß καὶ vor ἵνα mit dem durch Umstellung von οὓς καὶ ἐκ. ἡμ. gewonnenen Pron. verbunden, der Satz ἵνα γνωρίσῃ κ. τ. λ. aber als eingeschoben betrachtet wird. Dieser Construktion giebt zwar er selbst die Prädikate der schönen Ordnung, der Einfachheit und Natürlichkeit; allein ganz abgesehn auch von dem oben schon bemerkten Hauptanstoß in Betreff von V. 30. als Nachsatz, wird man doch schwerlich anders können als diese Verschränkung der Sätze eine höchst gezwungene, wo nicht barbarische zu nennen, wozu kommt daß einmal die Worte οὓς — ἡμᾶς sich in keiner Weise als Objekt eines voraus gehenden Verbi darstellen, sondern sammt allem was folgt als Erklärung der σκεύη ἐλέους, sodann aber daß, wie die Worte stehn, das Participialglied θέλων κ. τ. λ. schlechterdings zu beiden Objekten gehören würde, und P. wenn er zwei Objekte, jedes mit Nebensatz begleitet, bieten wollte, dies nur so verständlich thun konnte, daß jeder dieser Sätze dem Akkus. nachfolgte, dem er zugehörte, etwa so: εἰ δὲ ἤνεγκεν ὁ θεὸς σκεύη ὀργῆς θέλων ἐνδ. τὴν ὀργήν, καὶ ἡμᾶς οὓς καὶ ἐκάλεσεν, ἵνα γνωρίσῃ κ. τ. λ., obwohl auch dies noch keinen Anspruch auf das Lob der Eleganz zu machen haben würde. So glaube ich auch diesen Versuch als verunglückt abweisen zu müssen. — Endlich kann hierher Olshausens Ansicht gerechnet werden, welcher urtheilt, der wahre Nachsatz sey in V. 23. enthalten, wo es habe heißen sollen: οὕτως καὶ γνωρίζει κ. τ. λ., P. aber sey aus der Constr. gefallen. Dies Herausfallen ist nun schon eine bloße Nothhülfe, deren wir nicht bedürfen werden, und über dies eine sehr mangelhafte, da der Vordersatz nicht ὥσπερ sondern εἰ an seiner Spitze trägt, und überdies der wahre Gedanke des Ap. dadurch schwerlich hergestellt werden möchte. Nach der Prüfung dieser Versuche eine vollständige Periode nachzuweisen, gehe ich zur Erörterung des Einzelen in unsern zwei Versen über. Wir haben zunächst einen unbezweifelten Vordersatz in den Worten: εἰ ὁ θεὸς ἤνεγκεν σκεύη ὀργῆς, wenn Gott, d. h. als wirklich angenommen daß Gott getragen hat; φέρειν ist Bezeichnung der Duldung welche Gott den σκ. ὀργ. dadurch hat angedeihen lassen, daß er ihre Bestrafung, zu der sie schon reif waren, aufgeschoben hat. σκεύη ὀργῆς sind Gefäße des Zorns, Zorngefäße, d. h. solche Gefäße welche zur Aufnahme von Zorn bestimmt sind. Zwar haben einige Ausll., Calvin, Beck, Reiche, den Begriff des Gefäßes gegen den des Werkzeugs oder Gegenstandes vertauschen

wollen, was zwar das Wort gestatten würde, wenn es nöthig wäre, da σκεῦος sowohl als כְּלִי nicht nur ein Gefäß, sondern auch ein jedes Werkzeug oder Geräth bezeichnen kann, aber weder nothwendig noch hier wegen großer Nähe von V. 21., wo das Wort offenbar jene Bed. hatte, rathsam ist. Man wendet ein, daß unser Satz durch δὲ vom vorigen getrennt sey (Beck), daß dort σκ. εἰς τιμήν, hier der bloße Genit. stehe (B. und Reiche), daß das Objekt der Darstellung nicht mehr ein Bild sey, eine physische Analogie, sondern eine moralische Persönlichkeit (Beck), daß unsre Deutung das Folgende anticipire, und tautologisch mache (B., R.); aber δὲ verbindet eben sowohl die Sätze als es sie trennt, und kann nicht hindern daß ein Bild aus dem vorherg. im folgenden beibehalten werde, der Genit. kann durchaus das Nehmliche bedeuten wie die Präp., und zahllos ist die Menge von Beispielen wo dies der Fall ist, das unter dem σκ. zu Verstehende ist freilich eine Persönlichkeit, aber die Rede selbst kann darum doch eine bildliche bleiben, und Werkzeug ist eben sowohl ein Bild als Gefäß, nur daß jenes unsrer Sprache angemessener ist, dies der morgenländischen, überdies hervorgerufen durch das voran gehende vom Töpfer; was aber die Tautologie anlangt, so würde diese bei der Annahme der Bedeutungen: Werkzeug oder Gegenstand nicht gehoben, wenn sie existirte, aber sie existirt nicht, denn es ist nicht Eins, ein σκεῦος ὀργῆς seyn, und κατηρτισμένον εἶναι εἰς ἀπώλειαν. Wohl aber wird durch die Uebersetzung: Werkzeug, der wahre Inhalt des Bildes verändert, denn ein Werkzeug des Zornes ist dasjenige durch welches Gott seinen Zorn an Andern ausübt, die σκ. ὀργ. aber sind Solche an denen er es thut; Gegenstand des Zorns ist derjenige welcher ihn erfährt, und das ists auch, was Zorngefäß besagt, nur mit der Beimischung der Bestimmung dazu, die in jenem nicht enthalten ist. Auf die Frage, wer denn nun unter den Zorngefäßen verstanden werde, antworte ich: Niemand bestimmtes, sondern in völliger Unbestimmtheit solche Menschen welche nach der Vorstellung des Ap. den Zorn zu erfahren bestimmt sind; also weder Pharao (Paulus), zu dem zwar das Gotteswort geredet worden, das er angeführt hat, aber ohne daß deßhalb Ph. Gegenstand der Erörterung geworden wäre, die vielmehr sofort nach jenem Worte einen ganz allgemeinen Charakter angenommen hat (V. 18.), noch die ungläubigen Juden (Klee), auf welche zwar Alles was hier gesprochen wird, insofern Anwendung finden muß, als sie der Gegenstand der Untersuchung in diesen drei Kapp. sind, doch ohne daß in jedem Satze von ihnen unmittelbar die Rede seyn müsse, noch auch zunächst Pharao, und dann durch Parallelisirung die Juden (de Wette, Meyer). Auch im Prät. ἤνεγκεν liegt

keine Nöthigung zu so bestimmter Deutung. Von Vergangenem mußte der Ap. reden, denn sein Stoff lag in der Vergangenheit, eine Zukunft aber, wo Gott noch ferner μακροθυμίαν üben werde, konnte, durfte er nicht lehren, denn die Zeit der ἀποκάλυψις war nahe. — Κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν. Wenn Paulus, Stengel, A. unter der ἀπώλ. nur zeitliches Verderben, persönlichen oder nationalen Untergang verstehen wollen, so widersprechen sie dem beständigen Gebrauche des Ap., bei welchem ἀπόλλυσθαι immer Gegensatz des σώζεσθαι, ἀπώλεια der σωτηρία ist, jenes Verbum aber und dieses Subst. immer die Errettung anzeigt, auf welche die ζωὴ αἰώνιος folgt, so daß auch das entgegen gesetzte Verderben nur das seyn kann, welches in der Sprache der Schule das ewige genannt zu werden pflegt. Καταρτίζειν eig. gerade richten, daher in rechten, gehörigen Stand versetzen, zurichten; κατ. εἴς τι, für Etwas zurichten, zu Etwas geschickt machen; κατηρτ. εἰς ἀπ. zum Verderben zugerichtet, für dasselbe geschickt gemacht. Fragt sich, von Wem? Viele Theologen, fürchtend es möge Gott als der Zurichtende erscheinen, erklärten den Menschen selbst als solchen, entweder ὑφ' ἑαυτῶν ergänzend (Wolf) oder das Verbum als Medium betrachtend, dem dann die reflexive Bedeutung gegeben wird (Viele Ausll., neustens Olshausen). Keins von beiden ist erlaubt. Eine andre Zuflucht ist die, daß Gott zwar als handelndes Subjekt vorgestellt werde, aber Etwas machen nach hebr. Weise so viel bedeute als Etwas geschehen lassen (Chr. Schmidt), eine willkürliche Deutung dem System zu Liebe. Noch andere (Grot., Limb., Thol., Beck) geben dem Part. die Bedeutung eines bloßen Adj. Verb., also fertig, geschickt, reif zum Verderben, ohne alle Rücksicht auf den Urheber dieses Zustandes; und wiefern nicht etwa nur im Hebr. sondern auch in der griech. Sprache selbst das Part. Pf. Pass. dazu dienen kann, vollendete Zustände als solche ohne Rücksicht auf ihren Urheber zu bezeichnen, wie im N. T. die Stellen 2 Tim. III, 17. Joh. XIX, 38., und von unserm Verbo selbst Luk. VI, 40. 1 Kor. I, 10. — vgl. Polyb. V, 2. τῶν μακεδόνων ἤδη ταῖς ἐλπίσιν κατηρτισμένων — beweisen können, so läßt von Seiten der Sprache sich diese Deutung nicht verwerfen *); und nur Tendenz und Zusammenhang der Stelle würden entscheiden können, ob die σκ. ὀργ. als von Gott zum Verderben zugerichtet, oder nur schlechthin als reif dazu dargestellt seyen. Für Ersteres haben sich außer den Theologen früherer Zeit, mit deren System es sich vertrug, in der neusten Reiche, de Wette,

*) Reiche's Gegenbemerkung, als Adj. Vb. könne das Part. nur in der Bed. exercere, aptare vorkommen, ruht auf keinem genügenden Grund.

Köllner, Meyer entschieden, weil im ganzen Zusammenhange Gott als absoluter Schöpfer und Bildner, der Mensch in gänzlicher Passivität erscheine, weil sowohl V. 20 f. diese Ansicht offen ausspreche, und unser V. sich darauf beziehe, als V. 23. die Parallele ἃ προητοίμασεν auch hier Gott als Urheber fordere. So wahr aber dies alles ist, so gewiß in unserm Abschnitte die menschliche Thätigkeit in dichten Schatten zurück gestellt, die göttliche allenthalben als die Alles wirkende bezeichnet ist, so gewiß V. 18. 20. 21. bereits soviel gesagt ist, daß der für ein Interesse des Systems Auslegende nichts mehr gewinnt, wenn er auch hier Gott nicht als handelndes Subjekt erkennt, so gewiß der Parallelismus nur durch diese Annahme vollständig wird, und so gewiß auch endlich die von Reiche u. A. citirten Stellen jüdischer Schriften das Daseyn dieser Vorstellung in der spätern jüdischen Theologie beweisen: so glaube ich doch daß wir mehr als eine große Wahrscheinlichkeit hier nicht behaupten können, da von Seiten der Sprache die adjektivische Fassung eben so erlaubt, logisch betrachtet aber weder absolut nothwendig ist, daß er hier Gott als Urheber des Zustandes gedacht, welcher auch bloß schlechthin als Zustand vorgestellt werden konnte, noch die Unmöglichkeit behauptet werden kann, daß der Parallelismus mit V. 23. in irgend einem Stücke unvollständig gelassen sey. Wahrscheinlichkeit, nicht Evidenz ist was wir hier erlangen können. — Die μακροθυμία, mit welcher Gott die Zorngefäße getragen hat, ist ihrem Wesen nach ein Verschieben des von außen her angeregten θυμός, und da bei Gott, sobald dieser entbrennt, auch die Bestrafung dessen folgt, der ihn erregt hat, auch ein Verschieben der bereits verwirkten Strafe. Da nun II, 4. gesagt ist daß dieselbe ἄγει εἰς μετάνοιαν, so haben sich diejenigen Erklärer welche um jeden Preis den Satz daß Gott Menschen zum Verderben bestimme, aus den Worten des Ap. auszutreiben suchen, auf dieses Wort geworfen, um zu zeigen daß P. entweder keine Bestimmung zum Verderben lehren, oder nicht von göttlicher Langmuth sprechen könne, indem undenkbar sey daß Gott zu gleicher Zeit Jemand verderben wolle und Veranstaltungen treffe ihn zu retten. Nun spreche er von Langmuth Gottes auch gegen die σκεύη ὀργῆς, also könne er sie nicht von Gott zum Verderben bestimmt gedacht haben. Der Beweis würde vortrefflich seyn, wenn zuvor erwiesen wäre daß die Vorstellung des Besserungszwecks so wesentlich zum Begriffe der μακροθυμία gehöre, daß P. diesen nicht habe denken können, ohne auch jenen zugleich mit zu denken. Da aber dieses nicht ist, vielmehr aus jener Stelle selbst das nicht folgt, daß er diesen Zweck als ein gewöhnliches accidens der Langmuth gedacht habe — was übrigens nicht bezweifelt

werden soll —, so kann auf diesem Wege nichts gewonnen werden; wir können die Langmuth in Bezug auf die Zorngefäße nur darein setzen, daß Gott die ihnen gebührende Strafe nicht sofort über sie verhängt, sondern ihnen noch eine Frist gelassen habe. Im voran gestellten Participialgliede θέλων — αὐτοῦ ist ἡ ὀργὴ mit dem Art. der allbekannte Zorn Gottes über alle Sünder (I, 18.), welcher in Gott selbst immer vorhanden ist, aber durch die μακροθυμία oft zurück gehalten, sich von Zeit zu Zeit zur Warnung der Menschheit in außerordentlichen Strafgerichten, wie z. B. das an Pharao gewesen, kund thut, und zur Zeit der (nahen) ἀποκάλυψις vollständig offenbaren wird. Wenn Etwas der Art geschieht, ἐνδείκνυται τὴν ὀργήν. τὸ δυνατὸν ist = ἡ δύναμις, seine Macht, das Adj. nach Art der besten Schriftsteller durch den Art. zum Subst. erhoben. Durch seine Stellung wird das Participialglied offenbar zum Hauptgedanken, die Kundmachung seines Zorns und Bekanntmachung seiner Macht in Bezug auf das Geschehene, das Tragen der Zorngefäße, eine Sache von großer Wichtigkeit. Inwiefern aber, ob verursachend oder hindernd, darüber theilen sich die Ansichten. Weil nehmlich das langmüthige Ertragen der Absicht seinen Zorn zu offenbaren zu widersprechen scheint, so haben Mehrere (Koppe, Tholuck, Reiche, Stengel) das Glied concessiv gefaßt: obgleich er es wollte *). Dies kann aber nicht gebilligt werden, denn wenn auch der Absichtssatz V. 23. nicht sollte können entgegen gestellt werden, so würde doch, wenn der Satz concessiv gedacht war, derselbe anders zu schreiben gewesen seyn, nehmlich nicht: obwohl Gott seinen Zorn offenbaren wollte, so trug er doch Zorngefäße mit Geduld, sondern: obwohl Gott an den Gefäßen seines Zornes seinen Zorn offenbaren wollte, so trug er doch dieselben mit Geduld, oder: obwohl er s. Z. off. wollte, so trug er doch die Gefäße desselben in Geduld, kurz die Zorngefäße mußten den Artikel haben. Fassen wir aber (mit de Wette, Meyer, A.) das Glied caussal (weil Gott wollte), so gestaltet sich die Sache, wie P. sie gedacht hat, so: Gott wollte eine Manifestation seines Zornes, ein großes, augenscheinliches, Strafgericht ergehen lassen über die Sünder, τοὺς τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατέχοντας (I, 18.). Weil er nun dies wollte, so that er auch was dazu führte, nehmlich Statt jeden

*) Reiche geht noch einen Schritt weiter, indem er behauptet, Gott habe Statt der ὀργὴ die χάρις offenbart, das θέλειν sey also nicht einmal ein wirkliches Wollen, sondern nur: Recht und Aufforderung haben. Dies ist ganz unrichtig, ruht auf offenbarer Verwechselung der Objekte an welchen sich Zorn und Gnade offenbaren, nehmlich der Zorn an den σκεύεσιν ὀργῆς, κατηρτισμένοις εἰς ἀπώλειαν, die Gnade an den σκ. ἐλέους, eine Verwechselung welche nur dazu führen könnte, die wahre Meinung des Ap. zu verkehren.

Sünder und jede Sünde auf der Stelle zu bestrafen, was den Erfolg eines großen Warnungsbeispiels, einer gewaltigen Erweisung seiner Macht nicht hätte haben können, trug er mit großer Langmuth einzele Zorngefäße, die zum Aufnehmen des Zorns, zum Verderben schon völlig bereit waren, bis zu dem für die Erreichung des Zwecks am besten geeigneten Zeitpunkte. Bei dieser Vorstellung von der Sache behält das Participialglied seine ganze Bedeutung als Hauptgedanke, denn es zeigt den für den Ap. höchst wichtigen Zweck der Erscheinung daß Individuen lange Zeit in Sünde und Verstocktheit hingehn, ehe sie die längst verdiente Strafe trifft; die Abwesenheit des Artikels vor σκ. ὀ. und dessen Platz im Nachsatze ist vollkommen gerechtfertigt, und auch die μακροθυμία erhält die Wichtigkeit welche sie vermöge ihrer Stellung im Satze für den Ap. gehabt haben muß. Denn während ein thörichter, leidenschaftlicher Mensch im Augenblicke des Zornes zuschlägt, hat Gott seinen Zorn zurück gehalten und lange Zeit gewartet. Warum er ihrer erwähne, soll weiter unten gezeigt werden. Zuvor ist noch V. 23. für sich allein zu betrachten. Er enthält einen neuen Zwecksatz, durch καὶ an etwas früheres — woran, wird nachher untersucht werden — angeschlossen *). Ueber πλοῦτος s. II, 4. — über das Genus z. Eph. I, 7. —; δόξα, von Gott gesagt, ist zwar immer umfassende Bezeichnung seiner höchsten Vollkommenheit (s. zu VI, 4.), doch so daß in bestimmtem Zusammenhange bald die eine bald die andere bestimmte Eigenschaft speciell gedacht werden muß. Hier wo von Erweisung der δόξα gegen die Auserwählten die Rede ist, werden wir sowohl die rettende Macht als die beseligende Güte ins Auge fassen. ἐπὶ σκ. ἐλ. ist nicht mit δόξης zu verbinden, da der in diesem Falle zu wiederholende Artikel fehlt, und eine Verknüpfung mit dem Verbum, wodurch die σκ. ἐλ. das Objekt werden, an welchem er die δόξαν kund macht, möglich ist. σκεύη ἐλέους, Barmherzigkeitsgefäße, sind eben so wie σκεύη ὀργῆς Gefäße für den Zorn waren, Gefäße für die Barmherzigkeit, bestimmt daß diese sich in sie ergieße, also ohne Bild Menschen welche zum Genuß des göttlichen Erbarmens bestimmt sind. Daß darunter die Auserwählten sammt und sonders, welche zur Theilnahme am messianischen Heil bestimmt sind, gemeint seyen, lehrt V. 24 ff. Auch hier steht kein Artikel davor; der Grund ist, glaube ich,

*) Viele, namentlich ältere Ausll. haben ihn anders aufgefaßt, aber ihre Erklärungen sind so auffallend willkürlich, daß ihnen durch Uebergehung wohl kein Unrecht zugefügt wird; aber auch Reiche's Deutung, es sey καὶ = καὶ τοῦτο, und zwar, ist weder nothwendig noch, wie mir scheint, dem Zwecke des Schreibenden angemessen.

weil sie hier noch nicht so bestimmt gedacht sind, wie sie es weiterhin seyn werden, vielmehr dem Satze noch die Allgemeinheit gelassen ist, daß auch andere Fälle ausgezeichneter Erweisung göttlicher Macht und Gnade an den Seinen darunter begriffen werden können. Im ersten bestimmenden Relativsatze, ἃ προητοίμ. εἰς δόξαν, ist δόξα ebenfalls Herrlichkeit oder Majestät, aber hier eine solche welche Gott ertheilen will, nehmlich die zu welcher die Menschen ursprünglich berufen waren, und die Auserwählten nun von neuem berufen sind, also die Herrlichkeit und Seligkeit des künftigen Lebens, welche auch VIII, 30. als das Endergebniß alles dessen erschien, was Gott für die von ihm Erkorenen angeordnet und ausgeführt hat. προετοιμάζειν = ἕτοιμον ποιεῖν πρὸ τοῦ γενέσθαι τι, vorher oder im Voraus geschickt machen zu Etwas. Nun scheint (wegen καί) das καλεῖν etwas erst später als das ἑτοιμάζειν eingetretenes anzuzeigen, so daß an die Zubereitung welche im Leben der πίστις selbst erfolgt, zu denken unmöglich ist, in der Stelle VIII, 29 f. aber, wo das Ganze der Heilsordnung auf Seiten Gottes ausgeführt wird, geht dem καλεῖν nichts vorher als das προγινώσκειν und προορίζειν; daher kein Wunder daß einige Ausll. (Calv., Tholuck) das Verbum vom göttlichen Rathschlusse oder der Prädestination selbst verstanden haben, welche in jenen zwei Verbis enthalten ist. Aber die Bedeutung scheint nicht gerechtfertigt werden zu können, wenigstens die angeführten Beweisstellen Gen. XXIV, 14. Weish. IX, 8. Matth. XXV, 34. 41. kann ich gar nicht, Eph. II, 10. aber nur sehr bedingter Weise (s. z. St.) dafür ansehn, wozu kommt daß das unserm Verbo V. 22. offenbar parallele καταρτίζειν dieselbe durchaus nicht besitzt. Ist also das προετοιμ. wirklich dem καλεῖν vorgängig zu denken, so haben wir eine göttliche Thätigkeit darunter zu verstehn, welche noch ehe die κλῆσις an die Auserwählten erging, sie in den Stand versetzte ihr Folge leisten zu können, möge nun diese vor ihrer Geburt schon oder erst im Laufe ihres vorchristlichen Lebens Statt gefunden haben, worüber mit Sicherheit nicht zu entscheiden seyn möchte. Sollte aber eine solche nicht im Sinne des Ap. liegen — obwohl ich nicht absehe, warum nicht —, so würden wir einen andern Zeitpunkt anzunehmen haben, auf welchen sich das πρό bezöge, nehmlich den in welchem das γνωρίσαι τὴν δόξαν erfolgt, so daß das ἑτοιμάζειν erst da vollendet zu seyn brauchte, wo die Kundmachung der göttlichen δόξα an den Gefäßen des Erbarmens einträte. — Nun aber beginnt mit V. 24. eine Erklärung darüber, wer eigentlich die σκ. ἐ. seyen, welche durch einige Schriftstellen bis V. 29. fortgeführt wird, und hier ist daher der Ort, wo die noch unerledigt gebliebenen Fragen über das Ganze unserer zwei

Verse in Betracht gezogen werden müssen. Sie beziehen sich sowohl auf die Composition derselben als auf den Zweck welchen der Ap. bei ihrer Abfassung verfolgt, und das Verhältniß der einzelen Theile zu diesem Zwecke. Das Erste was sich uns hier darbietet, ist daß er von der Abfertigung des Fragers V. 19. durch Hinweisung auf seine Unbefugtheit so zu fragen, mit Hülfe der Part. δὲ zu Sätzen übergeht, welche das mit dem Vorigen gemein haben, daß hier wie dort von göttlicher Behandlung der zum Verderben Bestimmten geredet wird; und wir schließen daraus daß er den Gegenstand noch fortführe und etwa von anderer Seite her beleuchte. Weiter werden wir gewahr daß er von göttlichen Zwecken spricht, und wohl wissend wie der Mensch in den Nächten göttlicher Verhängnisse durch den Gedanken an die Zwecke, denen auch das menschlich Unbegreifliche dienen müsse, sich zu trösten und zu beschwichtigen versucht, vermuthen wir im Voraus, es werde wohl das der Zweck des Ap. seyn, durch eine teleologische Ansicht des Geschehenden seinem Leser über das Unbegreifliche, Verstimmende desselben zu beruhigen, und mit dieser Voraussetzung betrachten wir das Ganze. V. 22. nun enthält einen vollständigen hypothetischen Vordersatz mit voraus geschicktem Zweckſatz, dessen Inhalt nach dem Bisherigen die als wirklich (εἰ mit Ind.) angenommene Voraussetzung ist, Gott habe in der Absicht einer Manifestation seines (allgemeinen) Zornes (gegen alle Sünde) und seiner Macht Personen welche zum Erdulden seines Zorns bestimmt und zum Verderben zugerichtet seyen, mit großer Langmuth geduldet. Nachdruck liegt in diesen Worten sowohl auf dem Participialgliede als auf den Worten ἐν π. μακροθυμίᾳ, von denen jenes die schon V. 17. angeregte Vorstellung eines göttlichen Offenbarungszwecks aufs neue ins Bewußtseyn ruft, diese die Vorstellung geübter Milde zum ersten Male wecken, alles übrige ist alt und tritt hinter diesen zwei Momenten offenbar zurück. In diesen muß also, in beiden gleich, oder in einem vorzugsweise, dasjenige enthalten seyn, was dem Leser in diesem V. zur Beruhigung dargeboten wird. V. 23. erscheint ein zweiter Zweckſatz, der, da kein zweiter Hauptsatz vorhanden ist, an den des vorigen V. in irgend einer Weise angeschlossen werden muß, indem jeder andere Deutungsversuch nur zu willkürlichen Ergänzungen hinführen könnte. Auch was er hier sagt also muß mit dem in Verbindung stehn, was dort über Gottes Verhalten gegen die Zorngefäße ausgesprochen ist. Zwei Arten der Anfügung sind möglich, entweder mit Winer (Gr. S. 443.), Reiche, Meyer, an das Hauptverbum ἤνεγκεν, oder mit Fritzsche (Sendschr. an Th. S. 56. Conj. I. p. 30.) an κατηρτισμένα. Nach der ersten Weise haben dem göttlichen langmüthigen Dulden der Zorngefäße zwei Absichten

untergelegen, nehmlich 1) seinen Zorn und seine Macht zu beurkunden, und 2) seinen Gnadenreichthum an den Auserwählten zu erweisen. Beides kann der Ap. gedacht haben, so daß von dieser Seite der Anknüpfung nichts entgegen steht. Wohl aber tritt das entgegen, was ich schon oben (gegen Paulus) bemerklich machen mußte, daß P. wenn er beide Sätze als Gottes Zwecke einander coordiniren wollte, sie nicht den einen vor und den andern nach dem Hauptsatze, sondern beide neben einander, und zwar beide hinter dem Hauptsatze ordnen mußte, indem bei der jetzigen Stellung der erste Zweck als einziger erscheint, der zweite unbedeutend und fast unerträglich nachschleppt, während er doch für den Schreibenden gewiß eine nicht geringe Wichtigkeit besaß. Dies hindert mich dieser Anknüpfung beizutreten. Diesen Uebelstand vermeidet Fritzsche's Verbindung mit κατηρτισμένα *). Dadurch nehmlich erhalten wir nur einen, den im voran gestellten Participialgliede ausgesprochenen Grund weßhalb Gott Zorngefäße geduldet habe, von diesen aber wird zweierlei ausgesagt, sie seyen κατηρτισμένα 1) εἰς ἀπώλειαν 2) ἵνα γνωρίσῃ κ. τ. λ. Der Gewinn ist daß sich nun V. 23. sehr leicht und ungezwungen an das vorhergehende Satzglied anschließt; auch konnte wohl P. beide Gedanken wirklich denken, und so erscheint diese Verbindungsart unter allen bisherigen Ansichten vom Grammatischen der Stelle als die beste. Eine übrig bleibende Bedenklichkeit ist die daß das Verbum in Bezug auf beide Glieder nicht gleich gut gesagt werden zu können scheint. Während es nehmlich in seiner Verbindung mit εἰς ἀπώλ. seine Bedeutung des Zurichtens behalten kann und muß, scheint es in Bezug auf den folgenden Zweckſatz in die von κτίζειν überzugehn, was sich indeß vielleicht als eine Art von Zeugma ansehn und entschuldigen läßt. Ferner entsteht hierdurch das Unangenehme eines durch nichts motivirten Constructionswechsels, der leicht vermieden wäre, wenn P. entweder im ersten Gliede schrieb: ἃ κατήρτισεν, um Gleichheit des Subjekts zu erhalten, oder wenn er das nicht wollte, im zweiten fortfuhr καὶ εἰς τὸ γνωρίσαι, um nicht zum verlassenen Subj. zurückzukehren. Doch da eine bessere Auffassungs- und Verbindungs-Art nicht gefunden werden zu können scheint, glaube ich nicht daß diesen Bedenklichkeiten Gewicht genug beigelegt werden dürfe, um dieselbe abzuweisen, und sehe daher, was das Sprachliche anlangt, die Erörterung des Vordersatzes für beendet an. Ein Nachsatz findet sich nicht vor, und da wir V. 30. nicht als solchen ancr-

*) Da ich seine Auseinandersetzung in den Conject. nicht gesehen habe, weiß ich nicht ob vielleicht auch ihn derselbe zur Aufsuchung dieser Verbindungsart gedrungen habe, halte es aber für sehr wahrscheinlich.

kennen können, müssen wir einräumen daß P. keinen geschrieben habe. Nun sind zwei Möglichkeiten, die eine, daß er einen Nachsatz zwar gedacht und zu schreiben vorgehabt, aber durch die ihm jetzt nothwendig erscheinende Erläuterung V. 24 ff. davon abgekommen sey *), oder daß er von vorn herein gar keinen im Sinn gehabt. Im ersten Falle würden wir freilich nicht sagen können, in welche Worte gerade er den Nachsatz gefaßt haben würde, aber den Inhalt desselben würden wir dahin bestimmen können, daß unter solcher Voraussetzung kein Grund zur Unzufriedenheit mehr vorhanden sey, und dieser ist es, welchen eine Menge von Ausll., in verschiedene Worte gefaßt, hier zu ergänzen vorgeschlagen hat. Eben dahin aber kommt man der Hauptsache nach auch bei der zweiten Annahme, die von Calv., Par., Bengel, Fritzsche, Meyer begünstigt wird. Diese nehmen εἰ δὲ als gleichbedeutend mit τί δὲ εἰ, also das Ganze als Frage: wie aber, wenn Gott — getragen hat? Die sprachliche Möglichkeit erweist sich durch die von Meyer angeführte Stelle Arist. Vögel. 371 f. **), der Gedanke aber, welcher dadurch erlangt wird, ist ganz derselbe wie bei der andern Auffassungsart. Immer nehmlich wird sich der Leser dadurch die Frage vorgelegt sehen, ob er auch in solchem Falle noch mit Gott hadern wolle, d. h. es wird die Frage ihn dazu führen wollen, daß er einsehe wie er in solchem Falle nicht mehr hadern dürfe. Nicht im Ergebniß also, nur in der Form der Auffassung unterscheiden sich die beiden Ansichten; die letztere wird dadurch zweifelhafter, daß sich diese Form der Rede im Gebrauche des Ap. nicht nachweisen läßt, indem die von Fritzsche angeführte Stelle Phil. I, 22. wenigstens sehr problematisch ist. In jedem Falle aber haben wir zu urtheilen, P. trete in diesen zwei Versen von dem V. 20 f. angenommenen, ich möchte sagen despotischen Standpunkte zurück, und bemühe sich dem Leser eine Ansicht des göttlichen Verhaltens beizubringen, bei welcher er sich beruhigen könne in der Ueberzeugung daß unter solchen Umständen er nichts dagegen einzuwenden berechtigt sey. Wodurch aber will er dies erzielen? Durch verschiedene Mittel, wie ich urtheile,

---

*) Nur nicht, wie Reiche urtheilt, daß er im Gefühle der geringen Haltbarkeit des Vorgetragenen dasselbe nicht vollenden mögen; denn nicht nur merkt man seinen Worten nichts von solchem Gefühle an, sondern es würde ihm auch nachdem er bis hierher geschrieben, das Weglassen des Nachsatzes wenig mehr geholfen haben.

**) Auf die Frage des Chors: φεισόμεσθα γάρ τι τῶνδε μᾶλλον ἡμεῖς ἢ λύκων; ἢ τίνας τισαίμεθ' ἄλλους τῶνδ' ἂν ἐχθίονς ἔτι; antwortet der Wiedehopf: εἰ δὲ τὴν φύσιν μὲν ἐχθροί, τὸν δὲ νοῦν εἰσιν φίλοι, καὶ διδάξοντές τι δεῦρ' ἥκουσιν ἡμᾶς χρήσιμον; d. h. wie, aber wenn sie u. s. w.? Wollt Ihr sie auch dann verfolgen?

auf ein Mal. Das erste ist die Hinweisung auf den Zweck der göttlichen Verherrlichung. Daß Gott verherrlicht werde, ist für sein tief religiöses Gemüth ein Zweck dem alle andern Zwecke und Rücksichten weichen müssen, dem er sich selbst und Alles aufzuopfern sich verpflichtet hält; Gott wird verherrlicht, wenn er seine Strafgerechtigkeit und seine Allmacht offenbart; was also für diesen Zweck geschieht, das sey an sich so hart, so unbegreiflich als es wolle, durch den Zweck erscheint es ihm auf das vollständigste gerechtfertiget. Nun geschieht das wovon er hier redet, noch überdies an Solchen die ohnehin schon Sünder und Gottlose sind, und von Gott nicht etwa böse gemacht, sondern bloß auf die Zeit hin, wo das Strafgericht einbrechen soll, in ihrer Gottlosigkeit verhärtet werden; wie sollte da ihm der Gedanke kommen können, daß irgend ein Mensch sich bei solcher Betrachtung nicht beruhigen werde? Aber zweitens, Gott thut noch mehr an den Gefäßen seines Zorns, als sie erwarten dürfen; es stand in seiner Macht, und seine Gerechtigkeit gestattete es, daß er sie auf der Stelle strafte und vernichtete, und er hats nicht gethan, sondern seinen gerechten Zorn zurück gehalten, und ihnen noch eine lange Zeit den Genuß des Lebens und seiner Güter gelassen; wer will ihn hart oder unbarmherzig schelten? Endlich aber, und dies das Dritte, die Härte die Gott etwa an Jenen übt, die schlägt ja ganz zum Besten derer aus, die er erwählt hat, ja sie erfolgt deßhalb an Jenen, damit er an Diesen seine Huld erweise; so dürfen, meint er, diese — und nur an Solche ergeht sein Brief — nicht mit Gott hadern wollen, sondern während sie Jene ihrem wohlverdienten Schicksal überlassen, sollen Sie Gott preisen daß ers mit ihnen so übergnädig macht. — Hiermit ist nun aber das beendigt, was P. in Bezug auf die behandelte Thatsache im Allgemeinen vorzutragen hatte. Gottes Wahrhaftigkeit ist durch die Aufstellung der freien Wahl, die freie Wahl gegen den Vorwurf der Ungerechtigkeit durch Auktorität, durch die Berufung auf die Schrankenlosigkeit des Willens Gottes gerechtfertiget; diese Schrankenlosigkeit durch Hinweisung auf menschliche Abhängigkeit gegen rebellische Folgerungen geschützt, durch Hinweisung auf göttliche Verherrlichungszwecke, göttliche Geduld, und göttliche Güte in ein milderes Licht gestellt; der Ap. könnte nun sofort dazu übergehn, aus dem Gesagten bestimmte Ergebnisse in Bezug auf Israel zu ziehn; er bleibt sie auch nicht schuldig, aber vorher erklärt er sich noch darüber, wer nun eigentlich die Gefäße der Gnade sind; auch dies nicht ohne Zweck, sondern eines Theils um bemerklich zu machen und mit Schriftstellen zu belegen, daß dieselben unter den Heiden sowohl als unter den Juden anzutreffen seyen, andern Theils vielleicht auch, um eben in seinen Le-

sern durch das Gefühl so großer ihnen widerfahrener Gnade all das Widrige zu löschen, was der Gedanke an die schrankenlose Willensfreiheit Gottes etwa zurück gelassen haben könnte.

V. 24—26. οὓς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς. Ueber das Relativ sind zweierlei Meinungen, die eine, verbreitetste, daß es sich auf σκ. ἐλ. beziehe, aber sein Genus verändert habe, weil die σκεύη Personen seyen, und er hier zu sehr in Bestimmtes übergehe, um sie noch länger als Neutra zu bezeichnen; ist dies richtig, so ist ἡμᾶς Apposition, und der Sinn: Gefäße die er bereitet hat zur Herrlichkeit, die er auch berufen hat, nehmlich uns; die andere von Meyer, es sey Attraktion, und zwar wie es scheint nicht mit der Annahme einer Inversion für ἡμᾶς οὓς καὶ ἐκάλεσεν, sondern so daß das Relat. für das Demonstr. stehe, indem er übersetzt: als solche hat er uns auch berufen, gerade wie Beck οὓς für τούτους, und dies wieder für τοιούτους gesetzt annimmt. Dies kann ich auf keine Weise für richtig ansehn, die Attr. mit Inv., wenn der Ap. im Vorherg. schon unter den σκ. ἐλ. die Gläubigen bestimmt gemeint hat, und diese jetzt als die einzigen σκ. ἐλ. bezeichnen will, die Constr. ad sensum, wenn er dort allgemeiner gesprochen hat, so daß auch Heilige des A. T. darunter begriffen seyn könnten, und jetzt nur eine Anwendung davon auf diejenigen macht, welche als σκ. ἐλ. zu bezeichnen eben jetzt von Wichtigkeit für ihn ist. Das Letzte, glaube ich, ist der Fall, und darum ziehe ich die gewöhnliche Auffassungsweise vor. Ueber καλεῖν s. zu VIII, 30. καὶ deutet, wenn das προετοιμάζειν eine der κλῆσις vorgängige Thätigkeit Gottes bezeichnet (s. zu V. 23.), darauf hin daß dieselbe zu den vorbereitenden Akten hinzu gekommen sey, wäre dies nicht der Fall, so würde man das im σκεῦος liegende Merkmal der Bestimmtheit zum ἔλεος ins Auge zu fassen haben, und die κλῆσις wäre als hinzu tretende Ausführung derselben zu betrachten. Das ἡμᾶς das leicht noch eine Deutung zuließ, welche dem Sinne des Ap. entgegen war, erhält nun seine Bestimmung durch οὐ — ἐθνῶν, woran sich dann Schriftstellen reihen, von denen die zwei ersten sich auf die Berufung der Heiden beziehn, die letzten auf die Stellung des Volks hinweisen, wie sie jetzt war in Bezug auf das Reich Gottes. Die ersten, aus Hoseas wie er selbst angiebt, nehmlich Hos. II, 25. und II, 1. (I, 10. der LXX), werden wie eine einzige behandelt, und durch die Part. καὶ so verbunden daß sie als Eine erscheinen. Sie sind aus dem Gedächtnisse, und daher die erste ungenau angeführt, wogegen die zweite mit dem hebr. sowohl als griech. Originale übereinstimmt. Die Ausdrücke τὸν οὐ λαόν μου und τὴν οὐκ ἠγαπημένην beziehen sich auf die bedeutungsvollen Namen לֹא עַמִּי und לֹא רֻחָמָה, welche der Prophet seinen Kindern hatte

geben müſſen, um damit anzudeuten daß Gott das Reich Iſrael nicht mehr als ſein Volk erkennen, ſich deſſelben nicht mehr erbarmen wolle, (I, 6. 9.). Kaum aber iſt die Drohung ausgeſprochen, ſo wendet ſich die Rede zu den tröſtenden Worten des zweiten Citats, und es iſt daher unmöglich zu zweifeln daß auch in dieſem und im erſten, welches die gleichen Namen enthält, vom Volke der zehn Stämme, und zwar von demſelben wie es zur Zeit des Propheten, alſo vor der Zerſtörung des Reiches war, nicht aber von Heiden, oder von dem in der Zerſtreuung heidniſch gewordenen Volke die Rede ſey, und es wird immer fruchtlos bleiben, den unbefangenen Verſtand durch Deutungen, gleichviel ob durch künſtliche wie die Glöcklerſche, oder durch pneumatiſche wie die Beckſche, davon zu überzeugen, daß am Ende doch hier vom Propheten ſelbſt an Heiden gedacht worden ſey. Paulus thut dies freilich, und thut es in der Weiſe ſeiner Zeit ohne Rückſicht auf den urſprünglichen Zuſammenhang der Stellen, aber gewiß mit dem vollſten Ernſte eigner Ueberzeugung, daß dort die Aufnahme der Heiden zum Volke Gottes voraus verkündigt ſey. Das Einzele darf nicht gepreßt, daher auch über den τόπος des zweiten Citats nicht geſtritten werden, denn dieſen gab er wieder wie er ihn fand, nicht als Hauptſache, welche ihm nur in den Begriffen λαὸς und οὐ λαός, und υἱοὶ θεοῦ ζῶντος liegt.

V. 27 f. Von dem was über die Heiden, wendet ſich nun P. zu dem was über Iſrael im A. T. vorausgeſagt iſt. Hierbei aber fällt billig die Art des Uebergehens auf. Anſtatt nehmlich zu ſagen, wie die Gedankenfolge wollte: ὑπὲρ δὲ τοῦ Ἰσραὴλ ἡσαΐας κράζει, ſtellt er die Worte ſo als ob er von einem Schriftſteller zu einem andern, denſelben Gegenſtand behandelnden, überginge, was doch nicht der Fall iſt; denn im Gegenſtande der Weißagungen liegt ihr Gegenſatz, die Abwechſelung der Schriftſteller iſt zufällig und Nebenſache. Wäre P. in der Wortſtellung ein Stümper, ſo würde ich dies für Zufall anſehn; da er Meiſter darin iſt, muß ich Abſicht ſuchen, und dieſe kann ich nur in dem Beſtreben finden, auch hier noch, wo er nicht mehr ſchweigen kann, das Harte das er zu ſagen hat über Iſrael, ſo wenig fühlbar zu machen als möglich iſt, weßhalb er es zwar ausſpricht, aber nicht mit dem Nachdruck hervortreten läßt, den es bei der andern Stellung haben würde. — Die angeführte Stelle iſt Jeſ. X, 22 f., ziemlich nach der LXX wiedergegeben. Ueber κράζειν ſ. VIII, 15. ὑπὲρ iſt hier wie manchmal gleich περί *). Die erſte Hälfte V. 27. ſtimmt mit dem

*) Die in der Vulg. gegebene, daher auch bei einigen ält. Ausll. vorkommende Ueberſetzung: pro Isr. hat Glöckler wieder geltend machen wollen,

hebr. Texte überein, nur daß für אִם יִהְיֶה עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל, ἐὰν γένηται ὁ λαός σου ἰσρ. gesetzt ist ἐὰν ᾖ ὁ ἀρ. τ. υἱῶν ἰσρ., und wo P. für seinen Zweck mit der LXX σωθήσεται hat, im Originale יָשׁוּב בּוֹ steht, wird zu ihm zurück kehren. ἐὰν ist concessiv, = κἄν, etiamsi, vgl. 1 Kor. IV, 15. XIII, 1. 2. 3. 2 Kor. XII, 6. Die Worte τὸ καταλ. σωθήσ. sind es vornehmlich, welche den Apostel zur Anführung der Stelle bewegen mußten. Was nehmlich dort gesagt wird, so groß auch die Menge Israels seyn möge, so werde doch nur ein kleiner Rest des Volks errettet werden, darin findet er eine Vorausverkündigung dessen was jetzt vor Augen lag, nehmlich daß nur Wenige aus Israel sich zu Christo wendeten, und in ihm des Heils theilhaftig wurden, die Uebrigen alle im Unglauben verharrten, und dadurch dem Untergang entgegen gingen; so daß wenn die Stelle aus Hoseas den Heiden Trost gebracht, diese dagegen den Juden ihr Verhängniß ankündigt, und die Judenchristen belehrt wie sie zuviel erwarten, wenn sie meinen, ganz Israel habe das Heil zu hoffen, das doch Gott nur dem κατάλειμμα verkündigt habe. — Mit der zweiten Hälfte haben sich alte und neue Ausleger (noch Glöckler und Beck) viel Mühe gegeben, um die mit dem Urtext gar nicht übereinstimmende Uebersetzung der LXX, welche P. bis ποιήσει, worauf er sie abkürzt, wörtlich wiedergiebt, mit jenem in Harmonie zu bringen und zu deuten. Ich gestehe daß mir diese Mühe großen Theils unnöthig scheint. Falsch übersetzt ist die Stelle in jedem Falle, es scheint als habe der Uebersetzer, der sein Original nicht verstand, nur Wörter hingesetzt, in denen er vielleicht selbst keinen rechten Sinn gefunden, so daß es kaum möglich seyn wird, einen solchen daraus zu entwickeln. Die Erklärung der Stelle selbst gehört in die Auslegung des Propheten, hier ist nur zu fragen, was wohl P. darin gefunden habe, um die Worte noch hinzu zu fügen. Daher will ich kurz seyn. Im Hebr. steht: כִּלָּיוֹן חָרוּץ שֹׁטֵף צְדָקָה, was Gesenius so übersetzt: die Zerstörung ist beschlossen, sie bringt zerstörend Gerechtigkeit (s. seinen Commentar S. 402.), de Wette: Vertilgung ist beschlossen, einherfluthend Gerechtigkeit (mit sich bringend gerechte Strafe). Davon steht nun in der gr. Uebersetzung gar nichts; denn in dieser muß man κύριος als Subjekt nehmen, und zu den Participien ἐστὶ suppliren, um einen Sinn herauszubringen *). Was das Einzele anlangt,

mit Unrecht, da hier bloß ein Urtheil über das Volk ausgesprochen wird; Meyer dagegen hat sich für die räumliche Bedeutung: er ruft über Israel hin, entschieden, die ich gelten lassen möchte, wenn ὑπὲρ τὸν ἰσρ. gesagt wäre, nun aber verwerfen muß.

*) Meyer: es ist Einer der etwas vollführt u. s. w.; dies wäre ἔστιν ὁ συντελῶν, und daher ist die obige Fassung wohl als richtiger anzunehmen.

so ist selbst das nicht recht gewiß, welche griech. Worte welchen hebräischen entsprechen, noch weniger was jedes Wort bedeut. λόγος wird von Vielen (auch Tholuck, de Wette) als Rathschluß, von Andern (Meyer) als Sache, πρᾶγμα, nach bekanntem aus der Bed. von דָּבָר hergeflossenem Gebrauche in biblischen Gräcität, verstanden; da indeß P. diesen Gebrauch nicht hat, λόγον συντελεῖν so leicht bedeuten kann: ein Wort zur Vollendung führen, so ist mir wahrscheinlich, er habe in diesen Worten die Ankündigung gefunden daß Gott das Wort des vor. V. vollenden, d. h. verwirklichen werde was er gedroht, und zwar in einer Kürze, deren Andeutung er in συντέμνων und συντετμημένον gefunden zu haben scheint, und insofern finden konnte, als συντέμνειν die Bed. des Abkürzens wirklich hat. Wäre dies, so hätten für ihn die Worte V. 28. vielleicht nur den Sinn: diese Drohung wird er erfüllen, und zwar bald; ja bald wird er sie ausführen.

V. 29. Die letzte Schriftstelle ist aus Jesaias I, 9. wörtlich nach der LXX, und wenig verschieden vom hebr. Text. Die von Meyer gebotene Auffassung, daß der Ap. die Worte des Propheten zu seinen eigenen mache, kann richtig seyn, doch ist ein Komma nach καὶ deßhalb nicht nothwendig. προείρηκεν könnte allerdings bedeuten: er hat an einer früheren Stelle gesagt, wie Erasm., Calv., Grot., A. es verstehn, es ist aber eben so möglich daß es bedeute: er hat es geweißagt, denn P. denkt die Worte gewiß als Weißagung. Nun jenes zu bemerken war zwecklos, dies zweckmäßig; da ist kein Zweifel möglich welche Erkl. vorgezogen werden solle. σπέρμα steht für שְׂרִיד, Entkommener, Uebriggebliebener, also ein Ueberrest des Volkes. P. nimmt was er in der LXX vorfindet, und versteht es ohngefähr in gleichem Sinne, nehmlich von der kleinen Anzahl derer welche, dem verdienten Untergange entrissen, des messianischen Heils theilhaftig werden.

V. 30. Mit V. 29. würde das Kap. richtiger geschlossen worden seyn, indem hier eine neue Gedankenreihe beginnt, welche das ganze folg. Kap. mit umfaßt. Bei der Eintheilung in Kapitel hat man sich wie es scheint dadurch irre führen lassen, daß X, 1. Worte erscheinen, welche die Gestalt eines kleinen Eingangs haben; aber die Sache ist diese: Noch hat wie bekannt der Ap. das eigentliche Thema der drei Kapp. nicht ausgesprochen, sondern es vorgezogen, auf die Andeutung desselben in den einleitenden Versen IX, 1—5. dasjenige folgen zu lassen, was er zur Rechtfertigung des göttlichen Verhängnisses über Israel vorzutragen hatte. Dies ist nun vollendet, und an den letzten Theil der Theodicee hat er, gleich als erkläre er nur das οὐ μόνον ἐξ Ἰουδαίων ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐθνῶν, die Schriftstellen angefügt, welche

noch ehe er selbst ihn mit eignen Worten ausspricht, den wahren Stand der Sache, die Berufung der Heiden auf der einen, und die Verstoßung des größten Theils der Juden auf der andern Seite, aus dem Munde Gottes lehren sollen. Und nun, nachdem er sich durch die voran gestellte Theodicee vor allen Einwürfen die ihm von theologischem Gesichtspunkte aus störend entgegen treten könnten, für die fernere Abhandlung gesichert hat, schreitet er zu dieser selbst, stellt zuerst V. 30 f. das reine Faktum, wie es in der Erfahrung gegeben war, in seiner ganzen auffallenden Eigenthümlichkeit vor Augen, giebt V. 32 f. den historischen Grund dieser Erscheinung an, und läßt durch die beigefügte Schriftstelle dieselbe als ein göttliches Verhängniß erkennen. Nun ist sein fernerer Zweck die Entwickelung dieses Grundes, aber weil er Hartes gesagt hat, und Hartes sagen muß, schiebt er derselben X, 1 f. die Insinuatio, wie es Pareus nennt, voraus, worin er sowohl nochmals seine freundliche Gesinnung gegen sein Volk bezeugt, als auch diesem das Zeugniß eines guten Eifers giebt, nur daß derselbe leider ein irriger sey. Und hierauf beginnt er eine Gedankenreihe, deren im weiteren Fortschreiten immer klarer hervortretender Inhalt der ist, daß die Ursache vom Falle Israels dessen Ungehorsam und Verstockung gegen die von Gott bekannt gemachte Ordnung des Heiles sey, eine Erkenntniß welche ein aufmerksamer Leser am Ende des 10. Kap. vollständig gewonnen haben muß. Die Frage: woher diese Verstockung? thut und beantwortet er nicht, aber sie ist Theils im Vorhergehenden schon deutlich genug für Jeden der sehen will beantwortet, Theils wird im folg. Kap. seine Meinung unverkennbar angedeutet, nehmlich: sie kommt von Gott für den Zweck die Heidenwelt ins Gottesreich zu führen, und wird fortwähren, bis dieser Zweck erreicht seyn wird*). Nach dem Gesagten wird nun schon begreiflich seyn, warum ich, so wie ich die Betrachtung der nächsten Worte als Nachsatz von V. 22. verwerfen mußte, mich auch zu der Ansicht nicht verstehen kann, welche beide Verse, 30. und 31. als Frage zu fassen fordert. Sie ist in zwei Gestalten erschienen, zuerst von Heumann, dem Carpzov, Flatt, Scholz, Olsh. gefolgt sind, so daß Alles bis ἐφθασεν eine Frage wäre: was sollen wir dazu sagen daß ꝛc., neustens von Reiche, welcher mit ὅτι eine zweite Frage beginnen läßt: was werden wir nun sagen? etwa daß ꝛc. Mit vollstem Rechte hat Meyer dieser letz-

*) Ich habe diese Erörterung voraus geschickt, damit der Leser für das Einzele des Folgenden die Fingerzeige haben möchte, deren er bedarf, um die einzelen Theile in ihrer wahren Bedeutung zu erfassen, ohne daß an jedem Punkte besonders darauf hingewiesen würde.

teren Auffassung das entgegen gestellt, daß sie nur dann Statt finden könnte, wenn P. das hier Gesagte für unrichtig hielte, unmöglich aber wenn er es, wie er gewiß thut, selbst als Wahrheit anerkenne. Der Annahme Einer Frage aber steht entgegen 1) daß P. unmöglich fragen kann, was man dazu sage, daß Etwas Statt finde, was er doch im Bisherigen noch nicht ausgesprochen hat, 2) daß er keine Antwort auf die Frage geben würde, sondern durch διὰ τί V. 32. nach dem Grunde dessen fragen, worüber zuvor ein Urtheil gefordert worden wäre, endlich 3) daß wie Meyer bemerkt die Antwort V. 32. nur die eine Hälfte der Frage, welche die Juden betrifft, die auf die Heiden bezügliche andere aber gar nicht ins Auge faßt. Richtig ist nur die gewöhnliche Betrachtungsart, daß gleich V. 30. mit ὅτι die erste Antwort folge. τί οὖν ἐροῦμεν; fragt P., d. h. was wollen wir nun sagen? was ist nun unsre Ansicht? Es ist durchaus nicht nöthig daß er damit eine eigentliche Folgerung einführen wolle, denn weder ἐροῦμεν fordert dies noch οὖν, das gerade wie unser nun bloß andeutet, daß jetzt zu einem Gegenstande vorgeschritten werde, welcher mit dem Vorigen in einem Verwandtschaftsverhältnisse stehe, so daß unser Urtheil dadurch bestimmt werden könne; und das ist hier, zumal nach den letzten Schriftstellen, gewiß der Fall. Als Antwort kommt das Faktum selbst, über das geurtheilt werden wird, und das in so bestimmter Form noch nicht ausgesprochen worden ist. Nun ist der Hauptsatz ἔθνη κατέλαβε δικαιοσύνην· Daß ἔθνη ohne Artikel steht, darf nicht auf die Vorstellung führen welche Meyer wirklich ausspricht, als habe hier P. gegen seine Gewohnheit nicht den Collektivbegriff der Heidenwelt in seiner Allgemeinheit aufgefaßt, sondern nur an Heiden, eine Anzahl Heiden, gedacht; Theils wäre dies ganz gegen seine Weise, Theils giebt auch der im Bestimmungsgliede nachfolgende Artikel dem Substantiv dieselbe Bestimmtheit, als wenn er auch vor diesem stände. Vergl. zu II, 14. καταλαμβάνειν, Etwas erlangen, consequi; eig. erreichen, oder antreffen. Nicht immer muß dem καταλαμβάνειν ein Streben oder Suchen nach dem was Einer antrifft, vorangegangen seyn; in den paulinischen Briefen jedoch ist dieses Merkmal gewöhnlich mit dem Worte verbunden; vgl. 1 Kor. IX, 24. Phil. III, 12. 13. So auch hier, wie aus dem Gliede τὰ μὴ διώκοντα *) hervorgeht. Sonst, ist die Meinung,

*) In Bezug auf das Tempus des Particips bemerke ich, daß es wie unzählig oft die Gegenwart in der Vergangenheit bezeichnet, gerade wie ἃ οὐκ ἐδίωκεν thun würde. P. denkt das καταλαβεῖν als ein vollendetes, weil er die Heidenwelt als ein Ganzes denkt, das nun schon im Besitze der δικαιοσ. stehe. Damals nun als der Empfang derselben Statt fand, war

rifft das κατὰ. nur für den ein, welcher διώκει, hier aber iſt s gerade umgekehrt; ohne dies gethan zu haben, wird den Hei- en jenes, und den Juden, die es gethan haben, wird es nicht. Schon Chryſ. hat darauf hingewieſen, wie P. das Paradoxe ieſes Ereigniſſes aufs Höchſte treibe, um die Löſung dann um o überzeugender zu machen. In Bezug auf die δικαιοσύνη uß ich hier auf das zurückweiſen, was ich bei I, 17. über en Begriff geſprochen habe. Es iſt nehmlich hier das Wort in einem weiteren Begriffe zu faſſen, wiefern δικαιοσύνη weder Sittlichkeit iſt noch Gerechtigkeit, ſondern derjenige Zuſtand wel- hen P. nach dem Vorgange des A. T. als das Ziel betrachtet, as Jedermann erreichen ſolle, das der Jude auf dem Wege der Geſetzerfüllung geſucht, aber kein Menſch erreicht habe, nehmlich or Gott als gut und ſchuldlos dazuſtehen. Nach dieſem Ziele atte die Heidenwelt offenbar nicht geſtrebt (διώκειν, verfol- en, nach Etwas laufen, Phil. III, 12. 14., überhaupt, doch nit Beibehaltung des Bildes, nach Etwas ſtreben, XII, 13. XIV, 19. 1 Kor. XIV, 1. 1 Theſſ. V, 15.); denn ſie hatte eder das Geſetz gehabt, noch das im Innern beſchriebene Ge- etz befolgt, wie K. I. ausführlich dargeſtellt worden iſt. Na- nentlich gilt dies von der griech. Heidenwelt, welche P. kannte, n welcher nie ein ſittliches Streben als Zweck gegolten hatte, enn man von den Beſtrebungen einzeler Philoſophen, die Pau- us als Ausnahmen gar nichts angehen, abſieht. So daß er it vollem Rechte ſie bezeichnet als τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύ- ην; und hier bleibt das Wort ganz unbeſtimmt. Dagegen im auptſatze ſelbſt muß er die Beſtimmung hinzufügen, was für ine δικ. dies geweſen ſey, nehmlich die ἐκ πίστεως, von der er n den erſten Kapiteln geſprochen hat. δὲ bedeutet hier wirklich ber; obwohl nehmlich der Beiſatz erläuternd und beſtimmend t, ſo wird doch dieſe δικ. jeder andern entgegengeſetzt, vgl. III, 22.

V. 31. Was ſich mit Israel zugetragen, wird etwas ſon- erbar ausgedrückt. Das Faktum kennen wir, und ſind im Stande es ſo zu betrachten, wie es P. anſah. Israel hatte irklich nach δικαιοσύνη geſtrebt, wiefern im Geiſte des Juden- hums ein ſolches Streben begründet war, denn was Einzele nders gewollt und gethan, geht P. hier nichts an, wo nur die Geſammtheit betrachtet wird. Es hatte ſein Geſetz als den Weg etrachtet, der es zur δικ. führen könnte (als einen νόμον δι- αιοσύνης), und in dieſem Vertrauen daſſelbe zu beobachten ge-

---

ieſelbe um die δικ. nicht bemüht. Unrichtig iſt, daß Glöckler eine An- eutung darin findet, wie das Gleiche immer noch Statt finde, denn dem eht der Aoriſt durchaus entgegen. Μὴ aber wird durch den Artikel vor em Partic. erfordert.

ſtrebt; dadurch aber war es in den Irrthum gefallen, daß es die im A. T. gegebenen Andeutungen, wie nur der Glaube zur δικ. führe, überſehend, als ihm der neue und wahre Weg zum Heil dargeboten wurde, an ſeinem Geſetze als dem rechten Weg feſthielt, jenen einzuſchlagen ſich weigerte, und ſo des Heils verluſtig ging. Dieſes Ereigniß nun zu bezeichnen iſt unleugbar des Apoſtels Zweck, und zwar ſo, daß eines Theils hier wie Vers 30. das Auffallende hervortrete, daß nehmlich Israel geſucht und nicht gefunden, andern Theils die Urſache dieſer Erſcheinung noch unberührt bleibe, die er V. 32. erſt anzeigen will. Hier muß alſo διώκειν νόμον δικαιοσύνης dasjenige bezeichnen, was vom Volke gethan worden war. Er hätte ſagen können, νόμῳ διώκειν δικαιοσύνην, dadurch würde er aber eine Andeutung der Urſache ſeiner Verwerfung gegeben, alſo ſich ſelbſt geſchadet haben. Wenn er aber ſagte διώκειν νόμον, ſo konnte dies ſowohl bedeuten: ein Geſetz zu erlangen ſuchen, als auch dem Geſetze nachzuleben bemüht ſeyn, und außer der Uebereinſtimmung der Ausdrücke mit V. 30. wurde noch eine gewiſſe Ambiguität gewonnen, die hier, wo Paradoxe vorgetragen wurden, nicht unwillkommen ſeyn konnte. νόμος δικαιοσύνης ferner bezeichnet einen νόμος, welcher δικ. zuwege bringt, legem efficatricem justitiae, wie es Morus richtig ausdrückt. Hätte nun P. geſchrieben διώκων τὸν νόμον ὡς νόμον δικαιοσύνης, ſo wäre der ſehr klare und paſſende Sinn geweſen, Israel habe das moſ. Geſetz zu behaupten geſucht, als ein ſolches welches δικ. wirke, d. h. in der Meinung daß es dieſes thue. Eben dies aber ſcheint er hier zu meinen, nur daß er aus einem Streben nach Kürze und zugleich nach Paradoxie die Ausdrücke abgekürzt hat, ſo daß ſeine Worte nur bedeuten: Israel ſuchte nach einem Geſetze, welches δικ. bewirken möchte *). Es wird daher nicht nöthig ſeyn, νόμος in weiterem Sinne zu faſſen, wie z. B. Grotius es als via hat verſtehen wollen, und eben ſo wenig, mit Calv., Beng., A. eine Vertauſchung des regie-

*) Dieſe meine Erkl. iſt als weit her geholt (Wieſe) und willkürlich (Meyer) getadelt worden, aber ich kann keins von beiden zugeben. Jenes nicht, weil ſie nur aus dem was die Geſchichte darbot abgeleitet iſt, dem nicht, wie Meyer will, nach dem gedachten Ideale eines zur δικ. führenden Geſetzes hatte Israel geſtrebt, ſondern durch ſein Geſetz die δικ. erlangen wollen, ſein Geſetz als dasjenige feſtgehalten, welches dieſelbe geben kann (vgl. X, 3.); dieſes nicht, weil ich weder behauptet habe, P. habe etwas anderes ſchreiben wollen als geſchrieben, wie man mir mißverſtändlich Schuld giebt, noch daß die wirklich geſchriebenen Worte einen andern Sinn haben als den: es habe nach einem rechtfertigenden Geſetze geſucht; ſondern nur daß das Faktum das von mir angegebene ſey, und daß die Worte in abſichtlicher Kürze und Oxymorie etwas anderes beſagen als was die Erfahrung lehre. Und dies, meine ich, kann nicht geleugnet werden.

renden und regierten Wortes, νόμ. δικ. für δικαιοσύνην νόμου, anzunehmen, was P. gar nicht schreiben konnte, wenn er sein διὰ τί nicht überflüssig machen wollte. Sagt er nun weiter: εἰς νόμον δικαιοσύνης*) οὐκ ἔφθασε, so bedeutet φθάνειν ohne Zweifel wohin gelangen, als an das Ziel zu welchem man hingewollt, vgl. 2 Kor. X, 14. Phil. III, 16., wie im Classischen. Aber sein Gedanke kann von Zweien Eins umfassen, entweder: es ist zum wahren νόμος δικαιοσύνης, nehmlich dem νόμος πίστεως (III, 27.) nicht hingelangt, sich aufhaltend bei jenem νόμος τῶν ἔργων hat es den Weg zu diesem nicht gefunden; oder ganz allgemein: während es in seinem Gesetze einen ν. δικ. suchte, hat es das was es suchte, nicht gefunden, kürzer: es hat (in seinem νόμος) einen νόμος δικ. nicht gewonnen (wie es nehmlich hoffte). Die Betrachtung daß eines Theils der ἔργα und πίστις erst im folg. Verse Erwähnung geschieht, daß andern Theils der Gegensatz gegen V. 30. besser wird, wenn man den Gedanken allgemeiner macht, und daß endlich die erste Auffassung erfordern würde: τὸν τῆς δικ. νόμον, bestimmt mich die letztere Annahme für die richtigere zu halten. Demnach sagt P. in diesen zwei Versen: Die Heiden suchten keine δικ., und haben sie gefunden; Israel suchte sie in seinem Gesetz, und ist ihrer nicht theilhaftig geworden. Am meisten stimmt mit dieser Erklärung Köllner überein, nur daß er in der zweiten Hälfte an den νόμος πίστεως denkt, wie auch Reiche thut. Andere weichen mehr oder minder davon ab. Hier noch einige aus früherer Zeit: Chrys. findet diesen Sinn: Israel durchs Gesetz δικαιοσύνη suchend, hat selbst diese, die geringere, nicht gefunden, wie viel weniger die höhere, die aus dem Glauben kommt! und ähnlich Beza. Es findet aber hier keine solche Vergleichung der einen und der andern Statt. Erasmus: **Ium justitiae legem secundum carnem sectatur ac mordicus enet, ad veram justitiae legem non pervenit, videlicet excilens a Christo.** Chr. Schmidt: **consequendae sanctitatis aussa** (hier ist δικαιοσύνη falsch gefaßt) **legem sectati — ad egem, quae sanctos eos redderet, non pervenerunt.** Koppe: **Judaei Mosis legum, quarum usu studioque δικαιοσύνης compotes necessario futuri sibi videbantur, tenacissimi, ad eam religionem quae vere affert δικ., non accedunt.** Aehnlich Rosenmüller, Flatt.

V. 32. Διὰ τί; fragt Paulus im Namen seines Lesers,

*) δικαιοσύνης fehlt in ABDEF (c. obelo) G. Kopt. Jt. Dam. Procop. Or. lat. al. Lachmann hat es weggelassen, aber mit Recht haben die übrigen Kritiker sich dagegen erklärt, da P. unmöglich sagen konnte, Israel habe kein Gesetz erlangt oder das Gesetz nicht erlangt.

um nun selbst die Ursache anzugeben, warum Israel οὐκ ἔφθασεν εἰς νόμον δικαιοσύνης, nehmlich ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως sc. ἐδίωκον νόμον δικ. oder auch nur δικαιοσύνην; weil sie nicht durch den Glauben die δικ. zu erlangen gestrebt haben, als welcher der einzige Weg sie zu finden ist. ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων νόμου, wenn νόμου ächt ist, durch Gesetzwerke, durch Erfüllung der Vorschriften der mosaischen Gesetzgebung. Es fehlt aber in ABFG. Kopt. Vulg. und lat. VV., und ist von Lachm. getilgt, wie es scheint mit Recht. Nichts war leichter als die Hinzufügung des erklärenden Genitivs, zu dessen Weglassung, wenn er dastand, nichts aufforderte; und kräftiger wird der Gegensatz noch überdies. Die Partikel ὡς, welche hier dabei steht, wird von manchen Auslegern verschieden übersetzt, ohne eine Erklärung beizufügen; von Andern stillschweigend übergangen; noch Andere sagen offen: redundat, z. B. Flacius, Glassius, Koppe; Heumann nennt sie einen „zierlichen Zusatz, dergleichen sogenannte Flick-Wörterchen die griechische Sprache nicht wenige hat." Endlich Calov., Wolf, Semler, Tholuck, Klee, betrachten es als ein Caph veritatis, was ich mit aller Anstrengung nicht finden kann. In neuster Zeit hat die in der ersten Ausg. von mir, und fast gleichzeitig von Fritzsche (Sendschr. S. 78.) und Winer (Gr. S. 497.) gegebene Erklärung die Oberhand gewonnen, welche aus dem bekannten griech. Gebrauche der Partikel hergeleitet wird, nach welchem sie dazu dient, einen Gedanken als in fremder Seele ruhend darzustellen. P. hätte schreiben können: ὡς φθησόμενοι εἰς νόμ. δικ. ἐξ ἔργων νόμου, d. h. sie haben v. δ. verfolgt, nicht durch den Glauben, sondern in der Meinung durch Gesetzwerke dahin zu gelangen. Daher konnte auch das erste Glied die Partikel nicht erhalten, weil hier nicht von ihrer Vorstellung, sondern von dem Wirklichen die Rede ist, das sie versäumt hatten. — Die Ursache, warum es mit ihnen so gekommen ist, wird in den Worten ausgesprochen προσέκοψαν γὰρ *) — προσκόμματος, sie haben sich an den Stein des Anstoßens gestoßen. Daß darunter Christus gemeint sey, liegt am Tage; der Ursprung dieser Benennung liegt in der Schriftstelle V. 33.; der Sinn des Bildes aber muß dieser seyn: anstatt durch den Glauben an ihn

*) γὰρ fehlt in ABD*FG Kopt. Jt. Vulg. ms. Ambr. Ruf. Lachm.; aber die Auslassung machte ὅτι — ἔργων zum Vordersatze, προσέκοψεν u. s. f. zum Nachsatze, wobei der Sinn nicht gewinnen, die Weglassung des Verbi in jenen Worten unerträglich werden würde. Gilt daher bloße Autorität, so muß allerdings die Auslassung Statt finden, aber dann muß der Interpolator das Glück gehabt haben, einen besseren Gedanken zu entdecken als der ursprüngliche Verfasser, dem wir doch gute, namentlich kurze und sentenziöse Gedanken zuzutrauen auch berechtigt sind.

ihr Heil zu finden, haben sie sich an ihm gestoßen und sind gefallen. So war es in der That, wie die Geschichte lehrt. Verblendet von falschen Erwartungen, von Selbstsucht und Haß, hatten sie zum Anschließen an ihn nicht kommen können; sein Kreuzestod, in welchem der Welt das Heil erworben worden, diente ihnen bloß zum Falle, indem er eben die Klippe war über welche ein ächt jüdisches Gemüth mit seiner Messiaseinbildung und seinem Gerechtigkeitsdünkel nicht hinaus konnte.

V. 33. Paulus belegt wieder was er so eben gesagt hat aus dem A. T., und zwar so daß er zwei Stellen Jes. XXVIII, 16. und VIII, 14. in Verbindung bringt, um was in der einen für seinen Zweck nicht paßt, aus der andern zu entlehnen. Er scheint auch hier aus dem Gedächtnisse zu citiren, wenigstens stimmt seine Anführung weder mit dem Urtext noch mit der LXX ganz genau zusammen. Alles dasjenige was zur Auslegung der hebr. Stellen gehört, übergehe ich; auch die Untersuchung ob sie ursprünglich messianisch seyen oder nicht, die z. B. Tholuck sehr ausführlich giebt, gehört nicht hierher; daß sie mir in ihrem Zusammenhange nicht so erscheine bekenne ich, aber daß P. sie dafür gehalten habe glaube ich allerdings, und würde es auch dann glauben, wenn keine Zeugnisse vorhanden wären, daß die Rabbinen eben so gethan. Die Hauptstelle aus K. XXVIII. lautet in der LXX so: *ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβάλλω εἰς τὰ θεμέλια Σιὼν λίθον πολυτελῆ, ἐκλεκτόν, ἀκρογωνιαῖον, ἔντιμον, εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς, καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ* (diese zwei Worte fehlen im cod. Vat.) *οὐ μὴ καταισχυνθῇ*. Die letzten Worte stimmen nicht mit dem hebräischen Texte, aber dies hat auf die pauliniſche Anführung keinen Einfluß. Die Prädikate von *λίθος* ließ nun P. weg, und gab dafür andere aus der zweiten Stelle, wo *λίθον προσκομμα*, und *πέτρας πτῶμα* vorkommen. Es ist aber *λ. προσκόμματος* offenbar ein Stein an welchen man sich stoßen kann oder soll. *σκάνδαλον*, hebr. מִכְשׁוֹל, Levit. XIX, 14., wo auch LXX *σκ.* hat, und Jes. VIII, 14., wo *πτῶμα* steht, alles was dazu dient daß der Andere fallen soll. Also *πέτρα σκανδάλου* ein Fels an oder über welchen Jemand fallen soll. Demnach wird Christus hier als Ursache oder Veranlassung des Fallens für Israel dargestellt. *καὶ* in den folgenden Worten wird durch die von P. eingeschobenen Prädikate adversativ, was es ursprünglich nicht war. *πᾶς* fehlt in ABDEFG. Syr. Kopt. It. Or. Dam. Aug. Ambr. Ruf. Beda. Lachm. hat es getilgt. Es kann fehlen, die LXX hat es nicht, und daß es X, 11. erscheint, und so erscheint, daß auf das *πᾶς* sogar Etwas gebaut wird, kann bei der Ungenauigkeit pauliniſcher Citationen nicht als ein großes Gewicht zu seinem Vortheil an gegenwärtiger Stelle angesehen werden. Es ist da-

her für sehr unsicher zu achten. ὁ πιστ. ἐπ' αὐτῷ, wer sich auf ihn verläßt, sein Vertrauen auf ihn setzt; s. z. I, 17. (Th. I. S. 56.). καταισχύνεσθαι, zu Schanden werden, in seiner Hoffnung, seinem Vertrauen, getäuscht werden. Eine unmittelbare Beziehung des letzten Satzes auf das Schicksal der Juden findet nicht Statt, sondern es könnte erst durch eine Folgerung eine herausgebracht werden, etwa diese: Hätten also die Juden, anstatt sich an ihm zu stoßen, ihr Vertrauen auf ihn gesetzt, so würden sie nicht verworfen worden seyn, sondern Heil in ihm gefunden haben.

Zehntes Kapitel.

V. 1. 2. Die beiden erſten Verſe des neuen Kap. haben ſich als eine Art von Eingang zwiſchen das V. 32. ausgeſprochene, und V. 33. bibliſch begründete Thema: Iſrael iſt darum des Heils verluſtig gegangen, weil es daſſelbe — zunächſt die δικαιοσύνην — nicht auf dem Wege des Glaubens ſondern der Werke ſucht, und deſſen Entwickelung hinein geſchoben, in der offenbaren Abſicht den unangenehmen Eindruck welchen Theils das ſchon Geſagte gemacht haben Theils das noch zu Sagende machen kann, ſo viel als möglich zu verdrängen. Damit es nicht ſcheine als ſey er, wie er beſchuldigt wurde, ein Feind und Verderber wie des väterlichen Geſetzes ſo ſeines Volks, und ſpreche aus bloßem Haſſe was er hier von ihnen ſage, und verkenne das Gute das ſie auch jetzt noch an ſich haben, darum, und gedrungen zugleich von der im eignen Innern wurzelnden Liebe, ſpricht er die folgenden Worte aus, ihnen nochmals zu bezeugen wie ſein Wunſch ganz auf ihr Wohl gerichtet ſey, wie er wohl anerkenne was in ihrer Geiſtesrichtung Gutes ſey, wenn er gleich der Wahrheit gemäß die Sache ausſpreche wie ſie ſey*). Ἀδελφοί, voran geſtellt, immer Zeichen bewegteren Gemüths, und darum herzlichere Anrede, ſ. zu Gal. III, 15. 1 Kor. XIV, 20., bezeichnet die Leſer als Chriſten, ohne jede unchriſtliche Trennung oder Bevorzugung des einen oder andern Beſtand-

*) Was den Text dieſer zwei Verſe anlangt, ſo fehlt ἡ nach δέησις in ABDEFG. Cyr. Lachm., für das ſonſt recip. τοῦ Ἰσραὴλ bieten das jetzt geltende αὐτῶν dieſelben Hdſchrr. Syrr. Exp. Kopt. Arm. Vulg. It. Cyr. Chryſ. Dam. u. lat. VV., worauf auch ἐστὶν das ſonſt vor εἰς σωτ. ſtand, in denſ. Hdſchrr. Syr. It. Cyr. nicht angetroffen wird.

theils der Gemeine. *Εὐδοκία*. Das Verbum *εὐδοκεῖν*, eig. Etwas gut finden, bedeutet überhaupt wollen, bei sich selbst beschließen, und zwar aus freiem Antriebe, weil man es so gut findet, XV, 26 f. 1 Kor. I, 21. Gal. I, 15. al., aber auch wünschen, oder nach Etwas begehren 2 Kor. V, 8. 1 Makk. VI, 23. *). Demnach kann *εὐδοκία* sowohl Wohlgefallen, Willen und Beschluß (Matth. XI, 26. Eph. I, 5. 9.), als auch Wunsch bedeuten; für die Bed. Wohlwollen, animi propensio (Beza, S. Schmidt, Turretin, Semler), benevolentia (Grotius, Ch. Schmidt, Morus, Meyer), fehlen mir nicht nur die Belege, da ich Eph. I, 5. Phil. I, 15. II, 13. (Meyer) noch nicht als solche anerkennen kann, sondern auch die innere Begründung; dagegen aber scheint die des Wunsches durch die folgende *δέησις*, d. h. Ausdruck des Wunsches im Gebet, beinahe gefordert zu werden. Schon Theodoret erklärte es daher durch *ἐπιθυμία*, und in seinen Fußtapfen sind bei weitem die meisten Ausll. bis auf die neuste Zeit geblieben, während Corn. a Lap. (propensus animi affectus et vehemens desiderium) und Wolf beide Erklärungen verbinden wollten. Wegen der Auswerfung des Artikels nach *δέησις* fordert Meyer Statt der gewöhnlichen Constr. von *πρὸς τὸν θεὸν* zu *δέησις* Verbindung dieser Worte mit dem Prädikat: mein Bitten ist zu Gott gerichtet für sie zum Heile, und allerdings wenn P. den Artikel nicht schrieb, bleibt nur übrig entweder ihm zu folgen, oder einzugestehn daß P. den Artikel zu wiederholen unterließ, wo er es hätte thun sollen. Aber jene Annahme ist ungewiß, ein besserer Gedanke ist es gewiß, wenn wir die Worte zu *δέησις* beziehn, da er wohl sagen kann: mein Flehn zu Gott geschieht zu ihrem Besten, nicht eben so gut, weil sich dies von selbst versteht: mein Flehn ergeht an Gott, und daß P. den Artikel immer wiederhole, wo die gute Sprache es thut, kann doch nicht durchgeführt werden; so scheint bei schwankendem Texte absolut sichere Entscheidung nicht gegeben werden zu können. *εἰς σωτηρίαν* soll den Zweck andeuten, auf dessen Erreichung sein Wünschen und Flehen gerichtet war. Nicht ihr Verderben ist es, das er wünscht und um das er fleht, sondern ihre Errettung, ihre Gelangung aus ihrem jetzigen Zustande des Unheils in einen Stand des Heils. Die Part. *μὲν* mit der die Rede eintritt, ohne daß ein Gegensatz mit *δὲ* im Folg. erscheine, läßt uns, da sie nun doch einmal weder Nichts bedeuten kann, noch

*) Diese Bed. ist in der Natur der Sache begründet, und würde daher selbst ohne alle Belegstellen anzuerkennen seyn; denn was ich für gut finde, steht entweder in meiner Macht, dann aber beschließe und vollführe ichs, oder es steht nicht darin, dann wünsche ich daß es eintreten möge.

nach der Meinung Einiger (noch de Wette) in den Worten ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγν. V. 2. ihren Gegensatz findet, hier wie in jeder andern Stelle auf einen verschwiegenen, und zwar vielleicht absichtlich verschwiegenen Gedanken schließen, den wir aber freilich nicht mit völliger Gewißheit errathen können, da sich hier mehrere passend einfügen lassen, z. B. mein Wünschen und Flehen zwar ist auf ihr Heil gerichtet, aber Gott hat es anders beschlossen; oder auch: aber Israel hat durch seinen Ungehorsam sich um sein Heil gebracht, oder auch: aber die Wahrheit darf ich darum nicht verschweigen.

V. 2. Eine Gemüthsstellung wie die so eben angegebene mußte auf einem Grunde ruhen; Paulus zeigt uns diesen Grund bei den Juden selbst. Μαρτυρῶ γὰρ αὐτοῖς, wir würden sagen: ich muß ihnen ja das Zeugniß geben. μαρτ. τινι zu Jemands Gunsten zeugen; Ch. Schmidt, Koppe*) geben dem Verbum die Bedeutung des Lobens, mit Bezugnahme auf Luk. IV, 22. Joh. III, 26. Klag. II, 13. Aber so gewiß der welcher zu Gunsten eines andern Etwas bezeugt, Etwas zu seinem Lobe aussagt, so wenig wird doch das Wort je diese Bedeutung haben. ὅτι ζῆλον — ἔχουσι. ζῆλος ist eine Bezeichnung heftigen, leidenschaftlichen Strebens überhaupt, gleichviel ob des Hasses oder der Liebe. ζῆλος θεοῦ steht noch einmal 2 Kor. XI, 2., scheint aber dort nur einen göttlichen Eifer bezeichnen zu können, eine Bedeutung welche wir dieser Verbindung hier wohl schwerlich möchten geben können, daher die Stelle uns nichts für die Auslegung der vorliegenden helfen kann. Wohl aber die Geschichte des Volks führt zur richtigen Erklärung. Wir wissen wie dasselbe seit den Zeiten des Exils sich allen Ernstes zu Jehova hingewendet, wie es in der Folge für seine Verehrung und sein Gesetz Kampf und Tod nicht gescheut hatte, und lernen aus dem Hasse welchen Jesus selbst und seine Kirche zu erfahren hatte, wie hoch das Gesetz in seiner Achtung stand, und mit wie großem und beharrlichem Eifer es die verfolgte, welche demselben Abbruch zu thun schienen. War nun auch der Antrieb welchen die einzelen Individuen dazu hatten, nicht immer der lauterste, so erkennt man doch selbst aus der Maske der Heuchelei den Sinn und die Richtung des Volkes; denn das Wesen der Heuchelei besteht ja darin, sich in diejenige Form zu kleiden, welche eben gilt und zum Zwecke führt. Dies eifersüchtige Festhalten am Gesetze nun, und dies argwöhnische Hüten vor jeder feindseligen Berührung konnte P. mit Recht ζῆλος nennen; und wiefern nach ihrer Ansicht das was sie für Erhaltung des Gesetzes thaten, für Gott geschah, Gott also und Got-

*) Nicht Beza und Grotius, wie Tholuck angiebt.

tes Ehre Zweck ihrer Eifersucht war, auch ζῆλος θεοῦ, Eifer um Gott oder für Gott; und in dieser Ansicht wird uns bestärken, daß wir die Ausdrücke ζηλωταὶ τοῦ νόμου (Apg. XXI, 20.), τῶν πατρικῶν παραδόσεων (Gal. I, 14.), und auch ζηλωτὴς τοῦ θεοῦ, καθὼς πάντες ὑμεῖς ἐστὲ σήμερον (Apg. XXII, 3.), gerade so angewendet finden, auch Joh. II, 17. ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου. So daher die meisten, namentlich die neusten Ausleger; Schöttgens Meinung, der Genit. θεοῦ sey bloßer Hebraismus zur Bezeichnung der Größe dieses ζῆλος, scheint antiquirt zu seyn, wie sie es verdiente. Wiefern aber selbst ein irriger, d. h. auf einem Irrthume ruhender Eifer an sich selbst löblich und zehnmal mehr werth als Kaltsinn und Verachtung ist, konnte P. dies mit Recht an ihnen loben, und einen Grund darin finden, ihnen Heil zu wünschen; denn wenn es nur auf den Eifer ankam, so gebührte ihnen dies. Aber freilich muß er gestehen, sie haben diesen Eifer οὐ κατ' ἐπίγνωσιν, nicht nach Erkenntniß, also nicht so daß derselbe aus richtiger Erkenntniß fließe, durch solche geleitet werde; sie haben zwar einen Eifer für Gott und Gottes Sache, und das ist zu loben; aber einen falsch verstandenen, und dies ist Ursach daß sie nicht zum Heil gelangen. Dies ist nun weiter zu erläutern, und wird so erläutert, daß die Rede zugleich in das einlenkt, was aus dem vorigen Kap. auseinander zu setzen übrig geblieben war.

V. 3. Der Hauptsatz τῇ δικ. τ. θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν enthält ohne Bild das Nehmliche, was oben IX, 32. unter dem Bilde des Anstoßens an den λίθος τοῦ προσκόμματος dargestellt wurde. Daß ὑπετάγησαν Trotz seiner passiven Form eine reflexive Bedeutung habe, wird von den Meisten anerkannt, nur Meyer will es nicht zugeben, und dringt auf die passive; aber auch sein „unterwürfig werden" ist kein wahres Passiv, kein Unterworfen werden, das ja auch hier gar nicht gedacht werden könnte, und eben so wenig kann P. 1 Kor. XV, 28. das ὑποταγῆναι τῷ θεῷ welches von Seiten Christi einst erfolgen wird, anders als ein freiwilliges gedacht haben. Das Tempus übrigens begreift sich leicht, wenn man bedenkt daß er auch hier sein Volk nicht in seinen einzelen Gliedern, sondern als Ganzes betrachtet; als solches hatte es die δικ. θεοῦ bereits verschmäht. Unter dieser verstehen natürlich sämmtliche Ausleger wieder, was sie bei I, 17. verstanden haben, und ein Gleiches wird auch von uns geschehen müssen. Wenn P. sagt, die Juden haben sich ihr nicht unterworfen, so ist der Ausdruck prägnant, und hat den Sinn: Obwohl sie ihnen von Gott angeboten worden war, und obwohl es ihnen als Geschöpfen und Unterthanen Gottes zugekommen wäre, sich der göttlichen Anordnung, welche durch den Glauben die δικαιοσύνη gewinnen heißt, zu fügen, haben

sie sie doch nicht angenommen. Was war die Ursache? Paulus zeigt eine doppelte, eine affirmative und eine negative. Die negative in den Worten ἀγνοοῦντες τὴν τ. θεοῦ δικαιοσύνην, weil sie diese δ. nicht kannten. Auch hier ist unter derselben nichts anderes als im Hauptsatze zu verstehen, und ohne Noth will Flatt hier an Gottes Heiligkeit gedacht wissen. Wenn er aber sagt, sie kannten dieselbe nicht, so ist seine innere Meinung keineswegs, daß sie ihnen völlig unbekannt gewesen; er sagt selbst V. 18 ff. das Gegentheil, und wußte sehr wohl daß ihre Unbekanntschaft eine freiwillige und verschuldete war; aber hier ist es ihm darum zu thun, ihre Schuld von der mildesten Seite darzustellen, und mehr wie ein Nichtwissen als wie ein Nichtwollen erscheinen zu lassen (οὐ κατ' ἐπίγνωσιν); darum wählt er den Ausdruck ἀγνοεῖν, bei welchem die Sache unentschieden bleibt, und auch wir dürfen daher kein Merkmal hinzufügen, durch welches sie zu ihrem Nachtheile entschieden würde. Die affirmative Ursache wird durch die Worte τὴν ἰδίαν δικ.*) ζητοῦντες στῆσαι bezeichnet. Daß unter der ἰδία δ. eine solche zu verstehen sey, welche sie sich selbst, und zwar auf dem Wege der Gesetzerfüllung erworben hätten, so wie auch inwiefern eine solche ἰδία genannt werden könnte, ist ebenfalls bei I, 17. nachgewiesen worden. Στῆσαι, wie III, 31., aufrecht erhalten, befestigen, stabilire. Dies thaten sie insofern, als sie eines Theils selbst festhielten am Gesetz, und schlechterdings durch dessen Erfüllung δίκαιοι werden wollten, andern Theils auch Alles was dieser δικαιοσύνη und dem Wege zu ihr von Seiten Anderer entgegengestellt wurde, zu unterdrücken sich bestrebten. Der Sinn des ganzen Verses ist demnach dieser: ihre Unbekanntschaft mit dem wahren Wege Gottes Gnade und Heil zu erlangen, und ihr beharrliches Bestreben den Weg zum Wohlgefallen Gottes zu behaupten, der in Erfüllung des Gesetzes bestehe, sey Ursache gewesen, daß sie sich dem göttlichen Rathschluß nicht gefügt, und den neuen, von ihm selbst dargebotenen Heilsweg nicht angenommen hätten. Worin deutlich genug der Gedanke enthalten ist, daß dies hätte geschehen sollen.

V. 4. Der Gedanke τέλος νόμου χριστός, für sich allein betrachtet, kann verschiedenen Inhalt haben, herfließend

---

*) δικαιοσύνην fehlt in ABD (nur im gr. Text) E. Kopt. Arm. Vulg. Clem. Cyr. Bas. Chrys. (einmal) Prokop. u. A., ist daher gewiß höchst verdächtig. Nothwendig ist es nicht, Glossem kann es seyn, Abirrung vom zweiten auf das dritte δικαιοσ. wie in 178. u. Lect. 8. unwahrscheinlich, und der von Meyer behauptete Nachdruck der dreimaligen Setzung ein solcher der nicht vermißt werden würde, wenn keiner unserer Zeugen ihn darböte; da glaube ich, die so mächtige Auktorität müsse überwiegen, und Lachmann habe mit seiner Auswerfung ganz recht gethan.

aus den verschiedenen Bedeutungen des Wortes τέλος *). Die Erklärung: Erfüllung, welches dann als abstr. pro concr. stände, und den Sinn gäbe: Christus habe das Gesetz, und zwar für uns erfüllt, der Forderung desselben an unserer Statt genügt, hat an Erasmus, Mel., Hunn., Wolf, Elsner, Homberg, Ch. Schmidt u. A. Anhänger gefunden; auch Tholuck findet diese Ansicht an und für sich in der Schrift begründet, und zwar in Bezug auf das Ceremonialgesetz Hebr. X, 1., auf das Sittengesetz Hebr. VII, 18. V, 17. An allen diesen Stellen kann ich dies nicht finden; und wenn auch, so ist die Behauptung für den Erklärer des Paulus aus dessen eigenen Schriften nachzuweisen. Dazu kommt, daß diese Bedeutung von τέλος nicht mit Einem Beispiele belegt werden kann, indem 1 Tim. I, 5. dieses nicht bedeutet, und πλήρωμα XIII, 10. für τέλος nichts beweist. Eben so wenig wird sie durch den Zusammenhang gefordert, was nur dann seyn würde, wenn im Folg. gezeigt würde, auf welchem Wege Erfüllung des Gesetzes erzielt werde, was nicht der Fall ist. Von Seiten der Sprache ließe sich gegen die Erklärung derer nichts einwenden, welche dem Worte die Bedeutung des Zwecks beilegen, denn diese kommt ihm ohne Zweifel zu. Sie theilen sich in zwei Klassen; die eine nimmt an, Christus werde der Zweck des Gesetzes genannt, wiefern der wahre Zweck desselben, nehmlich die δικαιοσύνη, welche das Gesetz nicht geben könne, durch ihn herbei geführt werde (Chrys., Beza, Bald., Cal., Turr., A.); die andere faßt Christum als Ziel oder Zweck des Gesetzes insofern als er es sey, zu dem das Gesetz, der παιδαγωγὸς εἰς χρ. (Gal. III, 24.), durch alle seine Gebote und Veranstaltungen hinleite und hintreibe (Theod., Calv., Pisc., Lap., Grot., S. Schmidt, Heum., Thol., Klee, Glöckler). Gegen die erste Auffassung spricht nichts stärker als der Beisatz εἰς δικ. π. τ. πιστ., denn da hier die δικ. erst als die Frucht bezeichnet wird, zu welcher es führe daß Chr. τέλος νόμου sey, so kann in diesen Worten die Verleihung derselben noch nicht enthalten seyn, sondern nur Etwas was zu ihrer Erlangung führen kann; gegen die zweite aber, daß in unsrer Stelle gar nicht von dem die Rede ist, was das Gesetz wirke oder wohin es führe, sondern daß die Juden sich dem Suchen der δικ. auf dem Wege der Gesetzerfül-

*) Die Erklärung welche Striegel und Le Moyne versucht haben, wornach das Gesetz als Zollwärter an der Himmelsthür erscheint, absolute Heiligkeit fordernd von Jedem der eingehen will, und Christus dann als der Zoll, oder der vielmehr, welcher für die ganze Menschheit den Zoll erlegt, und hierdurch ihr den Eingang zollfrei öffnet, ist ein Einfall, den ich nur als ein Curiosum hier noch einmal anführe.

lung haben entschlagen sollen, wozu kommt daß der Gedanke an jene Wirkung des Gesetzes so gar nicht vorbereitet ist, daß kein Leser ihn würde verrathen haben, hätte ihn P. durch dies einzige Wort andeuten wollen. So bleibt nur die erste und einfachste Bed. von τέλος übrig, nehmlich Ende. Ende des Gesetzes d. h. der gesammten Anstalt oder Verfassung des Mosaismus, kann P. in Uebereinstimmung mit sich selbst Christum nennen, wiefern er diesem Institut, das nur ein zwischen eingetretenes war für einen höheren Zweck (V, 20.), nur die Schranke innerhalb welcher die Menschheit bis zum Eintreten der πίστις gehalten wurde, der Hüter, unter welchem sie nicht mehr steht, seit diese gekommen ist (Gal. III, 23 f.), eben dadurch ein Ende machte, daß er einen neuen, erfolgreicheren Weg zur Erlangung der δικ. eröffnete, und die Menschen angewiesen wurden, hinfort nicht mehr auf dem bisherigen sondern auf diesem neuen Wege ihr Ziel zu verfolgen. Und daß er in diesem Sinne ihn τέλος τοῦ νόμου nenne, geht unzweifelbar daraus hervor, daß er im Folg. darthut, wie der Weg zur δικ. in Christo ein ganz anderer sey als der von Mose vorgezeichnete; woraus sich ergiebt daß τὸ μὴ κατ' ἐπίγνωσιν τοῦ ζήλου τοῦ Ἰσραὴλ eben darin liegt, daß sie einen Weg noch länger geltend erhalten wollen, den doch Gott selbst durch Aufstellung eines besseren antiquirt hat. Unter solchen Umständen kann kein Anstand seyn, diese Bedeutung als die von P. selbst gedachte zu erkennen, wie auch Aug. und die meisten Neueren gethan. Christus, sagt nun der Ap., ist des Gesetzes Ende εἰς δικ. παντὶ τ. π., d. h. damit δικαιοσύνη eintrete für jeden Glaubenden, für den Zweck einen jeden der die πίστις annimmt, mit der δ. zu begaben. Weil nehmlich der νόμος dies nicht vermochte, hat ihn Christus aufgehoben, und die π. an seine Stelle gesetzt, welche das ermöglicht, was jener nicht hatte leisten können.

V. 5 ff. Zum Beweise seines Satzes giebt nun P. eine urze Entgegenstellung dessen was in beiden Anstalten, Judenthum und Christenthum, charakteristisch ist, wie nehmlich jenes as Thun, dieses das Glauben als Weg zum Heile darstelle. — 3. 5. *). Die Worte Μωυσῆς γράφει — νόμου, Mose

*) Der Text. Ob P. oder sein jedesmaliger Schreiber Μωσῆς oder Μωυσῆς geschrieben habe, möchte sich kaum ermitteln lassen, indem die variirenden Schrr. hierin wohl ihrem eignen Sinne folgten. Nur was die Schreibart ist dem Diphth. anlangt, wiederhole ich hier die Bemerkung, daß wo sie Statt nde, sicher nicht Μουσῆς geschrieben werden dürfe, sondern Μωυσῆς, wie i Herodot θωῦμα, ἐωυτοῦ u. dgl. Die so schrieben, scheinen es in der Absicht gethan zu haben, den jedem Nichtjuden unnachahmlichen, dem Au ähnelnden Mittellaut zwischen O und U, welchen das Volk für unser langes O hat, urch die Schrift zu versinnlichen. Ferner bietet cod. A noch γράφει Statt der

beſchreibt die δικ. welche aus dem Geſetz kommt *), werden durch das nachfolgende Citat deutlich. Mit Moſe's eigenen Worten will P. den Charakter des Judenthums in Bezug auf den Hauptzweck, die δικαιοσύνη, zu erkennen geben. Die citirte Stelle iſt Levit. XVIII, 5. mit der unbedeutenden Veränderung, daß ἃ ποιήσας αὐτά, hebr. אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֹתָם הָאָדָם, in ὁ ποιήσας αὐτὰ verwandelt worden iſt. αὐτά bezieht ſich nun an Ort und Stelle ſo auch hier auf die vorher erwähnten göttlichen Gebote. Derſelbe Ausſpruch findet ſich Heſek. XX, 21. ganz, Neh. IX, 29. ziemlich mit denſelben Worten wiederholt, und wird Gal. III, 12. von unſerm Ap. für ähnlichen Zweck benutzt. Das Charakteriſtiſche der Anſtalt im Gegenſatze gegen das Chriſtenthum wird durch die Worte ὁ ποιήσας ζήσεται gut ausgedrückt; denn eben darin liegt daſſelbe, daß das ποιεῖν, die Erfüllung der Gebote, als Bedingung des ζῆν betrachtet und eingeſchärft wird, während das neue Inſtitut nur das πιστεύειν zur Bedingung macht. Der von einigen Auslegern geführte Streit über jenes ζῆν iſt leicht zu ſchlichten. Es bedeutete in jeder Zeit das was man in derſelben als das höchſte Glück, und als die Folgen der bei Gott erlangten δικαιοσύνη betrachtete, war alſo beſchränkteren Inhalts im Pentateuch, weiteren in ſpäteren Zeiten und Büchern, und wurde von P. wahrſcheinlich als Bezeichnung ewigen Heils nicht minder als zeitlicher Beglückung oder Segnung von Seiten Gottes aufgefaßt. ἐν αὐτοῖς, dadurch, durch die Gebote welche er erfüllt, d. h. durch die Erfüllung derſelben.

Mit V. 6. beginnt die zur Vollendung des Beweiſes für V. 4. erforderliche Charakteriſtik der neuen Anſtalt und ihres Geiſtes, bei welcher er ſich länger aufhält, indem ſie erſt mit V. 13. völlig beendigt iſt. Der Charakter des Moſaismus war, das Heil an das Thun des Gebotenen anzuknüpfen, der des neuen Inſtituts muß nach der beſtändigen Lehre des Apoſtels darin beſtehn, es vom Glauben an die von Gott durch

---

Rec. ὅτι τὴν δικ. ἐκ πίστεως ὁ ποιήσας ἄνθρ. ζ. ἐν αὐτῇ, aber D*g. Kopt. Vulg. Dam. Ruf. Pel. Sedul. Beda ὅτι τὴν δ. τὴν ἐκ τ. νόμου ὁ ποιήσας ζήσεται ἐν αὐτῇ (αὐτῇ hat auch E), es liegt aber vor Augen daß keine dieſer Verſchiedenheiten den Vorzug verdiene.

*) Die Ueberſetzung von γράφειν durch beſchreiben iſt von Glöckler und Olsh. getadelt worden, welche lieber den Akk. τὴν δικαιοσ. als abſolut anſehen wollen, und auch Reiche, de Wette, Meyer ſetzen hinzu: er ſchreibt von der Gerechtigkeit. Der Sinn bleibt derſelbe, aber ſo viel wenigſtens iſt gewiß, daß der Akk. als Objektsakk. zu betrachten iſt. Nun kann der Grieche ſagen Moſe ſchreibt die Gerechtigkeit, der Deutſche aber nicht; darum folgt daß dieſer eine andere Wendung nimmt, und nicht kann Freiheit herrſchen, aber die griech. Worte dürfen nicht darnach gedeutet werden.

Christum gewirkte Erlösung herzuleiten. Dies wird denn auch in der That V. 9 ff. ausgesprochen und ausgeführt, woraus folgt, daß der eigentliche Inhalt des zweiten Theiles der Erörterung erst dort gesucht werden dürfe. Vom ῥῆμα τῆς πίστεως d. h. von der Verkündigung dieser Glaubensanstalt, sagt er V. 8. affirmativ, es sey nahe den Menschen, schon hier, wie mir scheint, den Vorwurf für sein Volk vorbereitend, der bestimmter V. 18—21. erscheint, daß dasselbe, so nahe es ihm auch liege, es doch in seiner Verstocktheit nicht annehmen wolle. V. 6. 7. enthalten bloß ein Verbot, und zwar das Verbot gewisser Gedanken, welche offenbar dem V. 8. ausgesprochenen entgegen gesetzt sein würden, also den Inhalt haben müssen, daß das ῥῆμα τῆς πίστεως nicht nahe sey, also einen Zweifel aussprechen ob das geschehen sei, was durch das ῥῆμα verkündigt wird, also an den Thatsachen der Erlösung oder ihrer Fähigkeit die δικαιοσ. herbei zu führen. Demnach würde die Charakteristik diesen Sinn haben: Zweifele nicht, sondern glaube, daß in Christo die Erlösung gegeben sey, so wirst du Heil erlangen. Hierüber kann kein Zweifel seyn, dies also muß uns leiten bei der specielleren Behandlung der ganzen Stelle, einer Stelle welche, was die Auffassung von V. 6 f. und das Verständniß der einzelen Theile anlangt, fast von jedem Erklärer anders ausgelegt wird. Während nun die Charakteristik der alten Verfassung so begann, daß ihr Vermittler Mose in einer Stelle seiner Schriften redend eingeführt wurde, finden wir hier nicht den Vermittler des neuen Bundes, Christum, sondern die Glaubensgerechtigkeit als sprechende Person. Dies wird nun, abgesehen von den Erklärungen bei Orig., ἡ — δικ. bezeichne Christum selbst, da ja nach 1 Kor. I, 30. unsre δικ. sey — was wegen der Einschiebungen mit dem Namen Christi, so wie deßhalb unmöglich ist, weil obgleich Christo dort das Prädikat: unsre Gerechtigkeit, beigelegt wird, doch dieses Prädikat dadurch noch nicht zum Namen Christi geworden ist —, und bei Theod., der Sinn sei, durch Mose spreche Gott von der δικ. — zwar P. Ueberzeugung, aber gar nicht in den Worten, und zu gar nichts nützend, — von Michaelis, Ammon, Flatt, A. als die Lehre von der δικ. gedeutet, was aber gewiß die Form nicht ist, in welcher der Apostel gedacht hat, indem ἡ δικ. λέγει ταῦτα so viel bedeutet als ὁ λόγος τῆς δικ. οὗτός ἐστιν. Die neusten Ausll. dagegen, am bestimmtesten Reiche und Meyer, in Betracht daß die nächst folgenden Worte ebenfalls einer mosaischen Stelle (Deut. XXX, 12—14.) entnommen sind, behaupten es beziehe sich das Μωυσ. γράφει V. 5. auch noch auf unsere Verse, und der Sinn sey, Mose, dessen wahren, geheimen Sinn er selbst hier eröffne, schreibe von der Glaubensgerechtigkeit das

was nun folge, mithin sey nicht das Subjekt unseres Satzes dem Subjekt des vorigen, sondern das Subjekt des ersteren dem Objektsakk. des letzteren entgegen gesetzt. Dies kann nicht zugegeben werden, denn 1) wenn P. so dachte, warum schrieb er nicht: περὶ δὲ τῆς δικ. οὕτως λέγει oder γράφει? und 2) wie soll es einem Leser möglich werden, wenn er liest: *Μωσῆς γράφει, ἡ δὲ δικαιοσύνη λέγει*, zu denken: *Μωσῆς γράφει, περὶ δὲ τῆς δικ. M. λέγει*? Dies für absolut unmöglich haltend, bleibe ich bei meiner früheren Annahme, daß die Glaubensgerechtigkeit als Person dem Mose entgegen gestellt und redend eingeführt werde, stehn. Die Frage, ob die aus Mose entlehnten Worte als wahrer Schriftbeweis gelten sollen, oder nur Anwendung enthalten, nur dem zu Sagenden die biblische Färbung geben, jetzt noch übergehend, betrachten wir zuerst die mosaischen Worte selbst und die mit ihnen gemachten Abänderungen, dann den Sinn der eingeschobenen Worte des Apostels selbst, und hierauf endlich wenden wir unsre Aufmerksamkeit jener Frage zu, wobei zugleich die andere, was für eine Bewandniß es mit der Aufstellung der δικ. als sprechenden Subjektes habe, zur Erörterung kommen wird. In den unserer Stelle vorangehenden Versen hat Mose dem Volke verheißen daß, wenn es nach erlittener Strafe des Ungehorsams einst sich bekehrt, es aus seiner Zerstreuung wieder gesammelt und dann ein treues, gehorsames, höchst glückliches Volk werden solle. Olshausen nennt die Stelle „unverkennbar messianisch"; ich will nicht streiten, da der Begriff sehr verschieden gefaßt werden kann, aber entdecken kann ich einen messianischen Charakter darin nicht; doch würde das nicht hindern, daß P. sie nicht als messianisch angesehen haben könnte. Hierauf heißt es V. 11.: denn das Gebot das ich dir heute gebiete ist Dir nicht zu schwer noch entfernt; und nun V. 12. ff. es ist nicht im Himmel, um sagen zu müssen: wer steigt uns hinauf in den Himmel und holt es uns, daß wir es hören und thun? Noch ist es jenseit des Meeres, um sagen zu müssen: wer geht uns über das Meer und holt es uns, daß wir es hören und thun? Sondern sehr nahe bei dir ist das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen, daß du es thuest. Hier hat nun P. folgende Aenderungen angebracht: 1) Für die Worte לֹא בַשָּׁמַיִם הוּא לֵאמֹר hat er *μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου*, sage nicht in deinem Herzen d. h. denke nicht bei dir selbst, das zweite Mal für וְלֹא מֵעֵבֶר לַיָּם הוּא לֵאמֹר bloß *ἢ* gesetzt; 2) die beiden Fragen sehr abgekürzt, und gerade den Hauptheil, die Angabe des Zwecks für welchen das Unternehmen gewagt werden solle, ganz weggelassen; 3) in der zweiten Frage, abweichend vom hebräischen und griechischen Texte etwas ganz anderes, nehmlich *τὴν ἄβυσσον* anstatt des Meeres gesetzt, und dem gemäß auch

das Verbum abgeändert; 4) im letzten Satze auf das unwichtige τοῦτ' und das wichtige, aber seinem Zwecke entgegen stehende τοῦ Χριστοῦ keine Rücksicht genommen. Der Text ist folglich sehr frei behandelt worden. Unter ἄβυσσος hat er die Unterwelt verstanden, welche auch Luk. VIII, 31. al. so bezeichnet wird. Die Anknüpfung des affirmativen Theils V. 8. geschieht durch die eigenen Worte des Ap. ἀλλὰ τί λέγει*); Diese Anknüpfung ist unrichtig, denn daß der Schreibende sie mit dem Hauptsatze ἡ δικ. οὕτως λέγει gedacht habe, lehrt die Wiederholung von λέγει, der Satz aber: sondern was sagt sie? würde nur dann richtig folgen, wenn der erste Satz negativ gewesen wäre. Negativ war der andere μὴ εἴπῃς κ. τ. λ., aber nicht allein hat P. nicht diesen verbunden, sondern es würde auch das Folgende nur den Grund enthalten, weshalb nicht so gesprochen werden dürfe, also γάρ erfordert werden. Hier findet ein offenbarer Fehler Statt, welcher dadurch nicht entschuldigt wird, daß P. an sein Original gebunden gewesen sey (Reiche), da er dies mit einer Freiheit behandelt, welche ihn fürwahr auch eine Aenderung der Partikel gestattet haben würde. Das ῥῆμα von welchem hier gesagt wird, daß es dem Angeredeten nahe sei, ist am ursprünglichen Orte das Gesetz, P. aber deutet es auf das ῥῆμα τῆς πίστεως, das Wort von der πίστις, welche er und Andere verkündigen, ganz gegen den ursprünglichen Contexte. — Wir schreiten zur Untersuchung der Fragen selbst, welche hier verboten werden. Da P. sie von allem dem entblößt hat, wodurch sie im Urtext einen bestimmten Sinn erhalten, so dürfen wir nicht meinen daß sie in seinem Munde noch eben das wie dort bedeuten; aber was sie in der That bedeuten, darüber ist der Meinungen eine ungeheure Zahl, zum Theil in Kleinigkeiten unterschieden, aber völlig übereinstimmend wohl nicht zwei von ihnen. Suchen wir was sich finden lasse. Wäre die Frage: τίς ἀναβ. εἰς τ. οὐρανόν; die einzige, so könnte man sie als den Ausdruck der verzagenden Sehnsucht deuten, in den Himmel, das Ziel aller Wünsche, zu gelangen; da aber folgt: τίς—ἄβυσσον; und undenkbar ist daß Jemand sich nach dem Hinabsteigen dorthin bis zum Verzagen an die Möglichkeit sehne — von Lebenssatten kann nicht die Rede sein —, so ist jede Deutung dieser Art als zusammenhangswidrig zu verwerfen. Vielmehr

*) ἡ γραφὴ wird beigefügt von DEFG. vielen Min. Copt. Aeth. Arm. Slav. ed. Vulg. ed. Jt. Or. Cyr. Theod. Hilar. Ambr. Ruf. Pel. Sed. Beda. Unbedeutend läßt sich die Auktorität nicht nennen, da Occid. und Orient in ihr vertreten sind, Reiche hält den Beisatz in der That für ächt, aber ich glaube doch daß er nur ein Zusatz Solcher sey, welche nicht wahrnehmen daß die δικαιοσ. als Subjekt nothwendig festgehalten werden müsse.

wird der Gegensatz V. 8. erfordern daß das Emporsteigen in der Absicht gedacht werde, um ein ῥῆμα, und zwar wie V. 9. zu erkennen giebt, ein heilbringendes ῥῆμα herab zu bringen; wir verstehn folglich die erste Frage als den Ausdruck des Zweifels in der Möglichkeit der Gewinnung eines solchen Worts, sey dasselbe eine Botschaft oder eine Vorschrift (was der so Fragende noch nicht wissen kann), durch dessen Besitz und Benutzung das Heil gewonnen werden könne. Vom Himmel begehrt der Fragende dasselbe, weil nur ein göttliches ῥῆμα ein ἑ. σωτήριον seyn kann. Zu dieser Frage fügt nun der Ap. mit seinen eigenen Worten eine Erklärung: τοῦτ' ἔστι χριστὸν καταγαγεῖν. Wollte er damit den Zweck andeuten, für welchen das Hinaufsteigen erfolgen würde, wenn es erfolgte, also den Sinn ausdrücken; nehmlich um Chr. herab zu holen (Bolt., de Wette, Meyer, A.), so könnte er zwar den Infinitiv gebrauchen, welcher oft finale Bedeutung hat, nicht aber τοῦτ' ἔστιν, was nicht = δῆλον ὅτι ist; wollte er den tieferen Sinn der Frage dadurch offenbaren (das heißt: wer wird Chr. herab holen?) wie Reiche will, so könnte er zwar τοῦτ' ἔστι sagen, nicht aber den Inf. gebrauchen, sondern müßte schreiben: τοῦτ' ἔστι τίς χριστὸν καταξει; So wie er geschrieben hat, können seine Worte nur dazu dienen sollen, den Sinn anzuzeigen, welchen eine solche Frage haben würde, und welcher sie unstatthaft macht: das heißt Christum herabholen *). Inwiefern aber würde es dies heißen? Ich urtheile so: nach der Ueberzeugung unseres Ap., welche die Ueberzeugung aller Juden war, konnte nur der Messias ein neues ῥῆμα εἰς σωτηρίαν vom Himmel auf die Erde bringen; darin aber unterschied sich seine Ueberzeugung von der der Volksgenossen, daß während er dies als geschehen, das ῥῆμα als vorhanden, das ganze Werk der Erlösung als voll-

*) Diese Deutung bekämpft Reiche mit folgenden Gründen: a) Der Ausdruck wäre dunkel, und würde wenigstens γάρ erfordern. Keineswegs, indem dies τοῦτ' ἔστιν, wenn es bedeutet was ich glaube, vollkommen genügt, den Leser über die Bedeutung des Beisatzes ins Klare zu bringen. b) Die Frage sey allenthalben Angabe des Sinnes welcher in den voran gehenden Worten enthalten sey. Das ists aber eben was ich behaupte, nur mit dem Unterschied daß weil die voran stehende Frage eine verbotene ist, hier nicht ein heiliger sondern ein profaner, unstatthafter Sinn derselben angegeben werden muß. c) Ein solches Urtheil wäre höchst sonderbar, da eine solche Frage den Sinn nicht habe, daß der Fragende Christum vom Himmel holen wolle. Sie hat ihn auch nicht, aber P. sagt daß wer nach dem was schon geschehen sey, noch so frage als ob nichts geschehn, das ῥῆμα noch nicht erschienen sey, eben soviel thue als Christum, den Bringer desselben, herabzurufen, gerade als ob er nicht schon gekommen und nach Vollendung seines Wortes in den Himmel zurückgekehrt sey. d) Es bliebe dunkel, inwiefern eine solche Frage tadelnswerth sey. Eine gewisse Dunkelheit ist freilich zuzugeben, aber wo ist die Erklärung unsrer Stelle, durch welche sie eine vollkommen klare werde?

endet glaubte, Jene es noch erwarteten, ſich noch darnach ſehnten. Wer nun noch fragte: wer wird empor in den Himmel ſteigen, um ein ῥῆμα dieſer Art herabzubringen, der urtheilte offenbar, es ſey noch nicht da, der Meſſias ſey noch nicht erſchienen, habe noch nichts für das Heil der Menſchheit gethan, forderte alſo immer noch daß er kommen ſollte, rief ihn, ſoviel an ihm war, vom Himmel herunter auf die Erde. Kurz der Ungläubige ſieht Chriſti Werk als noch nicht geſchehen an, und daran thut er Unrecht; ſolch ein Gedanke iſt alſo ein frevelhafter Gedanke, denn er verachtet die göttliche Veranſtaltung zum Heile der Menſchheit, als hätte ſie noch gar nicht Statt gefunden. — Auch die zweite Frage: τίς — ἄβυσσον; muß im Sinne des Zweifels, des Unglaubens an die geſchehene Erlöſung aufgefaßt werden. Nun erwartete gewiß Niemand aus der Unterwelt ein heilbringendes ῥῆμα; ſo kann auch P. nicht verbieten wollen es von dorther zu begehren, oder die verzagende Frage auszuſprechen: wer geht wohl hinab, um es von da herauf zu bringen? So feſt gewurzelt aber als in ſeiner Seele die Ueberzeugung war, nur durch den Tod eines Vermittlers habe das Heil der Menſchheit gewirkt werden können, dürfen wir wohl annehmen daß er dem Frager eine ſolche Frage in den Mund lege, wer wohl in die Unterwelt hinab gehen wolle, um durch ſeinen Tod die Menſchheit zu erlöſen? Wer aber eine ſolche that, glaubte offenbar daß es noch nicht geſchehen wäre, hielt auch wohl für unmöglich daß es je geſchehen werde, betrachtete alſo Chriſti Hinabgehn, das ja für dieſen Zweck erfolgt war, als ein nicht geſchehenes, vernichtete in ſeinen Gedanken ſein Hinabgehn zu den Todten, und dies drückt P. in ſeiner Tendenz einen Gegenſatz des καταγαγεῖν zu gewinnen durch ἀναγαγεῖν ἐκ νεκρῶν, wieder heraufholen von den Todten, aus. Was alſo hier verboten wird, iſt der Unglaube, welcher Chriſtum als noch nicht erſchienen, ſeinen erlöſenden Tod als noch nicht erfolgt betrachtet, folglich auch das Nahe- d. h. Vorhandenſeyn des ῥῆμα nicht anerkennt, durch deſſen Annahme und Bekenntniß der Menſch des Heils theilhaftig wird. Dies meine Erklärung, ziemlich dieſelbe wie in der erſten Ausgabe, welcher unter den Neuſten (früher Turretin und Guſſetius) Glöckler am nächſten gekommen iſt. Die der Andern weichen mehr und minder nach verſchiedenen Seiten ab, die neuſten Ausll. kommen darin überein, daß ſie die Fragen als Fragen des Unglaubens auffaſſen, was allerdings geſchehen muß, gehn aber über den Gegenſtand deſſelben, ob er die Erſcheinung Chriſti oder ſein Sitzen zur Rechten Gottes, ſeinen Tod oder ſeine Auferſtehung betreffe, ſehr aus einander; eine gründlich prüfende Muſterung der verſchiedenen Darſtellungen ſcheint nur in einer

besondern Abhandlung, nicht hier im Commentar eine Stelle finden zu können, eine bloße Aufzählung würde keinen Nutzen bringen; ich wende mich daher zu den noch unerörterten Fragen, wie P. selbst seine Benutzung der biblischen Stelle betrachtet, und warum er Statt einer Person die δικαιοσ. redend eingeführt habe? Die erste Frage läßt sich so ausdrücken: Glaubt P. die mosaische Stelle wirklich zu citiren, und in ihr eine in der heil. Schrift selbst gegebene Charakteristik der neuen Verfassung darzubieten, oder bildet er sie bloß nach, um der doch von ihm selbst zu gebenden Schilderung eine biblische Färbung zu verleihen? Das Erste behaupten Hackspan, Cappellus, Calov, Semler, Gh. Schmidt, Reiche, Köllner, de Wette, Olsh., Meyer, das Andere früher die Meisten, neuerlichst nur Tholuck und Glöckler. Die Anhänger der ersten Ansicht setzen als Zweck des Ap. darzustellen wie Mose selbst schon vermöge eines geheimen Sinnes der angeführten Worte die Discrepanz der beiden Verfassungen ausspreche, vermöge welcher Christus des Gesetzes Ende sei, und hierin scheint der Grund zu liegen, weshalb sie sowohl die Worte ὁ ἄν. ἀνθρ. anders deuten zu müssen glauben als sie wirklich lauten, als auch die eingestreuten Sätze τοῦτ' ἔστιν so verstehn wie sie thun. Nun aber ist gezeigt worden, warum ich beide Arten der Deutung nicht für richtig anerkennen könne; sind sie aber dies nicht, so fällt erstlich der Schein als solle die Eigenthümlichkeit der neuen Anstalt mit Moses eigenen Worten geschildert werden, und sodann jede Spur daß P. auf einen geheimen Sinn hindeute, weg. Dann ist ferner auffallend, daß er doch das was er zu sagen hat, die eigentliche Charakteristik des Christenthums, gar nicht mit Moses Worten, sondern erst V. 9. mit seinen eigenen giebt, die benutzte mosaische Stelle ihm zu nichts als einer Art von Eingang oder Vorbereitung dient, so daß er die Stelle nicht sehr gut gewählt haben müßte, wenn er sie für den Zweck benutzte, welchen diese Ansicht voraus setzt. Hat er es doch gethan, so müssen wir es uns allerdings gefallen lassen, und das Ungenügende und überdies Gewaltsame seines Verfahrens durch die Art der Zeit und Schule zu erklären und zu entschuldigen suchen, der er angehörte; aber nur daß er es gethan, erscheint mir nicht erweislich, da es nur unter den Voraussetzungen als gewiß erscheinen würde, welche mir anzuerkennen unmöglich ist. Ohne daher auf die Umfänglichkeit der von ihm gemachten Abänderungen oder die Art wie er die Stelle hereinführt, noch ferner das Gewicht für die entgegen gesetzte Ansicht legen zu wollen, das ich früher darauf legte, halte ich es doch immer noch für sehr problematisch, ob er in der That hier einen Schriftbeweis zu geben gemeint habe, oder nur biblische Worte brauche, um

seine eigene Erklärung einzuführen und auszuschmücken. Hätte er das Letztere gethan, so würde auch das begreiflich werden, weshalb er nicht gesagt: περὶ δὲ τῆς — δικ. οὕτως λέγει, sondern die δικαιοσύνη redend einführte. Er wollte nehmlich dann wirklich einen andern, dem Mose entgegen gesetzten Sprecher aufstellen, worauf seine Worte ἡ δὲ δικ. λέγει hindeuten; konnte aber keine wirkliche Person einführen, da er Christo, dem Einzigen welchen er Mose als Auktorität entgegen stellen konnte, nicht Worte in den Mund legen konnte noch durfte, die er nicht gesprochen hatte; und wählte darum ein Abstraktum, personificirte die neue Anstalt selbst, welcher er gerade den Namen gab, welcher hier im Gegensatz gegen die von Mose V. 5. beschriebene Gesetzgerechtigkeit charakteristisch war, und schuf sich dadurch die Möglichkeit, sie mit seinen eigenen, nur so weit als nützlich und nöthig war biblisch gefärbten Worten sprechen zu lassen, ohne irgend eine Unredlichkeit zu begehn, oder die Christo gebührende Achtung zu verletzen.

V. 9—11. Die Charakteristik der neuen Anstalt selbst, als Inhalt des verkündigten ῥῆμα. Suche nicht ungläubig an die geschehenen Thatsachen in der Ferne einen Weg des Heils, hat P. gesagt, nahe ist dir das Wort das ihn verkündiget, nehmlich daß u. s. w. So schließt sich der Satz ὅτι — σωθήσῃ höchst einfach an die letzten Worte an, und daher ist es besser ὅτι nur als relative, nicht als caussale Partikel zu fassen. So thun auch Glöckler, Köllner, Meyer. Reiche's Gegengründe, weil das Wort ῥῆμα zu fern stehe — es geht ja unmittelbar voran, wiefern τὸ ῥ. τῆς π. ὃ κηρύσσομεν eng zusammen gehören —, daß der Satz zu schleppend werde — wie soll die Angabe, von welchem ῥῆμα gesprochen werde, auf dem gewöhnlichsten Wege der Anknüpfung durch ὅτι, schleppend sein können? —, die Exposition beziehe sich offenbar auf den Inhalt des λέγει V. 7 f. — was aber nicht der Fall ist —, können nicht für geltend angenommen werden. — Zwei Dinge werden nun hier als Bedingung der Heilserlangung dargestellt, Glauben, und Bekennen. Das Bekennen geht voran, weil in Vers 8. ἐν τῷ στόματί σου das Erste war; und eben darin liegt die Ursache weshalb diese Worte hier noch einmal wiederholt werden, da doch eigentlich auf die Angabe des Mundes als Werkzeugs des Bekennens gar nichts ankam. Eben so verhält es sich in dem zweiten Gliede. In dem Erklärungssatze Vers 10. giebt P. selbst die angemessenere Ordnung. κύριον ist nicht mit Ἰησοῦν zu verbinden, sondern als Prädikat zu fassen. Der Satz also: Wenn du bekennst daß Jesus Herr sey, und glaubst daß Gott ihn von den Todten erweckt habe, so erlangst du Heil. Hier kann nicht unbemerkt bleiben daß, während es von der δικ. ἐκ τοῦ νόμου

hieß: ὁ ποιήσας ζήσεται, er hier Statt deſſen σωθήσῃ ſagt. Der Unterſchied iſt weſentlich. Dort wird der Menſch nicht als Sünder gedacht, und daher ihm bloß aufgegeben was er thun ſoll, um nicht in Strafe zu verfallen, ſondern am Leben zu bleiben und Glück und Heil überdies zu erlangen. Hier aber hat er ſich als Sünder ſchon gezeigt, das Geſetz das er erfüllen ſollte nicht erfüllt, und ſo den göttlichen Zorn verdient. Er iſt der σωτηρία, der Errettung (ſ. zu I, 16.) bedürftig geworden, und wenn er dieſe erlangt, ſo beſteht hierin ſein Heil. Was nun zuerſt die πίστις anlangt, ſo ſagt von ihr Vers 10. καρδίᾳ πιστεύεται εἰς δικ. d. h. mit dem Herzen glaubt man, und die Folge davon iſt δικαιοσύνη. Das Erſte ſteht bloß zur Erklärung der Worte ἐν τῇ κ. σου, und es iſt unrichtig ſie mit Luther und Einigen nach ihm durch: von Herzen zu überſetzen. P. will nichts anders ſagen, als daß der Glaube inwendig im Herzen verborgen ſey, während das Bekenntniß ſich durch den Mund ausſpreche. δικαιοσύνη als Frucht des Glaubens kennen wir, aber der Gegenſtand deſſelben, wie er V. 9. ausgeſprochen iſt, kann auffallen. Warum ſagt er nicht ὅτι ὁ θεὸς δικαιοῖ τὸν ἀσεβῆ nach IV, 5., oder wenn der Erlöſung durch Chriſtum Erwähnung geſchehen ſollte, ὅτι χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν? Iſt es ihm denn wirklich nur das Fürwahrhalten jenes Faktums, wovon er das Heil erwartet? Nein, iſt die Antwort, ſondern ſo wie er IV, 25. ſagte: ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν, ſo richtet er auch hier unſern Blick auf ſeine Auferweckung, als den feierlichen Akt der Beſtätigung ſeiner Eigenſchaft als Meſſias und Erlöſer (ſ. z. I, 4.), und faßt indem er dieſe nennt, ſeinen Tod und deſſen Frucht mit ins Gemüth. Denn wer glaubte daß Chr. auferſtanden wäre, der glaubte auch daß er geſtorben wäre — für welchen Zweck, das bedurfte vor Chriſten nicht geſagt zu werden —, wer aber glaubte daß Gott ihn auferweckt, der glaubte auch daß Gott ihn geſendet und der ſündigen Menſchheit zum Erretter hingeſtellt. Πιστεύειν ὅτι ὁ θεὸς — νεκρῶν heißt daher: glauben, d. h. lebendig überzeugt ſeyn, daß Gott ſelbſt Jeſum als den Chriſt, als Erlöſer und einzigen Helfer der ſündigen Menſchheit aufgeſtellt und öffentlich beglaubigt habe, alſo auch ihn als ſolchen annehmen, und ſein Vertrauen auf ihn ſetzen. Und ſo iſt es derſelbe Glaube, den P. überall als den Weg zur δικαιοσύνη kennen lehrt. Das zweite iſt das Bekenntniß, daß er der Herr ſey; und von dieſem wird Vers 10. geſagt, es führe die σωτηρίαν herbei. Hier kann man wieder Anſtoß nehmen, kann fragen ob denn das Bekenntniß des Mundes etwas ſo großes und wichtiges ſei, daß der höchſte mögliche Preis, die σωτηρία ſelbſt, daraus hervorgehn könne? ob P. nicht alle Sittlichkeit vernichte,

wenn er die Erlangung des Heils von weiter Nichts abhängig mache, und folglich durch Aufstellung einer solchen Bedingung mit der sonstigen sittlichen Tendenz seiner Lehre in offenen Widerspruch gerathe? Und dieser Schein eines inneren Widerspruches ist es, welcher auch den reinen Exegeten auf diesen Anstoß einzugehen nöthigt. Die Hinweisung auf den Parallelismus der benutzten Schriftstelle, welche ihn eine Scheidung machen lasse, die nicht sowohl real als logisch sey, und daher nicht weiter urgirt werden dürfe, — sie findet sich noch bei den neusten Auslegern, Köllner, Reiche, Meyer, de Wette, A. —, kann nicht genügen diesen Anstoß wegzuräumen, da man leicht bemerken wird, es sey hier nicht sowohl Parallelismus, als vielmehr offenbare Gegeneinanderstellung zweier verschiedenen Bedingungen des Heils, und finde namentlich V. 10. eine viel zu absichtliche Unterscheidung Statt, als daß man glauben könne, P. habe sie nur der Ausschmückung wegen unternommen. Wohl aber werden folgende Bemerkungen hier eine Stelle finden dürfen. Erstlich behandelt hier P. das Christenthum nicht schlechthin und ohne Rücksicht, sondern im Gegensatze gegen das Judenthum. Nun war der Charakter von diesem bloßes Thun, und von dem Thun, vom Werke der Gesetzerfüllung wurde dort das Heil abhängig dargestellt. Gerade darin aber erkannte P. den wesentlichen Unterschied des Christenthums, daß es kein Werk, sondern den Glauben zur Bedingung mache, und glaubte die Freiheit der göttlichen Gnade nur dadurch behaupten zu können, daß er alles eigene Thun des Menschen ausschloß, wo es die Frage galt, wodurch der Mensch bei Gott in Gnaden komme und das Heil erlange. Im Streite daher mit dem Gegentheile, und bei der Entgegensetzung der wesentlichen Merkmale beider Institute war es wohl kein Wunder, wenn er solche Ausdrücke brauchte, welche aller sittlichen Bedeutung zu ermangeln schienen, ja selbst wenn er seinem Charakter gemäß die Sache auf eine Spitze stellte, auf welche er sie ohne solche Umstände vielleicht nicht getrieben hätte. Zweitens darf nicht vergessen werden, was in seinen Tagen dies Bekenntniß daß Jesus der Herr sey, zu bedeuten hatte; wie es eines Theils, weit entfernt zeitlichen Lohn hoffen zu lassen, im Gegentheil Verleugnung aller zeitlichen Rücksichten erforderte, also gewiß nicht leicht ohne Sittlichkeit des Gemüths Statt finden konnte, andern Theils aber zur Bedingung der Theilnahme am Heil gemacht werden mußte, und ein stiller Glaube bei äußerer Zurückhaltung nicht für genügend geachtet werden durfte. Da nun P. in der Erwartung stand, daß die Wiederkehr Christi bald erfolgen werde, in der noch übrigen Frist bis dahin aber bei der herrschenden Ansicht auf günstigere Umstände für die Gläubigen durchaus nicht rechnen durfte, so

konnte ihm, selbst wenn er seinen Brief als Lehrvortrag an Christen überhaupt betrachten wollte, der Gedanke gar nicht beikommen, daß irgend einmal was er hier vom Bekenntniß sage, wegen veränderter Umstände einen Theil seiner Gültigkeit verlieren werde. So konnte er dem Satze eine Allgemeinheit geben, die er ihm bei anderer Ansicht vielleicht nicht gegeben haben würde. Drittens liegt in dem Bekenntnisse ὅτι κύριος Ἰησοῦς für die Betrachtung des Apostels viel mehr, als einem oberflächlichen Betrachter darin zu liegen scheinen mag. Nicht nur das Zugeständniß der hohen Würde die ihm ertheilt ist (Phil. II, 9—11.), denkt er dabei, sondern auch das Bewußtseyn und Bekennen, ihm unterthan und zu Gehorsam verpflichtet zu seyn, wie ja ihm selbst kein Titel höher galt, als der eines Knechtes Christi (s. zu I, 1.); also die Hingabe an ihn, zum Dienst und zum Gehorsam, offen und ohne Rückhalt, vor aller Welt, ob es Lust brächte oder Leid, ob Ehre oder Schande, also ein Handeln in hoher Sittlichkeit und Selbstverläugnung, so sehr daß P. selbst es ohne Beistand des göttlichen Geistes gar nicht für möglich zu leisten hält (1 Kor. XII, 3.), was er gewiß nicht sagen würde, wenn ihm diese ὁμολογία als so leicht, und alles sittlichen Werthes ermangelnd schiene. Endlich aber muß Jeder, der den Geist der pauliniſchen Lehre kennt, müssen auch wir aus K. VI. unsers Briefes wissen wie P. eigentlich die Sache ansieht. Zwar freilich von allem Einfluß auf den Gewinn der Schuldlosigkeit vor Gott und den Erwerb des Heils schließt er das eigene Wirken aus, weil kein Verdienen hier als möglich erscheint, aber vom sittlichen Leben des Christen läßt er so wenig abdingen, daß er es für durchaus unmöglich hält, daß ein Christ nicht sittlich leben solle, der ja mit Christo gestorben ist, und eine neue Creatur seyn soll. Damit fällt auch der letzte Anstoß, den seine Lehre geben könnte, weg.

V. 11. giebt noch eine Bestätigung des letzten Gedankens in einem Citate aus Jes. XXVIII, 16., das IX, 33. schon vollständiger dagewesen ist. Sein nächster Zweck ist wohl nur diese Bestätigung beizubringen; damit aber verbindet sich wie es scheint ein anderer, nehmlich sich einen Uebergang zu dem zu machen, was er Vers 12. 13. noch sagen will, mit Hülfe des πᾶς das er V. 12. urgirt. Freilich im hebr. Texte fehlt eben dies, und auch die LXX hat es nicht. So scheint es als verfälsche P. die Schriftstelle, um einen Begriff hineinzutragen, der nicht in ihr enthalten sey. Doch eines Theils bedeutet das Part. ὁ πιστεύων allein schon: ein Jeder welcher sein Vertrauen auf ihn setzt, andern Theils konnte auch P. entweder glauben, es stände πᾶς im Texte, oder dasselbe in seiner Uebersetzung haben. Absichtliche Fälschung findet gewiß nicht Statt. ὁ πιστεύων ἐπ'

αὐτῷ. Πιστεύειν ἐπί τινι bedeutet nicht an Jemand glauben, sondern Jemandem vertrauen; doch erscheint nicht nur der Unterschied da weniger, wo ein Verbum beides bezeichnet, sondern es ist auch der paulinische Glaube immer ein Vertrauen, s. zu I, 17. Unter dem αὐτῷ wird man im Sinne des Schreibenden nur Christum verstehn können.

V. 12 f. Das πᾶς des vorigen Verses ergreift nun P., um das Merkmal der Allgemeinheit, welches dem Christenthume eigen ist, und oben V. 4. schon ausgesprochen wurde, damals aber noch nicht weiter ausgeführt werden konnte, nun, nachdem er gezeigt ὅτι χριστὸς τέλος νόμου εἰς δικαιοσύνην τῷ πιστεύοντι, noch besonders heraus zu stellen, und so den Beweis von V. 4. in dem παντὶ τῷ π. zu vollenden. Die Part. γὰρ bezieht sich auf jenes πᾶς, und ist explicativ zu fassen. οὐκ ἔστι—Ἕλληνος, es ist kein Unterschied (διαστολή III, 22.) zwischen Juden und Heiden (Ἕλληνες, s. I, 16.); nicht schlechthin, sondern in der Beziehung von welcher hier die Rede ist, nehmlich auf die Gelangung zum Heile durch den Glauben. Zum Beweise fügt er den Satz hinzu: ὁ γὰρ αὐτὸς κ. τ. λ. Einer und derselbe ist Herr über Alle. κύριος ist ohne Zweifel Prädikat, πάντων hier als Mask. zu fassen. Wen aber nennt er hier den Herrn über Alle, Gott oder Christum? Ersteres ist die Meinung der großen Mehrzahl bis auf die neuste Zeit, Letzteres haben Orig., Cal., Wf., Beng., Cramer, Böhme, Flatt, de Wette, Stengel, Meyer bestimmt behauptet. Dies halte ich für das Richtige. Zwar mag zugegeben werden daß P. nicht nur Christum sondern auch Gott mit diesem Namen bezeichne; aber nicht allein geschieht dies höchst selten*), sondern auch nachdem V. 9. auf das ὁμολογεῖν ὅτι ἰησοῦς κύριος ein so großes Gewicht gelegt worden, konnte der Leser bei dem Worte nicht wohl an einen andern Herrn als Christum denken. Zwar ist in der Schriftstelle V. 13. κ. im ursprünglichen Zusammenhange Gott, aber P. kann das nicht von Gott verstanden haben, da ein ἐπικαλεῖσθαι des Namens Gottes auch bei den ungläubigsten Juden Statt fand, deren σωτηρίαν er doch in der Stelle nicht geweissagt denken konnte, so daß wenn wir nicht ein verworrenes Herüber- und Hinüberspringen annehmen wollen, wir auch hier nur an Christum denken können. Zwar heißt Christus sonst niemals πάντων κύριος (aber auch Gott bei unserm Ap. nicht) aber er ist es nach Phil. II, 9—11.**), 1 Kor.

*) Nicht wie Reiche sagt eben so oft, in unserm ganzen Briefe, biblische Stkate, die nicht in Anschlag kommen können, und unsre Stelle abgerechnet, nicht ein einziges Mal.

**) Köllner will dieser Stelle keine Beweiskraft zugestehn, weil 1) der Brief aus einer andern Zeit sey, in welcher sich die Vorstellung des Ap. geän-

XV, 25—28.*), Eph. I, 21 f., kann alſo auch einmal ſo genannt werden. Zwar wird III, 28. aus der Einheit Gottes die Einerleiheit des Heilsweges für Alle abgeleitet, und auch hier könnte der vorangehende Satz darauf gegründet werden; aber daraus folgt nicht, daß es auch geſchehen müſſe, denn daſſelbe läßt ſich auch auf die Einheit Chriſti bauen, wenn dieſer Herr über Alle iſt, und da nun der Zuſammenhang unſrer Stelle dies zu fordern ſcheint, ſo kann jene Stelle nicht als Grund gegen dieſe Annahme aufgeſtellt werden. Von dieſem Herrn nun ſagt er ὅτι πλουτεῖ εἰς — αὐτόν. Das Verbum ἐπικαλεῖσθαι, anrufen, ſowohl mit Akk. der Perſon (Apg. IX, 14. 1 Kor. I, 2. 2 Tim. II, 22.), als auch ohne Beifügung eines ſolchen (Ap. VII, 59. Weish. VII, 7.), Ausdruck des Betens zu Gott oder auch zu Chriſto (ſ. die St. aus Apg. und 1 Kor.) und zwar in der Abſicht Etwas von ihm zu erbitten (hebr. קָרָא אֶל יְהוָה, 1 Sam. XII, 17.). Οἱ ἐπικαλούμενοι τ. κύρ. ſind alſo diejenigen welche ſich mit ihren Bitten an den Herrn wenden. Das thut nur der welcher, überzeugt iſt daß der Herr ihm helfen könne und wolle, alſo nur ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ, ſo daß in dieſer Bezeichnung die Vorſtellung des Gläubigen weſentlich mit enthalten iſt. Nicht ſo die des Bekennenden, denn obwohl die Anerkennung der Herrſchaft nothwendig iſt zum Eintreten des ἐπικαλεῖσθαι, doch nicht das ὁμολογεῖν τῷ στόματι; daher ich Meyer nicht beiſtimmen kann, daß eben dies ὁμολογεῖν durch unſre Worte ausgedrückt ſey. πλουτεῖν εἴς τινα, reich ſeyn in Bezug auf Jemand, d. h. vermögend genug ſeyn um Jemand Gutes verleihen zu können. Wenn daher von Chriſtus geſagt wird ὅτι πλ. εἰς πάντας κ. τ. λ., ſo wird der Sinn ſeyn: die Schätze ſeiner Gnade und Heilsgüter reichen hin um Alle zu befriedigen. Man hat daher nicht nöthig mit den meiſten Auslegern χάριτι hinzu zu denken; wohl aber beruft ſich Tholuck zweckmäßig auf den ἀνεξιχνίαστον πλοῦτον τοῦ χριστοῦ Epheſ. III, 8., und die θησαυροὺς τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως, Kol. II, 3. Dagegen Boltens und Ammons Meinung daß πλουτεῖν hier tranſitive Bedeutung habe, und ſ. v. a. πλοῦτον μεταδιδόναι τινὶ bedeute, iſt durchaus unſtatthaft. — Wollte nun aber Jemand meinen, P. ſpreche hier einen Univerſalismus aus, der mit ſeiner Prädeſtinationslehre (K. IX.) im Widerſpruche

---

dert haben konnte; ein Irrthum der ſchon bei I, 4. gerügt worden iſt; 2) Chriſto dort nur im allgemeinen Herrſchaft und Würde beigelegt werde. Mit Nichten, ſondern der in deſſen Namen jedes Knie im Himmel, auf Erden und unter der Erde ſich beugen, und den jede Zunge als den Herrn bekennen ſoll, der iſt wahrhaftig Aller Herr.

*) Reiche will in dieſer Stelle nur Herrſchaft über die Gläubigen anerkennen, aber gerade von dieſen ſteht nichts im Texte.

stehe, und hieraus vielleicht den Beweis führen, P. könne diese Lehre gar nicht haben, so würde zur Antwort dienen, daß er sich durchaus nicht widerspreche, indem er schlechterdings nicht von einer über Allen ohne Ausnahme waltenden Gnade spreche, sondern einmal sein πᾶς nur in dem Sinne zu verstehn sey, daß nicht nur Juden sondern alle Völker Theil am Heil bekommen sollen, und sodann das πλουτεῖν nur auf die beziehe, οἵτινες ἐπικαλοῦνται τὸν κύριον, unter diesen aber nur die πιστεύοντας verstehe; als Solche aber nach VIII, 28—30. nur οἱ κατὰ πρόθεσιν κλητοὶ angenommen werden dürfen. Erst wenn er sagte ὅτι πλουτεῖ εἰς πάντας τοὺς τε ἐπικαλουμένους αὐτὸν καὶ μή, würde mit der Stelle Etwas gemacht werden können; jetzt liegen die Ungläubigen ganz auf der Seite, und die Prädestinationslehre wird durch unsre Stelle nicht berührt. Zum Beleg seiner Behauptung*) fügt er die Stelle Joel III, 5. hinzu, genau nach der LXX, aber so in seine eigene Rede hineingeflochten, und ohne irgend ein Zeichen daß er citire, daß man anzunehmen genöthigt wird, sie werde, als ein allbekannter Satz, vom Schreibenden selbst nicht eigentlich als Citat, sondern als eigene Rede vorgetragen. Ob man die Stelle bei Joel selbst messianisch nennen wolle oder nicht, kommt auf den Begriff an, den man mit diesem Worte verbindet; faßt man ihn enger, bloß von wirklichen Hindeutungen auf den Erwarteten, so ist sie es nicht, denn diese fehlen bei Joel noch; nennt man aber messianisch jede Stelle der Propheten, die eine glücklichere Zukunft vorandeutet, so kann auch diese so genannt werden; Paulus aber hält sie gewiß dafür.

V. 14. 15.**) Ein Kettenschluß in Form von Fragen, der zuerst für sich allein betrachtet werden muß, ehe wir seinen Zusammenhang mit dem was voransteht, und seine Bedeutung in Bezug auf das Ganze ins Auge fassen. Die Fragen haben durchgängig negativen Sinn, wie schon ihre Form, πῶς mit nachf. Futur — oder Conj. Aor. — erkennen lehrt. Also der

*) Nicht aber nach Meyers Meinung — auch Theod. hatte sie — zur biblischen Begründung dessen was V. 10. über das Heilbringende des Bekenntnisses gesagt ist; denn der Satz schließt sich durch γὰρ unmittelbar an V. 12. an und ἐπικαλεῖσθαι ist nicht einmal dasselbe wie ὁμολογεῖν (s. oben).

**) Text: Statt der Future ἐπικαλέσονται, πιστεύσουσιν, ἀκούσουσιν, κηρύξουσιν, findet sich ἐπικαλέσωνται in ADEFG cin. Min., πιστεύσωσιν in DEFG cin. Min., ἀκούσωσιν in A und vielen Min., während DEFG u. a. Min. ἀκούσονται (Correktur) darbieten, κηρύξωσιν in ADEJ. u. ein Min. Lachm. hat diese Conjunctive sämmtlich aufgenommen, und der Gedanke wird es erlauben, nur die Besorgniß bleibt daß wir eine Correktur aufnehmen, indem so gut als die gr. lat. Hdschrr. das unrichtige Futur in ein richtiges verwandelten, auch andere um jenes zu tilgen alle in den Aor. verwandelt haben können. Der Sinn bleibt gleich.

Sinn des ersten Satzes: es ist unmöglich den anzurufen, an den sie nicht glauben. Daß vom Glauben an Christum die Rede sey, ist oben bereits gezeigt*). Das Subjekt ist nicht ausgedrückt und soll erst später von uns bestimmt werden. Im zweiten Satze hat entweder ἀκούειν τινός nicht die Bedeutung: Jemand hören, sondern: von Jemand hören, oder οὗ ist als Neutrum zu nehmen; im ersten Falle der Sinn: es ist unmöglich an den zu glauben, von dem sie nichts gehört haben; im zweiten: es ist unmöglich Etwas zu glauben, wovon sie nichts gehört haben; das Subjekt dasselbe wie im ersten Satze. Auch der dritte hat kein anderes; sein Sinn: es ist unmöglich zu hören ohne einen Verkündiger. Im vierten ändert sich das Subjekt, indem aus dem Particip des vorhergehenden der Begriff der Verkündiger oder eigentlich solcher Menschen, die verkündigen könnten oder sollten, zu entlehnen ist. Wir würden sagen: Es ist unmöglich daß Jemand verkündige, wenn Niemand ausgesendet wird. Betrachten wir nun die ganze Reihe, so sehen wir wie immer das Zuvorgenannte das Nachfolgende bedingt, und hierdurch, da die Mitglieder alle nur verbindend sind, das letzte Glied als unerlaßliche Bedingung des ersten erscheint**). Der Zweck der ganzen Reihe kann demnach nur seyn, die Behauptung zu begründen, das ἐπικαλεῖσθαι erfordere das ἀποσταλῆναι, d. h. es sey nicht möglich daß Jenes eintrete, ohne Aussendung von Boten zur Verkündigung. Hierdurch tritt eine Beziehung zu V. 13. ein, wo ἐπικ. als Bedingung des Heilsgewinns bezeichnet worden war, und zwar als die einzige***). Die Partikel οὖν läßt einen Caussalnexus erwarten, so daß der aus der ganzen Kette hervorgehende Hauptsatz als Folgerung aus dem obigen, V. 13., zu betrachten wäre. Dann muß die Verbindung diese seyn: Ist es wahr, daß Alle zum Heil bestimmt sind (V. 11. 12.), und kann Erlangung des Heils nur durch das ἐπικαλεῖσθαι erfolgen, dieses aber nicht ohne Aussendung von Verkündigern: so muß auch diese Aussendung wirklich Statt finden, sind also die welche ausgehen und verkündigen, um des willen nicht zu tadeln, sondern vielmehr als Boten Gottes anzusehen. Wir haben dann in diesen zwei Versen eine Abschweifung vom eigentlichen Gegen-

*) Reiche und Stengel denken nur an Anrufen Gottes und Glauben an Gott, Köllner giebt zu daß beides sich auf Chr. beziehe.

**) Ich kann nicht recht begreifen, weshalb de Wette diese meine Behauptung für eine „zu schulgerechte" Ansicht hält, da doch das Wesen eines Kettenschlusses darin besteht, durch eine Reihe von Mittelgliedern das erste mit dem letzten zu verbinden, und so ein Urtheil zu erzielen, dessen Elemente in diesen beiden Gliedern enthalten sind. Ist aber dies wesentlich, warum sollen wir nicht annehmen daß auch P. es gewollt?

***) Wenn nehmlich πᾶς ὁ ἐπικαλούμενος σώζεται, so kann keine andere Bedingung mehr gedacht werden, indem ihre Nichterfüllung das πᾶς aufheben würde.

stande, durch welche gelegentlich bewiesen werden soll daß die Juden Unrecht thun, wenn sie den Apostel darum tadeln und verfolgen, daß er die Kunde von dem durch dessen Anrufung Alle Heil erlangen sollen, zu Allen zu bringen sucht. Diese Ansicht von unserer Stelle findet sich mit einzelen Abweichungen auch bei Calv., Pisc., Lap., Turr., Heum., Carpz., Seml., Koppe, Scholz, Reiche, de Wette, Meyer, A. Doch will Meyer keine Abschweifung, sondern vielmehr eine Einleitung zu der nun folgenden Rüge des jüdischen Unglaubens erkennen. Als solche aber kann die Stelle wenigstens nicht unmittelbar, sondern nur durch Einschiebung eines Zwischengedankens, etwa: und dies ist nun in der That geschehn, die schon vom Propheten verheißene Aussendung der Gottesboten ist erfolgt, angesehn werden, und wenn dies ist, so ist die Erweisung der Nothwendigkeit daß die Aussendung erfolge, in der Art wie sie hier gegeben ist, nehmlich als Erweisung der Unmöglichkeit des Anrufens ohne sie, wenig mehr als eitler Rednerschmuck. Nun wird aber auch über das Subjekt der ersten Sätze soviel klar, daß es unbestimmt gelassen werden muß, weder Juden noch Heiden bezeichnet, sondern allgemein diejenigen welche durch das ἐπικαλεῖσθαι zum Heil gelangen könnten, wenn ihnen die Verkündigung zu Theil würde, an welche daher die Boten auszusenden sind. — Doch noch ist über einige abweichende Erklärungen zu berichten. Origenes geht von der Meinung aus, der Apostel rede von den Juden, wozu doch weder im Zusammenhange noch in den Worten selbst irgend eine Nöthigung vorhanden ist; und nun erkennt er daß die ganze Kette eher dazu dienen kann, die Schuld von den Juden wegzuwälzen und auf Gott zu bringen, der ihnen keine Boten zugesendet habe, als sie schuldig darzustellen; und dies bewegt ihn wieder den letzten Satz πῶς — ἀποσταλῶσι so zu verstehn: wir Apostel würden Euch nicht verkündigen, wenn wir nicht gesendet wären; sind wir aber gesendet, und Ihr glaubet nicht, so hat Niemand Schuld als Ihr. Hierin liegt aber offenbare Gewalt, den Worten die dies gar nicht bedeuten angethan. Doch neigt sich Thouck, obwohl zu kurz bei dieser Stelle, sehr stark zu dieser Meinung hin, indem er glaubt, P. wolle hier den Juden ihre letzte Ausflucht, die Heilsbotschaft nicht vernommen zu haben, entreißen. Daher muß auch er wie Mehrere vor ihm der Partikel οὖν die Bedeutung jam vero geben, die sie nicht hat. Verwandt ist auch Köllners Auffassung, welcher den Sorites so ablaufen läßt: Anrufen können die Juden nicht, weil sie nicht glauben; dies nicht, weil sie nicht hören; dies nicht, weil sie die Verk. des Herrn nicht annehmen. Aber diesen Sinn kann er nicht haben, da P. nicht sagt: πῶς ἐπικαλέσονται, ἐπειδὴ οὐ πιστεύ-

ουσιν; u. ſ. f., alſo nicht die Urſachen angiebt, weßhalb das Anrufen, das Glauben, das Hören, das Predigen, nicht Statt findet, ſondern auf die Bedingungen zurück geht, ohne deren Erfüllung nichts von dieſem allen Statt finden kann. Erasmus macht bemerklich, daß die ganze Stelle mit Einſchluß des Citats einen Beweis abgebe, daß nicht Geſetz und Ceremonien ſondern Evangelium gepredigt werden ſolle. Aber hierzu wäre der ganze Sorites rein überflüſſig, wofür ich ihn fürwahr nicht halten kann. Grotius meint einen Einwurf der Juden gegen die pauliniſche Lehre vom Heile durch den Glauben zu erkennen, davon abgeleitet, daß es ja doch nicht der Juden ſondern Gottes Schuld ſeyn würde, daß ſo viele ihres Volks, denen dieſe Kunde noch nicht zugekommen, ewig verloren gehen müßten. Für dieſe Annahme ſpricht gar Nichts, dawider aber, daß ſie weit hergeholt, daß kein Zeichen eines Einwurfs vorhanden iſt, und, was Tholuck bemerkt, daß Paulus niemals Einwürfe mit Schriftſtellen belegen läßt. Berückſichtigung eines möglichen Einwurfs findet auch Stengel, aber nicht der Juden, ſondern der Heiden, denen ja doch keine Kunde zugekommen ſey, worauf denn P. durch die Prophetenſtelle zeige, daß das Gegentheil Statt finde. Auch zu dieſer Annahme nicht der entfernteſte Grund. Flatt, mit dem Glöckler ziemlich übereinſtimmt, findet die Anſicht, es enthalten dieſe Verſe einen neuen Beweis davon, daß unſere Beſeligung von Gott abhange, wie V. 17. willen für richtiger als die welcher wir gehuldigt haben. Aber fremdartiger als ſolch ein Beweis ſcheint mir hier nicht gedacht werden zu können. Klee nimmt alles ironiſch, und ſetzt als Zweck die Abſchneidung der Ausflucht, die Kunde nicht vernommen zu haben. Aber hier iſt keine Ironie. — Im Schluſſe fügt der Apoſtel wieder eine Schriftſtelle bei, das ſchöne Wort Jeſaias LII, 7., nach dem hebr. Text, nur etwas verändert*). Jenen überſetzt Geſenius: Wie ſchön ſind auf den Bergen die Füße des Glücksboten der Friede verkündet, gute Botſchaft bringt, Heil verkündet, der zu Zion ſagt: Dein Gott iſt König, während es in der LXX heißt: ὡς ὥρα ἐπὶ τῶν ὀρέων ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοὴν εἰρήνης, ὡς εὐαγγελιζόμενος

*) Unſre älteſten Zeugniſſe geben einen kürzern Text, nehmlich die Worte εὐαγγ. εἰρ. τῶν fehlen in ABC. Kopt. Sahid. Aeth. Clem. (Strom. II, 6. S. 442. P.) Dam. Ruf. (d. h. Or. lat.) Auch Or. 1. in Joh. p. 23. L. hat nur τῶν εὐαγγ. ἀγαθά. Lachmann hat die Worte weggelaſſen. Möglich daß nur ein Verſehn die Auslaſſung bewirkte, und wahr daß Interpolation aus der LXX nicht gut angenommen werden kann, indem dieſe ἀκοὴν εἰρήνης hat; aber unbeachtet kann die ſehr alte Lesart doch nicht bleiben. In der Auslaſſung des Artikels vor ἀγαθά ſtimmen ABCDEG Or. (a. a. O.) Dam. überein, und dieſe ſcheint geſchehn zu müſſen.

ἀγαθά κ. τ. λ. Den Plural hat der Ap. wahrscheinlich mit Bewußtseyn für den Sing. gesetzt; ὡραῖος, schön, Matth. XXIII, 27. Apg. III, 2., in der LXX Gen. II, 9. für נֶחְמָד; in der citirten Stelle steht יָפוּ, worüber s. Ges. Wörterb. unter נאה. Es liegt am Tage daß P. die Stelle von der evangelischen Verkündigung des N. T. verstanden wissen will, von welcher sie in ihrem Zusammenhange freilich nicht handelt. Seine Absicht bei der Anführung aber scheint nicht sowohl die zu seyn, etwas vorher gesagtes zu beweisen, als vielmehr darauf hinzudeuten, wie schon die Propheten dieser Botschaft gedacht haben, und zwar als einer erfreulichen Begebenheit, wofür sie daher auch jetzt zu halten sey.

V. 16. War V. 14 f. eine Abschweifung, so kehrt der Ap. jetzt zu dem Punkte zurück, wohin er V. 13. gekommen war. In Verfolgung seines Themas, Israel habe sich der göttlichen Heilsordnung nicht unterworfen, ist er bis jetzt erst so weit gekommen, daß er durch Darlegung des entgegen gesetzten Charakters beider Verfassungen, der mosaischen und der christlichen, gezeigt hat, wie in der That Christus τέλος νόμου sey, und zwar εἰς δικ. παντὶ τῷ πιστ., und zwar ist sowohl das εἰς δικαιοσ. als das παντὶ gehörig ausgesprochen und begründet. Jetzt also ist er so weit daß er zeigen muß, Israel habe sich dieser neuen Verfassung nicht gefügt, und dies geschieht in den folg. Sätzen, welche sich dann etwa so anschließen: So steht freilich allen der Weg zum Heile offen, aber u. s. w. Dabei ist ἀλλὰ durchaus in seiner Ordnung. Diente V. 14 f. als Einleitung oder Vorbereitung, so ist der Gedankengang seit V. 13. dieser: Sollte nun das allen Anrufenden bereitete Heil von ihnen in der That gewonnen werden, so mußte die Verkündigung davon zu ihnen gebracht werden, indeß auch dieses ist geschehen, und somit fehlt Nichts mehr als es in Empfang zu nehmen. Aber u. s. w. Auch dagegen ist durchaus nichts einzuwenden, folglich auch nicht der mindeste Grund vorhanden, den Satz ἀλλ' οὐ πάντες κ. τ. λ. mit Reiche für den Einwurf eines Gegners anzusehn. Doch nicht allein kein Grund, sondern auch 1) nicht recht zu begreifen, warum er sich von einem Gegner dies einwerfen lassen solle, was er ja eben selbst zu sagen hatte (s. üb. οὐ πάντες sogl.); 2) V. 18. 19. offenbar des Ap. eigene Worte, mithin die Präsumption auch hier durchaus für solche; 3) endlich das was für die Antwort auf den Einwurf angenommen werden müßte, nehmlich: Allerdings, denn schon Jesaias sagt ꝛc. nicht eine Abweisung sondern eine Bestätigung dessen was der Gegner gesagt haben sollte. Wir nehmen daher Alles für P. eigene Worte; ob wir V. 14 f. so oder anders fassen, macht hier geringen Unterschied, und bleibe dahin gestellt, was richtiger. Beim Subj.

οὐ πάντες ist die Frage, wen er eigentlich im Sinne habe? Viele, z. B. Wolf, fassen es ganz allgemein, wie es denn an und für sich wohl allgemein gesagt werden könnte, Carpzov denkt an die Heiden, Cappellus, Heumann, Ch. Schmitt, Cramer, Böhme, und die Neusten an die Juden. Betrachtet man den Zweck welchen P. hier überall verfolgt, so wird man ihnen in der Sache allerdings Recht geben müssen. Von den Heiden kann gar nicht die Rede seyn, denn P. will hier nur die Ursachen der Ausschließung der Juden darstellen, und läßt daher die Heiden entweder ganz aus dem Spiele, oder gestattet ihnen das Lob, den angebotenen Heilsweg angenommen zu haben, vgl. IX, 30. Eben darum kann er auch nicht Heiden und Juden zusammen meinen, sondern bloß die Juden. Aber er nennt sie nicht, sondern bezeichnet sie allgemeiner durch οὐ πάντες, Theils wegen des Gegensatzes von πᾶς — σωθήσεται, Theils um lieber errathen zu lassen was so leicht gefunden werden konnte, als bestimmt zu sagen was sein Volk nur schmerzen konnte. — Die Form des Prädikats hat eine Aenderung erlitten; während nehmlich V. 13. ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου gestanden hat, ist hier ὑπακούειν τῷ εὐαγγελίῳ eingetreten. Dies hat eine doppte Ursache; die Erwähnung des εὐαγγέλιον kommt aus dem unmittelbar voran gehenden Citate, daß er aber ὑπακούειν sagt — wie oben V. 3. ὑποταγῆναι —, hat seinen Grund darin daß es ihm hier darauf ankommt, den Unglauben, das μὴ ἐπικαλεῖσθαι τὸν κύριον, als Ungehorsam, als Widersetzlichkeit des Volkes gegen Gottes Anordnung und Anstalt, zu bezeichnen. Auch hier wird eine Schriftstelle angefügt, eine ähnliche Klage des Propheten, Jes. LIII, 1. nach der LXX. ἀκοή, hebr. שמועה, ist hier objektiv zu fassen; das Gehörte, die Rede, Predigt, Botschaft. Die objektive Bed. ist nicht selten. Was soll aber das Citat? Nichts anders als andeuten, wie das allerdings so kommen müsse; schon Jesaias habe es gesagt, und das werde nun erfüllt.

V. 17. Eine Folgerung, welche allein die Part. ἄρα zu erkennen gestattet, und wofür die Worte auch jetzt durchgängig anerkannt werden; und zwar eine Folgerung aus den voran gehenden Worten des Propheten, wiefern dieser, indem er darüber klagt daß seine ἀκοή keinen Glauben finde, dieselbe offenbar als Etwas bezeichnet, was denselben zur Folge haben sollte. Störend, wie de Wette, kann ich dieselbe nicht finden; denn dies wäre sie nur dann, wenn sie fremdartige, den Fortgang der Darstellung aufhaltende oder ablenkende Gedanken herein führte; aber auch wesentlich ist sie nicht, wiefern P. die Frage V. 18. eben so gut aufstellen könnte, wenn V. 17. gar nicht vorhanden wäre. Sie ist also beiläufig, aber wiefern sie auf die schon

V. 14. bemerkte Nothwendigkeit des Hörens, um glauben zu können, nochmals aufmerksam macht, dient sie auch als Vorbereitung auf die Frage, ob vielleicht das in der Erfahrung gegebene μὴ πιστεύειν Israels ein μὴ ἀκούειν desselben zur Ursache und Entschuldigung habe, und wird insofern besser nicht als Parenthese dargestellt. Jetzt fragt sich zuerst, wie ἀκοὴ zu verstehen sey, ob von der Predigt oder Verkündigung selbst (Meyer), oder ihrem Objekte, dem gepredigten Worte (Reiche, de Wette), oder subjektiv von dem Hören, Vernehmen des Verkündigten (Köllner, Stengel)? Die Entstehung der πίστις kann hier nicht entscheiden, denn man kann sagen, die Predigt wirke sie, das gepredigte Wort wirke sie, aber auch das Vernehmen der Predigt, ohne welches sie unmöglich ist, stellt sich, nicht als wirkende Ursache, wohl aber als Bedingung der πίστις dar. Für die beiden ersten Auffassungen kann das Citat zu sprechen scheinen, wiefern das Wort in diesem entweder die Predigt selbst oder das gepredigte Wort bezeichnen muß, und P. dann das Wort genau so wiederholt, wie es in der prophetischen Stelle gesprochen war, während bei der dritten er dessen Bedeutung geändert haben müßte. Indeß da es doch eigentlich nicht die Predigt oder Kunde, sondern das Hören selbst bedeutet, konnte eine solche Veränderung der Bedeutung für ihn weit weniger bemerklich werden als sie für seinen Erklärer wird, in dessen Sprache nicht ein Wort sowohl jenes als dies bezeichnet. Dazu kommt daß Gal. III, 2. ἀκοὴ im Gegensatz gegen ἔργον wirklich nur das Hören zu bezeichnen scheint, und sich gerade als dasjenige darstellt, was die πίστις zu Wege bringe. Endlich aber V. 18. wird ja darnach gefragt, ob das ἀκούειν vielleicht nicht Statt gefunden habe, so daß es scheint als müsse er hier von diesem, und weder vom κηρύσσειν noch vom κήρυγμα gesprochen haben. Dies die Gründe weßhalb ich die Annahme, ἀκοὴ bezeichne nur das Hören — nicht das Gehörgeben —, doch noch für die richtigere anerkenne. Ist aber dies, so kann ῥῆμα θεοῦ *) freilich nicht mehr Befehl oder Auftrag Gottes (nehmlich zu predigen) seyn, wofür Beza, Pisc., Seml., Cram., Scholz, Glöckl., Meyer, A. es genommen haben, sondern es wird das Wort Gottes seyn, welches an die Menschheit ergeht, das ῥῆμα τῆς πίστεως das gepredigt wird (V. 8.).

*) BD*E, viele Min. Kopt. Sahid. Vulg. Clar. Germ. Or. lat. Aug. Ambr. Pel. bieten χριστοῦ, und so Lachm. Gar keinen Genit. FG. Hilar., und dies hält Reiche für den ächten Text. Gewiß mit Unrecht, sey die Auslassung entstanden wie sie wolle. Die Lesart χριστοῦ verdient als eine alte wohl Aufmerksamkeit, und möchte aus Beda's Dei Christi wohl noch nicht erklärt seyn.

Wo dies Statt findet, da findet auch die ἀκοὴ Statt, umgekehrt aber, da die ἀκοὴ durch ein nicht bloß menschliches sondern vielmehr göttliches Wort zu Stande kommt, so hätte auch Israel der ἀπ. die πίστις folgen lassen sollen. Diesen letzten Satz übrigens leitet P. meines Erachtens nicht mehr aus der Schriftstelle ab, sondern fügt ihn fortschreitend (δέ) und für seinen Zweck sehr passend vom Eigenen hinzu.

V. 18. Ἀλλὰ λέγω. Diese hier und V. 19. vorkommende Formel, die weiter unten, XI, 1. 11. mit λέγω οὖν vertauscht wird, hat eine gewisse Aehnlichkeit mit der bekannten τί οὖν, oder τί οὖν ἐροῦμεν; und dies hat vielleicht mit dazu beigetragen daß Beza, Grotius, A. die folgende Frage für den Einwurf eines jüdischen Gegners angesehen haben. Man wird aber ohne Schwierigkeit begreifen, daß im Munde eines Solchen diese Frage sehr unpassend seyn würde, und um so geneigter seyn in der verschiedenen Form auch verschiedenen Inhalt anzunehmen. Die Sache verhält sich so: Vor Augen liegt die Thatsache, Israel hat das Heil nicht angenommen *). Nur die Entschuldigung wäre noch möglich, wenn es die frohe Kunde gar nicht gehört hätte. Diese Möglichkeit stellt nun P. selbst in diesen zwei Versen auf, als einen Versuch Etwas zur Entschuldigung des Volkes beizubringen, und also nicht aus fremder Seele, sondern als eigene Gedanken, und daher in erster Person; wiefern aber dem Bisherigen die stillschweigende Annahme zum Grunde gelegen hat, daß auch Israel die Heilsverkündigung vernommen habe, welcher die neue Frage einwendend entgegentritt, führt er sie mit ἀλλὰ herein, gerade wie wir sprechen: aber, sage (frage) ich. μὴ οὐκ ἤκουσαν; haben sie es etwa nicht gehört? nehmlich nach unserer Erkl. von V. 17. das ῥῆμα, die Heilsverkündigung, nach der der Andern die ἀκοήν. In der Antwort bedeutet μενοῦνγε immo vero, nein im Gegentheil, s. zu IX, 20. Das Uebrige alles ist wörtlich aus Ps. XIX, 5. mit den Worten der LXX genommen, die auch mit dem Hebr. übereinstimmt, sobald קַו, was diese durch φθόγγος übersetzt, eine tönende Saite bedeutet, wie die neusten Ausleger, Koppe, Tholuck, de Wette, Meyer geltend machen. In jenem Psalme ist die Rede von der Offenbarung Gottes durch die sichtbare Natur, den Himmel und die Körper des Himmels, und auf diese bezieht sich das Pron. αὐτῶν. P. scheint die Worte nicht sowohl als Weissagung oder biblischen Ausspruch zu ci-

*) Daß nehmlich von Israel die Rede, und die Meinung einiger Alt- und ält. Ausll., neuerlich v. Hengels (in seinen Annott. in loca N. T. 1824.), daß P. von den Heiden spreche, ganz unstatthaft sey, ist schlechterdings nicht zu bezweifeln.

ren, wie er ja auch keine Citation bemerklich macht, als vielmehr zu den seinigen zu machen und für seinen Zweck zu akkommodiren, und den Sinn auszudrücken, die apostolische Verkündigung sey über die ganze Erde verbreitet. Dieser Satz ist natürlich nicht buchstäblich zu fassen, oder gar, wie die katholischen Ausleger (bei Corn. a Lapide nachzulesen) gethan haben, zu Legenden und Märchen Zuflucht zu nehmen, damit schon zu des Ap. Zeiten das Christenthum in China, Ostindien, ja sogar in Amerika gewesen sey, sondern als hyperbolischer Ausdruck zu verstehen, den Lebhaftigkeit der Rede und kräftige Hoffnung leicht genug erzeugen konnten. Worauf αὐτῶν sich beziehe, wird hin und her gerathen, anstatt zu bedenken daß es aus dem Psalme mit herüber gekommen, und daher in der paulinischen Rede gar kein bestimmtes Wort vorhanden ist, worauf es sich beziehen müsse. Dem Sinne nach geht es auf die Predigt des Evangeliums. Ist aber dem so wie er sagt, hat alle Welt dieselbe vernommen, so kann sie auch den Juden nicht unbekannt geblieben seyn.

V. 19. *) Alle Ausll. mit Ausnahme von Bretschneider und Reiche nehmen in dem Satze μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω; Israel als Subjekt, nur die Genannten als Objekt, und ὁ θεός als Subjekt, und finden den Sinn: hat etwa Gott Israel nicht als sein Volk anerkannt und geliebt, da er es in solche Verblendung gerathen ließ? Die Gründe dafür sind, weil die folgenden Citate so am besten passen, und der Einwurf XI, 1. sich steigernd anschließe. Was die Citate anlangt, so ist darauf aus dem Grunde wenig zu geben, weil alle Ausll. sich für ihre Meinung auf dieselben stützen, ein Zeichen daß sie verschieden gefaßt werden können, XI, 1. aber kann auch für sich allein hereintreten, ohne daß ein anderer ähnlicher Gedanke voran gegangen sey. Die Gründe dafür scheinen also unbedeutend. Dagegen aber tritt 1) die Auslassung des Subjektes ὁ θεός. Zwar wird dasselbe auch sonst wohl ausgelassen, z. B. oben IX, 18.; aber doch nur so daß es aus dem Zusammenhange sofort erkannt werden kann, wogegen hier seit V. 16. ununterbrochen der behandelte Gegenstand Israel gewesen ist, so daß kein Leser hier ein anderes Subj. zu denken im Stande war; 2) der fehlende Artikel vor Ἰσραὴλ, den es als Subj. nicht braucht, als Obj. nicht entbehren kann; 3) daß nachdem P. einmal angefangen Entschuldigungsgründe für den Unglauben Israels anzuführen, er auch den letzten noch möglichen nicht verschweigen konnte,

*) Die jetzt in die Ausgg. aufgenommene Stellung von Ἰσραὴλ vor οὐκ ἔγνω ruht auf ACDKFG. ein Min. Kopt. Arm. Vulg. Ir. Chrys. Dam. lat. BB.

wenn er nicht in seinem Leser das Gefühl daß er vor Vollendung der Sache fortgegangen, zurücklassen wollte. Nein, Israel ist Subjekt, ist ausgesprochen weil nun endlich Zeit war, nicht mehr bloß errathen zu lassen, wer denn eigentlich die Ungehorsamen wären, von denen er seit V. 16. rede, sondern es sie heraus zu sagen, damit Niemand irren könnte. Wäre nun die sonst gewöhnliche Stellung: μὴ οὐκ ἔγνω Ἰσρ.; die ursprüngliche, so läge aller Nachdruck auf dem Verbo, und wiefern das Nichtgehörthaben, also die völlige Kenntnißlosigkeit V. 18. schon abgewiesen scheint, würde dann γινώσκειν nicht mehr erfahren sondern erkennen, verstehn, bedeuten müssen; der Ap. setzte noch die Möglichkeit daß Israel zwar gehört aber das Gehörte nicht verstanden habe. Bei der Voranstellung von Ἰσραὴλ aber ist das Subj. der Hauptbegriff, γινώσκειν hat gar keinen Nachdruck, und kann daher nur erfahren bedeuten, P. fragt, nachdem er die Verbreitung des göttlichen ῥῆμα über die ganze Welt bezeugt, hat Israel nichts erfahren? d. h. was alle Welt weiß, kann das ihm verborgen seyn? Was nehmlich das Objekt des γινώσκειν anlangt, so bin ich der Ueberzeugung, die Bestimmung desselben dürfe nicht aus den folgenden Schriftstellen entnommen werden, da P. im Gebrauch von solchen nicht immer mit großer Schärfe verfährt, sondern aus dem Zwecke den er im ganzen Abschnitte verfolgt. Nun ist dieser kein anderer als der Beweis daß Israel des Heils darum verlustig gegangen sey, weil es in unverständigem Eifer für sein Gesetz und seine Werkegerechtigkeit sich der göttlichen Heilsanordnung nicht gefügt habe; von diesem Gegenstande aber scheidet er mit XI, 1. er muß ihn also hier vollenden wollen. Das thut er nur wenn er hier darthut, Israel wisse wohl was ihm zum Heile diene, aber wolle es nicht annehmen. Folglich kann nichts anderes als Obj. des Verbi gedacht werden als eben das welches vorher bei ἤκουσαν zu denken war, und eben deßhalb hier keiner besondern Andeutung bedurfte. So haben denn nach einigen Aeltern Cramer, Flatt, Tholuck, Olshausen*) gedeutet. Den einzigen Einwand dagegen, daß die Antwort des Ap. nicht dazu passe, würde ich selbst wenn er ganz gegründet wäre, deßhalb nicht hoch anschlagen, weil die Antwort in Schriftstellen gegeben ist; doch wie es damit stehe, wird alsbald zu zeigen seyn. Unter den abweichenden Erklärungen sind einige, welche das Objekt so allgemein oder so sehr ohne Rücksicht auf den Zusam-

*) Glöckler zu weit, indem er auch die Offenbarungen Gottes durch die Natur mit einbegreift, welche P. hier nichts angehn konnten, wo vom richtigen Wege zur δικαιοσύνη die Rede war.

menhang auffassen, daß sie nicht angenommen werden können*); scheinbarer ist die Annahme von Pisc., Par., Lap., Justin., Cal., Turr., Mor., Koppe, Klee, Ben., Kölln., A., es sey die Wahrheit daß die Heiden berufen seyen, oder daß das Evangelium von den Juden auf die Heiden übergehen werde, oder wie neuestens Meyer dieselbe ausgestattet hat, der V. 18. ausgesprochene Satz ὅτι εἰς πᾶσαν κ. τ. λ., „die universelle Verbreitung der Predigt von Christo." Dafür scheint nun allerdings das erste und zweite der nachfolgenden Citate stark zu sprechen; aber ich frage 1) ist denn V. 18. davon die Rede gewesen, und hat nicht vielmehr das dort Gesagte nur den Zweck gehabt, zu zeigen wie sich Israel unmöglich mit Unkenntniß der Heilsverkündigung entschuldigen könne, da ja doch dieselbe durch alle Welt erschollen sey? 2) Sey von V. 18. der Inhalt welcher er wolle, ist es denn das worauf es ankommt, daß Israel wisse auch zu Andern sey das Heil gekommen? Oder ist dies etwas ganz gleichgültiges, aber des Apostels Zweck ihm auch die letzte Entschuldigung seines Unglaubens zu nehmen, die nehmlich, daß die Kunde des Heiles von ihm nicht vernommen sey? Das aber wird erreicht, wenn wir ihn so fragen lassen. Hat etwa Israel nichts davon gehört? Nein, im Gegentheil durch alle Welt ist die Kunde davon gedrungen; und da sollte Israel es nicht erfahren haben? Nur diese Auffassung läßt den Ap. das sagen, was sein Zweck erforderte, nur diese kann daher die wahre seyn. Untersuchen wir nun was er mit den Schriftstellen wolle, die er Statt eigner Antwort giebt. πρῶτος *M. λέγει*: Der Versuch von Wetstein, Storr, Flatt, πρῶτος noch mit der Frage zu verbinden, und so den Anstoß zu heben, den es in der Antwort zu haben schien, ist für unglücklich anzusehn, denn 1) der Sinn welchen sie begehren, nehmlich: war nicht Israel der Erste welchem die Kunde wurde? kommt wie Meyer richtig angemerkt hat, erst dann heraus, wenn μὴ hinweg gedacht wird, mit μὴ würde der Sinn seyn: hat etwa Israel der Erste nicht erfahren d. h. ist etwa Israel der Erste welcher nicht erfahren hat? Dieser Gedanke aber würde hier ganz zwecklos seyn, indem nicht darauf etwas ankam, als der wievielste, sondern ob Israel erfahren oder nicht erfahren habe; 2) die Stellung von πρῶτος spricht gar nicht für diese Verbindung, denn wollte P. dieselbe machen, so schrieb er μὴ πρῶτος Ἰσρ. οὐκ ἔγνω; Das Wort muß auf jeden Fall zum Subj.

*) Dahin gehört, wenn Beza Gott als Objekt betrachtet, oder Stengel Gott und seinen Willen, Grotius famam de apostolis, Ch. Schmidt evangelium etiam ad se pertinere, Baldwin quod ipse sit electus dei populus u. dergl. m.

Μωυσῆς construirt werden. Es macht aber da auch keinen Anstoß, da es den Sinn giebt: Mose ist der Erste welcher spricht. Ich nehme es nicht für πρότερος, sondern meine, der Ap. denke eine ganze Reihe von Aussprüchen die er geben könne, aber nur einige davon Statt aller gebe, und wolle durch das πρῶτος andeuten, daß schon in der frühsten Zeit dieselbe Klage Statt gefunden habe, welche sich von da an weiter durch alle übrigen Propheten hindurch ziehe. Die mosaische Stelle nun findet sich Deut. XXXII, 21., und stimmt mit dem Hebr. und der LXX überein, nur daß P. die 2te Person ὑμᾶς für die dritte αὐτούς gesetzt hat. παραζηλοῦν, das hebr. קנא in P. und Hiph. zur Eifersucht oder zum Zorne reizen; vgl. XI, 11. 14. 1 Kor. X, 22. παροργίζειν, hebr. כעס in P. und Hiph., in unst. Stelle und Deut. IV, 25. Richt. II, 12., aber Mich. II, 7. für קצר, zum Zorne reizen, vgl. Eph. VI, 4. Judith. VIII, 14. οὐκ ἔθνος, ein Volk das kein Volk ist, d. h. ein verachtetes, kaum als Volk zu betrachtendes. ἀσύνετος, hebr. נָבָל, eig. thöricht, ein Wort das im A. T. oft von bösen, gottlosen, frevelhaften Menschen vorkommt, ohne deßhalb, glaube ich, seine Bed. zu ändern, welche das griechische hier wohl gewiß vollständig beibehält. — Paulus citirt hier nur den halben Vers, vollständig hat er diesen Inhalt: Sie haben mich mit dem was kein Gott ist, zur Eifersucht (das Volk ist bekanntlich Gottes Weib durchs ganze A. T.), und mit ihren Götzen zum Zorn gereizt; nun will ich sie an dem das kein Volk ist, zur Eifersucht, an thörichtem Volke zum Zorne reizen, — nehmlich durch den Vorzug, den ich ihm werde angedeihen lassen. Was soll nun dieses Wort? Ich meine dies: die Untersuchung wird darüber geführt, was Ursache am Unglauben des Volkes sey? Ist's Unkenntniß? hat er gefragt. Nein, antwortet er, sondern das ist's was dort geschrieben steht, und jetzt in Erfüllung geht. Israel hat auf Gottes Ruf nicht hören wollen, hat sich geweigert auf dem von ihm vorgeschriebenen Wege Heil zu suchen und anzunehmen; da thut nun Gott zur Strafe was er dort gedroht hat, er läßt das Heil — dies war der Ausgang IX, 30. — zu den Heiden übergehn, um den Versuch zu machen sie durch Eifersucht zu besserer Gesinnung umzukehren. Was er also XI, 11. 14. bestimmt ausspricht, das wird schon hier in der Schriftstelle als Zweck angedeutet, warum Israel jetzt ungläubig ist, die Ursache auf seiner Seite tritt hier nicht so offen wie V. 21. hervor, ist aber doch darin enthalten. So gefaßt aber, sehe ich in dieser Stelle keinen Grund mehr, die auf den Zweck des Ganzen gegründete Ansicht von der voran stehenden Frage aufzugeben.

V. 20. 21. Ἡσαΐας — λέγει. δὲ dient zur Ueberfüh-

rung von Mose, dem Ersten der so gesprochen, auf Jesaja der das Gleiche sage. ἀποτ. καὶ λέγει d. h. er ist so kühn zu sagen; er sagt ohne alle Scheu und frei heraus, unbekümmert um Gunst oder Ungunst seiner Leser. Böhme macht bemerklich, daß der Ap. damit mehr seine eigene als des Propheten Kühnheit entschuldigen wolle, was möglich aber nicht nothwendig ist. Die Stelle V. 20. ist aus Jes. LXV, 1. nach der LXX; doch ist die Ordnung der Parallel-Glieder vertauscht. εὑρέθην bedeutet nicht: ich habe mich finden lassen, so gut auch dies möchte gesagt werden können, sondern: ich bin gefunden worden, und ἐμφανὴς ἐγενόμην nicht: ich habe mich kund werden lassen, sondern: ich bin kund geworden. Die welche Gott nicht suchen und nicht nach ihm fragen, sind nach dem Sinne des Ap. die Heiden, von denen er also hier Aehnliches aussagt wie IX, 30. Dies Wort für sich allein spricht also nur von der Bekehrung der Heiden, und scheint als Antwort auf die obige Frage, wie sie von uns verstanden worden, freilich nicht zu passen, aber nur so lange wirs für sich allein betrachten, nicht aber, wenn wir es mit V. 21. in Verbindung bringen, eine Verbindung welche ohne die zwischengestellten Worte πρὸς — λέγει augenfälliger seyn würde, aber um so leichter von uns gemacht werden kann als eines Theils sie schon ursprünglich bestanden hat — V. 21. ist bei Jesaj. der nächste Vers —, andern Theils jene Worte eben dazu dienen sollen den Contrast bemerkbarer zu machen zwischen den Worten Gottes von den Heiden und von Israel, also auch zwischen dem Verhalten der Einen und der Andern. Die Heiden, einst entfremdet, sind jetzt zu Gott gekommen, aber Israel hört nicht auf zu widerstreben; also: nicht ihre Unkenntniß des göttlichen Rufes, nicht der Mangel an göttlicher Einladung, nein seine eigne Halsstarrigkeit ist Ursache von seinem Unglück. Das enthalten die Worte, und das giebt wieder eine gute Antwort auf die vorige Frage. Was die letzte Stelle selbst anlangt, so harmonirt sie ganz mit der LXX, und weicht bloß in der Wortstellung von ihr ab. πρὸς τὸν Ἰσρ. bedeutet nicht gegen Israel, adversus Isr., wie Erasm., Beza, Pisc., Par., Grot., Cram., Koppe, A. gewollt, denn dies wäre κατὰ τοῦ Ἰσρ.; auch nicht von Israel, in Bezug auf J., de Isr. (Calv., Wolf, Ch. Schmidt, Böhme, Flatt, Thol., de Wette, Meyer, A.), denn das hieße περὶ τοῦ Ἰσρ.; sondern an oder zu Israel, was λέγειν πρός τινα allein bedeuten kann. Daß im Original keine Anrede Statt finde (de Wette), wird von Meyer mit Recht als Gegengrund nicht anerkannt; er selbst entscheidet sich dagegen, weil der Gegensatz nicht gegen diejenigen gemacht werde, an welche der vorige Satz gerichtet war, sondern auf welche er sich

bezog. So wahr dies aber sey, so bedeutet doch πρὸς nur dies, und daher ist es anzunehmen. Das Ausstrecken der Hände gegen Jemand ist die Geberde dessen der Jemand freundlich bei sich empfangen will, und zu sich einladet; Gott will also das Volk aufnehmen und ladet es zu sich ein, aber es ist λαὸς ἀπειθῶν (סוֹרֵר) καὶ ἀντιλέγων. Das letzte Part. hat kein entsprechendes Wort im Original, es bedeutet allerdings nur widersprechen, ein Volk aber welches dem Einladenden ungehorsam ist und widerspricht, ist seinem Willen widerspenstig. Der Sinn also: es will nicht, es ist ungehorsam. Damit ist sein Unglück, so weit es von ihm selbst herrührt, erklärt.

Elftes Kapitel.

V. 1. Bestimmt genug hat sich der Apostel am Schlusse des vorigen Kapitels über das Schicksal seines Volkes ausgesprochen; deutlich kann man erkennen, wie sein Sinn dieser ist, es habe Israel das dargebotene Heil nicht angenommen, darum sey es desselben verlustig gegangen, und die Heiden in seine Stelle eingetreten. Dieses Schicksal nun war eine offenbare Strafe Gottes, ein Beweis also daß Gott mit ihnen unzufrieden war, ein um so stärkerer als Gott ehedem dies Volk zu seinem besondern Eigenthum erwählt hatte, um es zur höchsten Stufe der Glückseligkeit emporzuführen. Die Strafe war überdies nicht vorübergehend, sondern dauernd in sich selbst und in ihren Folgen. Da lag nun sowohl für den Juden und Judenchristen überhaupt, als auch für das liebende Gemüth des Ap. selbst, keine Frage näher als die welche er nun selbst aufwirft, um sie für sich und seine Leser zu beantworten: *Μὴ ἀπώσατο — αὐτοῦ; Ἀπωθεῖσθαι*, von sich stoßen, was man z. B. nicht annehmen oder anerkennen will, vergl. Apg. VII, 27. 39. XIII, 46. 1 Tim. I, 19.; in der LXX für זנח, verstoßen, verwerfen, der Gunst berauben, Richt. VI, 13. Ps. XCIV, 14. (einer so ähnlichen Stelle, daß Chr. Schmidt die unsrige für daher entlehnt ansah), desgl. für נכד Hos. IV. 6. al. Da nun im Folgenden P. leugnet daß dies *ἀπωθεῖσθαι* geschehen sey, und doch die Behauptung daß Israel jetzt vom Genusse der göttlichen Gnade ausgeschlossen sey, keineswegs zurücknimmt, so hat man zu fragen wie diese beiden Behauptungen sich zu einander verhalten? Man hat aber auf den Unterschied zu achten, welchen genaue Betrachtung des Ganzen dieser drei, vornehmlich aber des nun folgenden Kap. uns im Verstande des Ap. erkennen

lehrt, zwischen der Gesammtcollektivperson, Israel aller Zeiten oder ohne Rücksicht auf irgend eine Zeit, dem Volk als Volk, und den zwei Collectivpersonen des eben gegenwärtigen und des künftigen Israel. Israel überhaupt hat Gott nicht verstoßen, es ist noch immer wie ehedem ein Gegenstand seiner Liebe, das künftige Israel wird auch zum Heile gelangen, das gegenwärtige aber ist seiner größten Mehrzahl nach verstockt, und zwar wie wir hören werden, von Gott selbst, also betroffen von dem was IX, 18. 22. gesagt worden ist; doch ist es dies nicht als Volk, sondern als Theil des Volks, wenn auch der größere des jetzigen, doch immer nur Theil (τινὲς V. 17.), und auch jetzt noch beweist die Errettung eines andern Theils, daß nicht das Ganze verstoßen ist *). Dies schon hier, um den Leser möglichst bald in Stand zu setzen, die wahre Meinung des Ap. in diesem Kap. zu erfassen. Die Einführungsformel λέγω οὖν, welche V. 11. wiederkehrt, unterscheidet sich von ἀλλὰ λέγω X, 18. 19. nur durch die Art der Verbindung; dort führte sie einen Satz herein, welcher sich dem vorher Gesagten in einer Art entgegen stellte, daher ἀλλὰ, hier wird eine Folgerung daraus gezogen, darum οὖν. Die Folgerung ist möglich, aber nicht richtig, darum wird sie verneint, sie ist aber auch Gottes unwürdig, denn ist Israel einmal Gottes Volk, so kann man von Gott dem Treuen und Wahrhaftigen nicht erwarten daß er es verstoßen werde, darum wird sie durch μὴ γένοιτο abgewiesen, so wie auch absichtlich nicht τὸν Ἰσραὴλ sondern τὸν λαὸν αὐτοῦ gesetzt ist, weil hierin ein Grund liegt, des ἀπωθεῖσθαι von Vorn herein zu leugnen. Doch auch aus Erfahrung und Schrift bringt er Gründe seines Leugnens bei. Zuerst sein eignes Beispiel, das nicht allein dadurch daß er ein Jude war, beweisen konnte daß der Jude nicht als solcher unbedingt verworfen sey, und insofern jedem andern Beispiel gläubiger Juden gleich, sondern auch eine vorzügliche Beweiskraft dadurch erhielt, daß er selbst lange genug ein heftiger Widersacher der neuen Verfassung gewesen war **). καὶ γὰρ ἐγώ, denn auch ich, vgl. 1 Kor.

*) Vgl. m. Magazin S. 78 f.

**) Die gewöhnliche Ansicht, P. wolle mit seinem Beispiele die Verneinung beweisen, wird von Meyer deßhalb bestritten, weil 1) ein einzelnes Beispiel nicht beweisend wäre, und 2) die Wiederholung V. 2. erkennen lasse daß erst dort der Beweis, und zwar aus der Schrift, beginnen solle. Er nimmt daher mit de Wette die Worte καὶ γὰρ κ. τ. λ. nur als Ausdruck seines Patriotismus an, welcher eine solche Behauptung nicht dulden könne. Darauf muß ich so antworten: Erstlich kann zugegeben werden daß ein Beispiel als Ausnahme von der Regel streng genommen nichts beweise, aber wenn ein Beispiel nichts beweist, so beweisen auch tausend nichts, daß aber P. die Errettung eines Theils für einen Beweis annehme daß nicht

XIV, 8. 2 Kor. II, 10. XIII, 4. und m. Bem. zu Plat. Gastm. S. 23. *). In Bezug auf die Bezeichnung die er sich giebt, verdient Beachtung daß er sich nicht Ἰουδαῖος nennt, was der bloße Volksname, sondern Ἰσραηλίτης, was die Ehrenbezeichnung ist (s. zu IX, 4.), und zugleich die Abstammung vom Erzvater Israel andeutet, welche der erst später vom ganzen Volke in Gebrauch gekommene Stammesname des Judäers nicht erkennen lehrt. Wenn nun gleich schon diese Bezeichnung völlig hingereicht hätte, so fügt er doch noch zwei andere hinzu, ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ, also gewiß kein Proselyt, sondern von ganz ächter Abkunft, und φυλῆς Βενιαμίν, die Angabe des Stammes, auf den er sein Geschlecht zurückführen könne, entweder zu Bestätigung der vorigen Aussage, oder darum weil Benjamin einer der ausgezeichneten Stämme war, welcher auch bei der Theilung dem Hause Davids und dem Jerusalem'schen Cultus treu geblieben war. Faßt man nun unsern Satz als Beweis aus eigenem Beispiele, so hat diese Bezeichnungsart ein eigenthümliches Gewicht, denn je reineren Stammes er ist, desto gewisser ist sein Erwähltseyn ein Beweis daß nicht ganz Israel verworfen ist; will er aber nur seinen Patriotismus dieser Vorstellung entgegen stellen, so ist sie eitele Ostentation, für welche ich sie weder hier noch Phil. III, 5. anerkennen möchte.

V. 2. Der Satz οὐκ ἀπώσατο κ. τ. λ. ist nicht bloße Wiederholung der schon ausgesprochenen Verneinung, indem es immer noch etwas anderes ist, auf eine Frage Nein antworten, und mit so bestimmten Worten wie hier geschieht, das Gegentheil

---

das Ganze verworfen sey, lehrt die folgende Darstellung; ist aber dies, so kommt es auf die Größe des Theils nicht an, ob Einer errettet werde oder Tausend, das Ganze ist nicht mehr verloren. Zweitens, die bestimmte Erklärung V. 2. kann er auch in dem Falle geben, wenn er den von ihm als Gottes unwürdig anerkannten Satz durch Hinweisung auf sein Beispiel bereits so entkräftet zu haben glaubt, daß er die Verneinung um so dreister aussprechen dürfe. Drittens, so oft P. auf μὴ γένοιτο einen Satz mit γάρ folgen läßt, so geschieht es nur die Verneinung zu begründen (s. zu Gal. II, 17.), dasselbe wird also auch hier anzunehmen seyn; die Hinweisung darauf daß sein Patriotismus eine Behauptung wie die fragliche nicht dulden könne, ist gar kein Beweis, Aufstellung des eigenen Beispiels zwar kein stringenter und wissenschaftlicher, aber doch ein solcher den er selbst für gültig anerkannt haben muß, da er im Folgenden ihn braucht; da scheint nichts übrig zu bleiben als die gewöhnliche Annahme, daß er hier einen solchen geben wolle, für die richtige zu erkennen.

*) Wiefern καὶ γάρ eig. nur etenim ist, also nicht „denn auch" bedeutet, ist es nicht unrichtig zu sagen, es fehle eigentlich das hinzuzufügende καί, das auch an mancher Stelle wirklich erscheint; aber καὶ γάρ kommt bei folgendem Personal-Pronomen oder αὐτός so häufig vor, daß man wohl auch sagen darf, es fehle nicht, da der Redende gewiß kein zweites καὶ hinzudachte.

behaupten. Dazu aber fühlt P. sich berechtigt, nachdem er durch Aufstellung des eigenen Beispiels schon gezeigt hat, wie ungereimt es seyn würde, so ins Gelag hinein behaupten zu wollen, Gott habe sein Volk verstoßen. Er hat es nicht verstoßen, sagt er, und fügt noch die Worte hinzu: ὃν προέγνω. Es fragt sich, ob dieselben als Beschränkung des Objektsbegriffs vom gesammten Volke auf das Volk ὃν. προ., oder als Begründung des Prädikates οὐκ ἀπώσατο zu denken seyen? Jene Ansicht findet sich bei mehreren älteren Ausll. — nicht alle sprechen sich deutlich über das Verhältniß der Sätze aus —, bei Heum., Seml., Flatt, Glöckler, und wie es scheint auch Olshausen; nach ihr muß man unter dem λαὸς ὃν προέγνω im Gegensatz gegen das natürliche oder fleischliche Volk Gottes das wahre Volk verstehn, welches Gott entweder als das zu solcher Würde einst geeignete vorher gekannt, oder zuvor geliebt oder erwählt hat, wie nun eben Jeder προγινώσκειν verstehn zu müssen glaubt. Dagegen ist zu bemerken, 1) daß wenn P. wollte daß man den Satz V. 2. von einem andern Volke Gottes als dem gemeinhin so genannten, nehmlich nur dem geistigen verstehen sollte, er davon doch hätte irgend ein Zeichen geben, nicht aber ihn durch Voranstellung des Prädikats so bilden müssen, daß jeder unbefangene Leser urtheilen muß, es sey das Objekt ganz das vorige, und werde nur das Prädikat stärker urgirt; 2) daß das Volk Gottes im höhern Sinne Heidenchristen sowohl als gewesene Juden umfasse, P. also hier etwas ganz ungehöriges sagen und überdies einen Satz verneinen würde, an den vernünftiger Weise Niemand habe denken können, nehmlich daß Gott sein wahres, erwähltes Volk verstoßen habe oder verstoßen werde; 3) daß der Zweck des Kapitels überhaupt dahin gerichtet ist, über das Schicksal des ganzen Judenvolkes Erklärungen zu geben, nicht aber über die welche, wiefern sie schon Christen waren, gar nicht mehr in das Schicksal desselben verflochten waren. Demnach ist diese Fassung des Relativsatzes als unrichtig zu verwerfen. Er enthält vielmehr ein Argument für die Erklärung οὐκ ἀπώσατο, daraus hergeleitet daß Gott mit sich selbst in Widerspruch kommen würde, wenn er das Volk, ὃν προέγνω, nun schlechthin verwerfen wolle. Was heißt aber hier προγινώσκειν? Ich urtheile, nichts anderes als VIII, 29. nehmlich vorher beschließen oder bestimmen. ὁ θεὸς προέγνω τὸν λαὸν αὐτοῦ hat den Sinn: Gott hat im Voraus beschlossen, bestimmt daß dies Volk, Abrahams Geschlecht, sein Volk seyn sollte. Und sehen wir die Geschichte des Volks, wie sie von seinen eigenen Schriftstellern aufgefaßt wurde, und wie dem gemäß jeder Jude sie anschauen mußte, so werden wir von der Genesis an unterbrochen den Glauben an eine solche πρόγνωσις

ntdecken. Von Alters her, noch vor Abraham, aber besonders ichtbar in der Geschichte dieses Mannes zeigt sich der Plan Gottes, aus seinen Nachkommen sich ein Volk zum Eigenthum zu schaffen, dies zu segnen und zu beglücken, und selbst wenn es fehlt, nur zu züchtigen, aber sobald es nur wieder umkehrt, immer von Neuem zu Gnaden anzunehmen; was könnte πρόνοιαις genannt werden, wenn nicht dies? Fand aber dies Statt, so würde es allerdings einen großen Widerspruch in Gottes Handeln bringen, wenn er jetzt nicht nur züchtigen, sondern für immer und ohne Zurücklassung Einer Hoffnung ihm seine Liebe und seinen Geist entziehen wollte *). — Die folgende, bis V. 4. fortgehende Anführung eines Ereignisses aus der heiligen Geschichte wird durch den Eingang als Beweis der vorhergehenden Behauptung dargestellt (s. zu VI, 3.). τί λέγει ἡ γραφή, was die Schrift, d. h. was Gott in der Schrift sagt (vgl. IX, 17.). ἐν Ἠλίᾳ. Hiervon giebt es drei Erklärungen; die eine, die sich bei Calv., Beza, Pisc., Par., Calov, Corn. a Lapide, Turretin, Scholz, A. vorfindet, will ἐν für περὶ annehmen, und beruft sich auf einen solchen Gebrauch des hebr. ב Ps. LXXXIX, 3., wo ich diese Bedeutung in der That nicht finden kann, Matth. X, 32. Luk. XII, 8. wo jedoch ὁμολογεῖν ἐν ἐμοὶ nicht nothwendig mit περὶ ἐμοῦ gleichgeltend seyn muß, so daß diese Erklärungsart nichts weniger als sprachlich erwiesen ist. Die zweite, deren Urheber Grotius scheint, nimmt die Worte als rabbinische Citirformel, mit dem Sinne: in der Stelle oder dem Abschnitte welcher von Elias handelt, und giebt zum Beweise nicht nur rabbinische Stellen (s. Michaelis Einleitung ins N. T. Th. I, S. 143 f. der 4ten Aufl. Storr opusc. Vol. I. S. 82.), sondern auch altgriechische (s. Tholuck), und aus dem N. T. als völlig sicher Mark. XII, 26. Luk. XX, 37. ἐπὶ τῆς βάτου, minder zuverlässig Mark. II, 26. ἐπὶ Ἀβιάθαρ τοῦ ἀρχιερέως. So nach Grotius auch Bengel, Heum., Th. Schmidt, und die Neusten insgesammt. Diese Erklärung erscheint als die richtigste. Ammon leugnet diese Art zu citiren, und während er die Syr. Uebers. anführt, welche ἐν für περὶ angenommen habe (Die Worte sind:), übersetzt er selbst — und dies die dritte Erklärungsart —: quid Eliae exemplo doceat scriptura. Daß ἐν so gebraucht werde (unser an), ist unbezweifelt; aber das steht entgegen, daß die folgende Lehre nicht am Beispiele des Elias,

*) Von selbst versteht sich daß jeder Ausleger das Verbum hier so faßt wie er VIII, 29. gethan, aber eben darum wird hier nicht mehr davon gesprochen.

ſondern dieſem ſelbſt gegeben wird. Die Erzählung auf welche P. anſpielt, findet ſich in unſerm Kanon 1 Kön. XIX, 9 ff., wo allerdings die Worte ſowohl des Propheten als der göttlichen Stimme von denen welche hier erſcheinen nicht unbedeutend verſchieden ſind, doch ohne daß uns dies ſofort berechtigen könnte, mit Schrader anzunehmen daß er gar nicht auf dieſe kanoniſche ſondern auf eine apokryphiſche Erzählung in der ἀποκάλυψις Ἠλίου hinblicke. ὡς ἐντυγχ., Erklärungsſatz; wie er (nehmlich) u. ſ. w. Ueber ἐντυγχάνειν ſ. zu VIII, 26. κατὰ τοῦ Ἰσραήλ iſt ohne Zweifel mit dem Verbum zu verbinden, in dem Sinne: er klagt über Israel, oder verklagt es; auch wenn λέγων gar nichts wider ſich hätte, würde man nicht mit Beza und Turr. verbinden dürfen κατὰ τ. Ἰ. λέγων; aber überdies hat es ſo mächtige Auktorität *) gegen ſich, daß es wohl von Niemand mehr vertheidigt werden möchte.

V. 3. 4. Die Klage des Propheten mit der darauf ertheilten Antwort. Elia auf ſeiner Flucht vor Iſebel, die Jehova's Propheten gemordet hatte, durch ein דְּבַר יְהוָה über ſein Thun befragt, ergießt ſich V. 10. und zum zweiten Mal auf ähnliche Frage einer Stimme (קוֹל) V. 14. in die Klage, die P. verkürzt nach der LXX wiedergibt. Auch ſind die beiden erſten Sätze umgeſtellt **). τοὺς προφήτας κ. τ. λ. Dies iſt kurz zuvor XVIII, 13. erwähnt worden. τὰ θυσιαστήρια σου. Bekanntlich ſollte Jehova von der Nation nur an Einem Orte verehrt werden, und außerdem weder Altar noch Kultus Statt finden; aber eben ſo bekannt iſt auch daß dies Geſetz ſelbſt in den Zeiten da das Volk beiſammen war, nie völlig ausgeführt worden war, und ſelbſt im Reiche Juda nicht oft zur Ausführung kam; wieviel weniger in Israel, wo Theilnahme am Kultus in Jeruſalem ſogar verboten war***). — Für ζητεῖν τὴν ψυχήν, nach dem Leben trachten, wird aus dem N. T. noch Matth. II, 20. angeführt. Das was nun mit ihm ſpricht, wird V. 3. χρηματισμὸς genannt, d. h. ein göttliches Orakel, 2 Makk. II, 4. Im Urtexte ſteht, wie ſchon bemerkt, V. 9. דְּבַר יְהוָה, V. 13. קוֹל, aber V. 15. wo die Rede angeht, aus welcher unſer V. 3. genommen iſt, heißt es וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלָיו. Was einige Ausleger ſeit Grotius, und zuletzt Tholuck, hier über die Fiktion der Rabbinen von der בַּת קוֹל berichten, die im ſpäteren

*) ABCDFG Kopt. Sah. Ar. p. Arm. Vulg. It. Euſ. Chryſ. Theod. lat. BB.

**) Vielleicht liegt hierin der Grund weßhalb ABFG viele Min. Kopt. Sah. Vulg. It. Chryſ. einmal, Euſ. A. das καὶ vor τὰ θυσιαστήρια nicht haben. Im Texte der LXX findet es ſich nicht.

***) Das hierher Gehörige findet ſich beiſammen in chriſtl. Philoſ. Zeitſchr. I. S. 298—300. Winer bibl. Realw. I. S. 57.

Judenthum an die Stelle der unmittelbaren Erscheinungen Jehovas getreten sey, läßt sich als Vorstellung Pauli an unsrer Stelle wenigstens nicht erweisen. Die Antwort selbst, im Urtext V. 18., ist ungenau citirt; im Hebr. steht: ich werde in Israel 7000 übrig lassen (nehmlich bei der Verheerung, die Vers 17. angedroht worden ist), alle die Knie die sich nicht vor Baal gebeugt, und jeden Mund der ihn nicht geküßt. Die LXX hat die 2te Pers. καταλείψεις d. h. du sollst übrig lassen, fügt nach ἑπτὰ χιλιάδας noch ἀνδρῶν hinzu, und übersetzt רמה durch προσκυνεῖν. Von beiden unterscheidet sich das paulinische Citat, und zwar fast in jedem Worte, auch für ὤκλασαν (oder ὠκλ. γόνυ nach der ed. Rom. Doch hat ed. Compl. ἔκαμψαν) dort steht hier ἔκαμψαν γόνυ, und τῇ βάαλ, während sich dort τῷ β. findet. P. scheint nur den Sinn, wie es eben seinem Gemüthe vorschwebte, aus dem Gedächtniß herzustellen, der Wörter nicht bewußt gewesen zu seyn. Alles was über Baal zu unsrer Stelle hier und dort in den Commentaren (noch bei Reiche) gesagt worden ist, gehört in die Erkl. des A. T. oder in mythologische Werke, nicht an unsre Stelle, wird daher hier übergangen. Wie es zugegangen daß nicht nur hier sondern auch an vielen Stellen der LXX und der Apok. der Götze den weiblichen Artikel hat, weiß Niemand. Ganz unwahrscheinlich ist die Meinung von Beng., Thol., Glöckl., A., daß durch das Geschlecht die Verachtung gegen den Götzen ausgedrückt werden solle, sprachlich fehlerhaft die Ergänzung von εἰκών, da βάαλ nicht Adj. ist, als Genit. aber seinen eigenen Artikel haben müßte Beza, Grot., A.), möglich, aber wie es scheint noch nicht erwiesen, daß Baal androgyn gewesen sey. Fragen wir nun, ehe wir noch die Anwendung des Ap. selbst betrachten, wiefern diese Anführung als Beweis des Satzes dienen könne, daß Gott sein Volk nicht verstoßen habe? so scheint geantwortet werden zu müssen, nur als Beispiel daß es ehedem schon eben so traurig in Israel ausgesehen, gleiche Untreue des Volks und gleiche Strafurtheile Gottes Statt gefunden haben, und doch das Volk nicht verworfen gewesen sey, da Gott auch damals sich eine namhafte Anzahl treuer Bekenner übrig behalten habe. Eben so sey es auch jetzt, und also das Volk nicht verworfen; denn so lange ein Theil erhalten werde, sey das Ganze nicht verstoßen. Darauf daß Elia damals nicht gewußt, daß es jene Zahl noch gäbe, scheint hier kein besonderes Gewicht gelegt werden zu dürfen; denn daß aus den Juden gleich Anfangs Tausende sich Christo zugewendet hatten, konnte Niemand, auch der römischen Gemeine nicht unbekannt seyn. Im Gegentheil, daß es bekanntlich so ist, darauf ist die Aehnlichkeit mit der Zeit des Propheten zu begründen.

V. 5. Die Anwendung des Apostels. Οὕτως οὖν — λεῖμμα γέγονε. Sowohl οὕτως als ἐν τ. νῦν καιρῷ deutet darauf, daß auch P. in der Aehnlichkeit der Zeiten den nervus probandi findet, also das Vorgetragene als Beispiel nimmt. Das λεῖμμα, der Ueberrest welcher geblieben war, nehmlich in Zahl der Gläubigen aus Israel, kann nicht unbedeutend gewesen seyn, da Apg. XXI, 20. die Aeltesten der Jerusalemischen Gemeine zu P. sagen: θεωρεῖς πόσαι μυριάδες εἰσὶν Ἰουδαίων τῶν πεπιστευκότων. Doch auf die Zahl kam hier nichts an, da auch wenn noch so Viele gerettet wurden, doch das damalige Volk als solches immer fern vom Ziele des Heiles blieb; daher die Berechtigung ohne Rücksicht auf die Menge bloß von einem Ueberrest zu sprechen. Der Beisatz κατ' ἐκλογὴν χάριτος soll die Leser belehren, wo sie eigentlich die Ursache zu suchen haben, daß ein λεῖμμα geblieben ist, nehmlich nicht in irgend einem Verdienste derer welchen die Errettung zu Theil wird, indem Nichts von P. mit solcher Consequenz durchgeführt wird, als seine Hauptlehre von der Verdienstlosigkeit des Menschen um den Empfang göttlicher Wohlthaten. Die Auslegung anlangend, gehört zuerst die ganze Formel nicht zu einem Worte, sondern zum Satze selbst, und insofern zum Verbum γέγονε; sodann ist Carpzovs Weise, χάριτος von λεῖμμα abhängig zu machen, und κατ' ἐκλ. mit χάρ. zu verknüpfen, was er dann so übersetzt: Supersunt reliquiae gratiae dei liberrimae, ganz zu verwerfen. Nur etwa τῆς κατ' ἐκλογὴν χάριτος könnte einen ähnlichen Sinn darbieten. ἐκλογὴ selbst ist IX, 11. erklärt worden und die Ausleger behalten hier ihre dort gehabte Ansicht bei, daher sie hier nicht weiter anzuführen sind. Den Genit. χάριτος erklären Viele, Beza, Par., Corn. a Lapide, Böhme, Tholuck, A. durch ein Adjektiv; er ist aber subjektiv zu fassen, und ἐκλ. χάρ. ist die von der göttlichen Gnade getroffene Erwählung.

V. 6. Das beständige Bestreben des Apostels, alles Vertrauen auf eigenes Verdienst zu bannen, läßt ihn auch hier wieder eine Folgerung ziehen, die nicht zur eigentlichen Gedankenreihe gehört, als welche keine Erörterung darüber fordert, welches die Ursache des Uebrigbleibens eines λεῖμμα gewesen oder nicht gewesen sey, wohl aber dazu dient, auch hier wie allenthalben seinen Hauptsatz aufrecht zu erhalten, es sey nicht etwa ein Verdienst, sondern reine Gnade was jenem Ueberrest das Heil gewirkt. Parentheſe aber (Koppe) ist das Gesagte darum dennoch nicht. εἰ δὲ χάριτι, nehmlich τὸ λεῖμμα γέγονε, d. h. wenn es wahr ist daß diese dem Strafurtheil der Uebrigen Entgangenen aus Gnaden erhalten worden sind. Οὐκέτι ἐξ ἔργων, so haben die Werke keinen Theil daran, oder so ist es

nicht mehr durch Verdienst der Werke geschehen, wie Luher übersetzt. Es sind dabei ἔργα wie immer solche Handlungen, welche insgemein als verdienstlich angesehen wurden, und von denen bisher der Jude sein Heil erwartet hatte. Das ἔτι hierbei halten, so oft es im V. vorkommt, Heum., Ch. Schmidt, Rosenmüller, Böhme für überflüssig, Koppe sagt: οὐκέτι sei gleich οὐδαμῶς. Beides unrichtig. Wahr ist es, in deutscher Uebersetzung kann ἔτι ausgelassen werden, in griech. Rede aber giebt es eine Hinweisung darauf, wie bisher die Meinung gewesen, daß die ἔργα es seyen, wodurch das Heil erworben werde, die Erkenntniß aber, daß es durch Gnade geschehe, jede Meinung dieser Art zum Fallen bringe oder gebracht habe, so daß sie in der That nicht mehr Statt finden könne; vgl. zu VII, 17. Der Beweis des Gesagten wird in den Worten ἐπεὶ — χάρις aus dem Begriffe von χάρις geführt. ἐπεί, unser sonst, d. h. denn wenn es anders wäre, vgl. III, 6., über die Constr. mit Ind. Präs. ohne ἄν s. zu 1 Kor. V, 10.; der vollständige Satz: wäre das λεῖμμα aus Verdienst der Werke hervorgegangen, so wäre Gnade nicht mehr Gnade, d. h. der Begriff der Gnade wird vernichtet, wenn die ἔργα Ursach sind; beide Begriffe heben einander auf, wo Verdienst Statt findet, keine Gnade, und umgekehrt. Die ehedem noch folgenden Worte εἰ δὲ ἐξ ἔργων — ἔργον sagen das Nehmliche von Seiten der ἔργα, aber fehlen in so vielen der besten Auktoritäten *), daß selbst die hartnäckigsten Vertheidiger des recipirten Textes sie nicht zu behaupten wissen. Es fehlt Nichts, wenn sie wegfallen, wird Nichts gewonnen, wenn man sie beibehält. Eher haben sie etwas störendes.

V. 7. Letzte Erklärung über das Schicksal des Volkes als Faktum und dessen bewirkende Ursachen, worauf mit V. 11. die Rede sich zu dem Zwecke wenden wird, für dessen Erreichung es Statt gefunden habe. Nachdem nehmlich der Ap. IX, 31. von Israel überhaupt ausgesagt, wie es das Ziel nach dem es strebe nicht erreiche, und diesen Satz dann bis zum Ende von Kap. X. durchgeführt, hat er durch Aufstellung und Beantwortung der Frage μὴ ἀπώσατο κ. τ. λ. V. 1. demselben eine solche Modification gegeben, daß er in der Allgemeinheit wie an der ersten Stelle nicht mehr gilt, und giebt ihm daher nun zum Schlusse die Gestalt, in welcher er nach voller Schärfe gelten soll. τί οὖν; zeigt uns daß er selbst das Folgende als Folgerung aus dem zuvor Gesagten ansehe. Damit schloß schon Theod. (ausdrücklich) die Frage, um alles folgende als Ant-

*) ACDEFG. Kopt. Sah. Arm. Aeth. Vulg. It. Chrys. u. Theod. im Comm. (nicht im Text) Dam. Ruf. Ambr. Pel. lat. VV.

wort zu verstehn; fast alle Ausll. sind derselben Ansicht, nur Scholz und Reiche sind dagegen, und setzen die Frage bis ἐπέτυχεν fort, so daß die Antwort in ἡ δὲ — ἐπέτυχεν enthalten sey. Reiche's Gründe sind: 1) der Ap. füge im dialekt. Dialoge unsrer Kapp. stets einen bestimmten Gegenstand der Frage hinzu, was weder ganz richtig (s. IX, 30.) noch zwingend ist, da es vom Gegenstande abhängt, es zu thun oder nicht zu thun, eine unverbrüchliche Norm darüber nicht existiren kann; 2) die Stellung der folg. Worte sey nicht die eines antwortenden Satzes, aber welche wäre denn die? 3) P. würde zu Viel zugeben, wenn er Israel wirklich ein Streben beilegte, aber hat er ihm nicht ein solches aufs evidenteste schon IX, 31. X, 2 f. beigelegt? 4) das Suchen und nicht Erlangen Israels sey wie IX, 30 f. so auch hier Gegenstand der Verwunderung. Antwort: weder hier noch dort. Dazu kommt nun daß der Satz mit δὲ als Antwort weder passend geformt ist — er forderte dann ἀλλά —, noch die volle Antwort enthält, das ganze Schicksal des Volkes nicht umfaßt. Man hat also bei der hergebrachten Abtheilung stehn zu bleiben. ὃ ἐπιζητεῖ — ἐπέτυχεν. Was Israel sucht, das hat es nicht erlangt, nehmlich die δικαιοσύνη, wie man aus IX, 31. X, 3. ersieht. Ἰσραὴλ bezeichnet hier das Ganze, dem im zweiten Satze ἡ ἐκλογή, d. h. der auserkorne Theil, abstr. p. concr., entgegengesetzt wird. Was oben διώκειν war, ist hier ἐπιζητεῖν, vgl. Phil. IV, 17. Hebr. XI, 14. XIII, 14. *). τοῦτο οὐκ ἐπέτυχεν. Ehedem las man τούτου, und gewöhnlich wird ἐπιτυγχάνειν, etwas antreffen, das gesuchte Ziel erreichen, mit dem Genit. construirt (im N. T. Hebr. VI, 15.); aber die Auktorität für τοῦτο **) ist so groß, daß selbst wenn dies einen völligen Solöcismus enthielte, man es doch anzunehmen haben würde. Aber dem ist nicht so; selbst die von Cramer, Tholuck, Reiche, A. aufgestellte Behauptung, das Verbum komme nur (Th. sagt sogar: höchstens) bei Dichtern mit dem Akk. vor, ist nicht richtig ***), wie das Beispiel Plat. Rep. IV, S. 431. C. erweisen kann †). Um so

*) Die Heftigkeit des Suchens oder Strebens, welche Meyer u. A. darin finden, vermag ich an keiner dieser Stellen zu entdecken.

**) ACDEFGI, eine Menge von Min. Chrys. einmal Oek. ms.

***) Die von Matth. Gr. S. 637. Eimsl. zu Eur. Med. 741. angeführten Beispiele sind allerdings nur aus Dichtern, so daß die Behauptung richtig seyn würde, wenn sie die einzigen wären.

†) Da die Beweiskraft desselben von Reiche und Meyer nach Matthiä's Vorgange geleugnet wird, so will ich — nicht um Recht zu behalten sondern weil es in der That das einzige Beispiel aus der Prosa und für die Composition mit ἐπί zu seyn scheint — die Stelle vollständig beifügen. Es heißt: Καὶ μὴν τάς γε πολλὰς καὶ παντοδαπὰς ἐπιθυμίας

veniger wird man sich geneigt fühlen Koppe's Construktionsart anzunehmen, nach welcher ὃ Nomin. seyn und sich auf Ισραηλ beziehen, τοῦτο, ebenfalls Nomin., diesen Begriff wiederholen soll, Ἰσρ. aber Neutrum werden muß, ὃ Ισρ. ἐπιζητεῖ, τοῦτο οὐκ ἐπέτ., das Israel d. h. der Theil von Israel welcher sucht, der hat nicht gefunden; oder die von Paulus: was es sucht, dahin ist dieses Isr. nicht gelangt. Ισραηλ ist niemals Neutrum, kann es gar nicht seyn. Nicht minder fehlerhaft aber ist es, wenn Bretschn., dem Köllner beistimmt, τοῦτο als Nomin. und Subjekt annimmt, und αὐτῷ ergänzt: was es sucht, das wird ihm nicht zu Theil; denn τοῦτό μοι ἐντυγχάνει ist eine absolut unmögliche Redeweise für den Griechen. — Οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν, die Uebrigen, d. h. die ganze Masse des Volks mit Ausnahme der ἐκλογή. πωροῦν, verhärten, aufs Sittliche übergetragen unser Verstocken, vergl. Mark. VI, 52. 2 Kor. III, 14. Wenn es nun heißt: sie sind verstockt worden, so fragen wir nach dem verstockenden Subjekte. Unsere Zeit denkt entweder gar keins, oder die Verstockten selbst, und so daher auch ehedem die meisten Ausleger; P. dagegen nimmt offenbar Gott als solches an, wie die folgenden Stellen genügend darthun, und nach IX, 18. uns gar nicht mehr auffallen kann. Auch wird dies gegenwärtig fast durchgängig anerkannt.

V. 8. Die Worte καθὼς γέγραπται lassen uns eine Anführung aus dem A. T. erwarten, entweder als Beweis des Gesagten oder als jetzt erfüllte Weissagung. Auch ist man wohl berechtigt zu der Annahme daß er das Folgende, und zwar in vollem Ernste, als Weissagung auf die Gegenwart angesehen habe; doch freilich was in diesem V. folgt, sind bloß einzele Worte aus verschiedenen Schriftstellen, frei an einander geheftet für seinen Zweck. Der Anfang ἔδωκεν — κατανύξεως scheint aus Jesaias XXIX, 10. wo in der LXX steht: πεπότικεν ὑμᾶς Κύριος πνεύματι κατανύξεως, wofür P. einfacher ἔδωκεν αὐτοῖς gesetzt hat. In dem Ausdrucke πν. κατανύξεως ist das Wort κατάνυξις höchst zweifelhafter Bedeutung.

καὶ ἡδονὰς τε καὶ λύπας ἐν πᾶσι μάλιστα ἄν τις εὕροι καὶ γυναιξὶ καὶ οἰκέταις καὶ τῶν ἐλευθέρων λεγομένων ἐν τοῖς πολλοῖς τε καὶ φαύλοις. τὰς δέ γε ἁπλᾶς τε καὶ μετρίας, αἳ δὴ μετὰ νοῦ τε καὶ δόξης ὀρθῆς λογισμῷ ἄγονται, ἐν ὀλίγοις τε ἐπιτεύξει καὶ τοῖς βέλτιστα μὲν φύσει βέλτιστα δὲ παιδευθεῖσιν. Um nun nicht zuzugeben daß ἐπιτ. mit dem Akk. construirt werde, nimmt man lieber an daß Platon die Constr. mit Rücksicht auf das vorherg. εὕροι anfange, und nach dem Relativsatze in eine andere übergehe durch Wahl eines andern Verbi. Allerdings begeht er solche Nachlässigkeiten oft, aber um anzunehmen daß er es gethan, muß doch irgend wo ein Grund dazu oder eine Spur davon wahrzunehmen seyn, was hier in keiner Art der Fall ist; weßhalb ich nicht umhin kann mit Chr. Schneider diese Ansicht für unrichtig zu erklären.

Im hebr. Texte ſteht רוּחַ־תַּרְדֵּמָה, ein Geiſt des tiefen oder betäubten Schlafes, und ſo haben daher auch viele Ausll. das griech. Wort erklärt, und zur Rechtfertigung verſchiedene Wege eingeſchlagen, unter welchen der einer veränderten Etymologie (νύω, νυστάζω, νύξ), gewiß der ungangbarſte iſt. Wir befinden uns hier in zweifacher Ungewißheit. Zuerſt wiſſen wir keineswegs mit Sicherheit, wie die alex. Ueberſ. ſelbſt das Wort verſtanden habe, da ſie ſowohl κατανύσσεσθαι als κατάνυξις von ſehr verſchiedenen Zuſtänden und für ſehr verſchiedene hebr. Wörter braucht (ſ. Schleußners Thes.); aber hätten wir am Ende auch mit Hülfe von Pſ. LX, 5. oder andern Stellen ſoviel feſtgeſtellt, daß ſie es wirklich als Betäubung denken, ſo würde doch die zweite Ungewißheit übrig bleiben, wie unſer Ap., der weit beſſer Griechiſch verſtand als jene Ueberſetzer, und alſo gewiß die wahre Bedeutung von κατανύσσειν, nehmlich zerſtechen, kannte, und vielleicht das Hebräiſche nicht verglich, das Wort von ihnen angenommen habe. Hier iſt durchaus nichts was uns leiten könnte, da er daſſelbe an keiner zweiten Stelle weder anführt noch ſelbſt gebraucht. Es iſt möglich daß er Betäubung, aber eben ſo möglich daß er etwas anderes dabei dachte, und daher erſcheint mir als das einzig richtige: Eingeſtändniß unſrer Unwiſſenheit. Chryſ. und Theod. faſſen es als einen unheilbaren, unverbeſſerlichen Zuſtand des Gemüthes*); doch daß auch ſie weit mehr gerathen, was im Zuſammenhange zu paſſen ſchien, als etwas gründliches gewußt, davon giebt die Erklärung Zeugniß, welche der Erſtere von κατανυγῆναι giebt**). πνεῦμα κατανυ. bezeichnet, wenn nur die Sache betrachtet wird, einen Zuſtand, eine Verfaſſung des Gemüths oder der Geſinnung; aber die Form des Ausdrucks führt darauf, daß dieſe κατάνυξις durch fremde geiſtige Einwirkung hervorgebracht gedacht werde; denn πν. κατανυ. bedeutet einen Geiſt welcher die κατάνυ. hervorbringe; wie ja Gott dergleichen Geiſter im A. T. wirklich ausſendet, vgl. 1 Kön. XXII, 19 ff. — Die in dem Satze ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ Θ. πν. κ. liegende ächt alterthümliche Vorſtellung, daß Gott ſelbſt Urheber dieſes Zuſtandes ſey, hat wie zu erwarten war, bei allen dogmatiſchen Auslegern, die nicht auguſtiniſch und calviniſtiſch dachten, das Schickſal gehabt in bloße Zulaſſung umgewandelt zu werden. Schon Chryſoſt. ſagt: τὸ ἔδωκεν ἐνταῦθα μὴ ἐνέργειαν νόμιζε εἶναι ἀλλὰ συγ-

*) Chryſ.: κατάνυξιν ἐνταῦθα τὴν περὶ τὸ χεῖρον ἕξιν τῆς ψυχῆς φησὶ τὴν ἀνιάτως ἐχουσαν καὶ ἀμεταθέτως. Theod.: πν. κατανυ. τὴν ἀμετάβλητον ἐκάλεσε γνώμην.

**) κατανυγῆναι οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ τὸ ἐμπαγῆναι που καὶ προσηλωθῆναι.

χώρησιν, und so fast alle; aber gegen den Geist des Alterthums und den Sinn des Apostels. Erst die neuste Exegese hat sich von diesen Fesseln des eigenen Systems losgemacht, und anerkannt was nicht zu verkennen ist. — Die zweite Hälfte des Verses steht nirgends genau; zwei Stellen können P. vorgeschwebt haben, Deut. XXIX, 3. (4. in der LXX.), wo es heißt: οὐκ ἔδωκε Κύριος ὑμῖν καρδίαν εἰδέναι, καὶ ὀφθαλμοὺς τοῦ βλέπειν, καὶ τὰ ὦτα ἀκούειν, ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας; und Jes. VI, 9. ἀκοῇ ἀκούσετε, καὶ οὐ μὴ συνῆτε, καὶ βλέποντες βλέψετε, καὶ οὐ μὴ ἴδητε. Doch hat die erste von beiden die meiste Aehnlichkeit. Jemand Augen geben, um nicht zu sehen, Ohren, um nicht zu hören, kann nur den Sinn haben: die Augen und Ohren die Einer hat, in einen solchen Zustand versetzen, daß er mit ihnen nicht sehen, nicht hören kann. Daß aber hier vom innern Sinne des Geistes die Rede ist, liegt am Tage. Die Schlußworte ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας sind zuerst von Beza von den übrigen abgerissen worden, indem er diese in Klammern schloß, um eine Verbindung jener mit ἐπωρώθησαν Vers 7. zu Wege zu bringen. Grotius, Wolf, A. haben seine Ansicht gebilligt, die auch in den Ausg. von Griesbach, Vater, Knapp, noch beibehalten ist. Man fragt aber billig, warum P., wenn er diese Worte bei dem Satze οἱ δὲ — ἐπωρώθησαν schon dachte, sie nicht auch dort schon setzte, da sie doch auch mit V. 9. keine Verbindung machen? Sodann bezeichnet die Formel: bis auf diesen Tag, so oft sie im A. T. vorkommt, immer eine sehr lange Zeitdauer, konnte daher von dem πεπωρῶθηναι das erst in den Tagen Christi — wenigstens in der Beziehung auf die es hier ankommt — Statt gefunden hatte, gar nicht wohl gesagt werden; wohl aber konnte P. es für dienlich halten, am Schluß der angeführten Schriftworte die Bemerkung beizufügen, daß es bis auf den heutigen Tag so sey wie diese behaupten, und endlich stehen diese Worte in der Stelle Deut. XXIX, 3., auf die er doch wahrscheinlich hier gesehen hat, ebenfalls, sind also höchst wahrscheinlich nicht als seine sondern als Schriftworte zu betrachten. Beza hatte an diese Stelle nicht gedacht, sondern nur an die beiden aus Jesaias; daher sein Irrthum, den Heumann, Carpzov schon gerügt haben.

V. 9. 10. Die Stelle Ps. LXIX, 23. 24. welche der Apostel hinzufügt, enthält ursprünglich nichts anderes als die Wünsche des Dichters gegen seine Feinde und Verfolger, wird aber von P. wie es scheint als prophetische Androhung göttlicher Strafgerichte gegen die halsstarrigen Juden betrachtet. Seine Anführung geschieht mit kleinen Abänderungen nach der LXX. Im ersten Verse ist ἐνώπιον αὐτῶν vor εἰς π. weggelassen, die Worte καὶ εἰς θήραν fehlen im Hebr. und in der

LXX; die folgenden Glieder ſtehen in umgekehrter Ordnung, und ἀνταπόδομα für ἀνταπόδοσιν der aler. Ueberſetzung. Der 2te Vers ſtimmt genau mit Vers 24. dort. ἡ τράπεζα αὐτῶν, ihr Tiſch, d. h. wie es auch de Wette ausdrückt, alles was ſie genießen; die Worte παγίς, θήρα, σκάνδαλον, Fallſtrick, Netz, Falle, bezeichnen verwandte, faſt gleichgeltende Begriffe; der Sinn des Wunſches: Alles was ſie genießen, ſelbſt Speis und Trank, die den Menſchen ſonſt erhalten, gereiche ihnen zum Verderben. Im Pſalme wird dieſer Wunſch durch ſeinen Zuſammenhang mit V. 22. klar. — Ἀνταπόδομα, Vergeltung, ſowohl des Guten, alſo Belohnung (Luk. XIV, 12.), als des Böſen, folglich Strafe oder Rache (Judith VII, 15.). Im Hebr. ſteht לִשְׁלוֹמִים מוֹקֵשׁ, den Sicheren zur Schlinge, und die Ueberſetzer ſcheinen לְשַׁלְהֲבִים geleſen zu haben. Σκοτισθήτωσαν — βλέπειν, ihre Augen mögen verfinſtert werden, damit ſie nicht ſehen, d. h. ſie mögen im Verſtande geblendet werden, um den Weg des Heils nicht zu erkennen, und Statt deſſen ins Verderben zu gerathen. τὸν νῶτον — σύγκαμψον. Beuge fortwährend ihren Rücken; d. h. demüthige ſie ununterbrochen, und laß ſie beſtändig den Druck der Sklaverei erfahren. Im Hebräiſchen מָתְנֵיהֶם תָּמִיד הַמְעַד, mache daß ihre Lenden beſtändig wanken.

V. 11. Das Schickſal Israels liegt nun vor Augen, ſowohl das Faktum als deſſen Urſachen, es iſt gezeigt wie das Volk in ſeinem geſetzlichen Streben und Dünkel ſein Ziel im Ganzen nicht erreicht hat; ein kleiner Theil iſt durch göttliche Erwählung dahin gekommen das Heil im Glauben zu ergreifen, die große Mehrzahl aber von Gott verſtockt und dem Verderben Preis gegeben worden. Hier bleibt eine Frage: warum hat Gott dies gethan? Was war ſein Zweck? Zweierlei iſt möglich: entweder die jetzige Verwerfung iſt ſelbſt der Zweck, dann iſt wenig Hoffnung für das Volk; oder ſie iſt um eines höheren Zweckes willen erfolgt, dem ſie als Mittel dienen muß, dann läßt ſich wohl noch Etwas hoffen, denn es iſt nicht ſowohl Gottes Zorn der ſie verhängte, als vielmehr Gottes Weisheit, und die Erreichung des Zwecks kann die Anwendung des Mittels einſt entbehrlich machen. Auch dieſe Frage nimmt ſich P. zu beantworten vor. Er fragt: μὴ ἔπταισαν ἵνα πέσωσι; hier bedeutet πταίειν anſtoßen, ſtraucheln, ſtolpern, alſo ins Fallen oder in Gefahr des Fallens kommen, πίπτειν das Fallen ſelbſt, welches auf das πταίειν erfolgen oder auch nicht erfolgen kann. Die Sache anlangend, ſo kann das πταίειν das durch den Aoriſt als wirklich und geſchehen bezeichnet wird, nichts anderes bezeichnen als die Verſtockung der Juden, welche zuletzt erwähnt wurde, und die Folge gehabt hat daß ſie jetzt aus der

Gemeinschaft des Heils ausgeschlossen sind. Daß er das Bild des Anstoßens, Strauchelns, dabei anwendete, dazu hat das vorhergehende σκάνδαλον beigetragen, um so mehr als ja P. Christum als den λίθον τοῦ προσκόμματος, die πέτραν τοῦ σκανδάλου (IX, 32. 33.) schon bezeichnet hat, und auch sonst χριστὸν ἐσταυρωμένον Ἰουδαίοις σκάνδαλον (1 Kor. I, 23.) nennt. Im verbundenen Satze ἵνα πέσωσι wird πίπτειν verschiedene Deutung erhalten, je nachdem man ἵνα faßt. Es findet sich nehmlich bei den Auslegern eine doppele Auffassung. Die eine nimmt ἵνα für ὥστε, wie die Vulg. übersetzt: numquid sic offenderunt, ut caderent? d. h. ut plane et in perpetuum conciderent. πίπτειν erhält dann eine verstärkte Bedeutung, und der Sinn der Frage soll der seyn, ob Israels Fall von der Art sey, daß alle Möglichkeit des Wiederaufstehens aufgegeben werden müsse. So Orig., Chrys. (ἴδωμεν εἰ τοιοῦτον τὸ πτῶμα, ὡς καὶ ἀνίατον εἶναι, καὶ μηδεμίαν ἔχειν διόρθωσιν), Theoph., Erasm., Calv., Lap., Grot., Beng., Ch. Schmidt, Cramer, A. Diese Erklärung hat mehr als alles andere das wider sich, daß ἵνα, obwohl bisweilen wirklich consequutiv (s. z. 2 Kor. VII, 9.), es doch gewiß nur dann ist, wenn an einen vollständigen und in sich abgeschlossenen Hauptgedanken noch ein Satz angereiht wird, dessen Inhalt fast gleich gut als Folge und als Absicht erscheinen kann, sonst aber nicht. Auch ist die Erklärung nicht von der Grammatik sondern vom System herbeigerufen worden, und alle Wahrscheinlichkeit für sie verschwindet, wenn man die auf die Frage ertheilte Antwort ins Auge faßt, denn hier wird unbestreitbar von dem Zwecke gesprochen, welchem ihr Fall gedient. Daher denn auch die Betrachtung des Satzes als Zweckſatz in neuster Zeit die allgemein geltende geworden ist. P. fragt, ob sie angestoßen um zu fallen d. h. ob Gottes Zweck dabei daß er sie an Christum, den Stein des Anstoßens, wirklich anstoßen und nicht gläubig werden ließ, der gewesen sey daß sie fallen sollten. Dies πίπτειν könnte dann auch hier emphatisch verstanden werden, um ein absolutes Verderben zu bedeuten wie auch in der That von manchen Ausll. (zuletzt de Wette, Meyer) geschehen ist; aber nöthig ist es nicht, wie Meyer um der Steigerung willen glaubt, welche vom Straucheln zum Fallen Statt finde; denn Theils ist es eigentlich gar noch keine Steigerung, wenn ich frage: war der Zweck weßhalb Gott jene straucheln ließ, der daß sie fallen sollten, Theils ist das Fallen selbst schon mehr als das Straucheln, auch wenn es kein solches ist, wovon kein Aufstehn möglich ist, Theils endlich glaube ich, wir verrücken den Standpunkt der Frage, wenn wir das Wort so verstehn, und machen die folgende Antwort minder passend. Geben wir

jener dieſen Sinn: ließ Gott ſie ſtraucheln, damit ſie fielen, ſo fragt P. darnach, ob das Fallen ſelbſt der letzte oder Endzweck des Strauchelns, d. h. ob ihre jetzige Ausſchließung, ihr gegenwärtiges Unglück ſelbſt der Zweck ſey, um deßwillen Gott Verſtockung über ſie verhängt, und antwortet dann im Folg.: Nein, ſondern das war der Zweck, den Heiden das Heil zu verſchaffen, und dadurch auch ſie wieder zur Ergreifung des dargebotenen zu reizen. Und daß dies wirklich ſeine Meinung ſey, daß er ſie alſo wirklich nicht nur als πταίσαντας ſondern auch als πεσόντας denke, geht wie ich erachte daraus hervor, daß er im Folg. wirklich von einer ἀποβολὴ αὐτῶν ſpricht, und ſie als κλάδους ἐκκλασθέντας darſtellt, Bilder welche ihrem inneren Gehalte nach nicht nur dem πταίειν ſondern dem πεσεῖν gleichſtehn. Dies die Auffaſſung von Auguſtin (Non ita deliquerunt ut caderent, i. e. ut tantummodo caderent, quasi ad poenam suam solum, sed ut hoc ipsum quod ceciderunt prodesset gentibus ad salutem), Böhme (num Judaei adhuc sunt increduli hoc dei consilio, ut ipsi hac sua incredulitate sint alieni a J. M. eoque miseri, neque alio ullo praeterea?), Köllner, Reiche u. v. A. Tholuck ſchließt ſich zwar derſelben an, aber ſo daß er doch die Vorſtellung des Zwecks mit der der Folge vertauſcht. — Der Grund warum er den angegebenen Zweck durch μὴ γένοιτο leugnet, und überhaupt die im Folgenden dargeſtellte frohere Hoffnung hegt, iſt wohl nicht eigentlich der daß er ſolch eine Anſicht für Gottes unwürdig hielte, wenigſtens nach dem was er IX, 18—28. geſagt, wird man faſt glauben müſſen, daß er ſelbſt einen abſolut verderblichen Rathſchluß Gottes anerkennen würde, ſobald er zu denken veranlaßt wäre, daß Gottes Majeſtät dadurch verherrlicht werden könnte; ſondern vielmehr ſeine Liebe zu dieſem Volke, und die unaustilgbare hohe Vorſtellung von der Beſtimmung, zu welcher es durch Gottes unabänderlichen Rathſchluß immer noch aufbehalten ſey, eine Vorſtellung die ſich auch im Verfolg noch immer klarer ausſpricht. In den Worten ἀλλὰ τῷ — τοῖς ἔθνεσιν lehrt er uns nun den Erfolg kennen, welchen die Verblendung der Juden gehabt hat, und welchen er als den wahren Zweck ihrer jetzigen Verſtoßung angeſehen wiſſen will. Zur Vervollſtändigung des Satzes wird man γέγονε zu ſupplirn haben. Das παράπτωμα wird von denen welche das πεσεῖν in dem Sinne des unwiederbringlichen Fallens oder der ἀπώλεια gefaßt haben, nothwendig von dem πταῖσμα verſtanden, wobei ihnen die gewöhnliche Bedeutung des Worts, Vergehung, Fehltritt, allerdings zu Statten kommt; allein wir haben zu bedenken 1) daß das Wort doch wirklich einen Fall, nicht nur ein Straucheln bedeutet, und folglich in ſeiner eigentlichen Be-

eutung auf das πίπτειν hinweist, und 2) daß was er hier παράπτ. nennt, mit dem in Parallele geht, was er im Folg. ἀποβολή nennt; und so glaube ich wir thun besser es mit Reiche von ihrem jetzigen Unglück zu verstehn, und anzunehmen, es liege in der Wahl des Ausdrucks, abgesehen davon daß πτῶμα wegen seiner gangbaren Bedeutung (cadaver) sich an sich schon weniger eignete, noch die Absichtlichkeit, ein Wort zu haben, welches durch seinen gewöhnlichen Gebrauch auch ihre Schuld mit einzuschließen möglich machte. Bei dem Satze nun, der Fall der Juden habe den Heiden das Heil zu Wege gebracht, haben wir nicht zu fragen, ob dieser Fall durchaus nothwendig gewesen um diesen Erfolg herbeizuführen, ob also wenn er nicht eingetreten wäre, auch die Theilnahme der Heiden nicht erfolgt seyn würde und dergl. Solche Untersuchungen liegen außerhalb unseres Kreises, und auch Paulus schweigt hierüber. Nur auf die Thatsache ist hinzublicken, daß P. in seinem eigenen Wirken immer erst dann sich zu den Heiden wendet, wenn er bei den Juden mit seiner Predigt keinen Eingang gefunden hat, in dem Glauben daß ihnen das erste Recht daran zukomme, das ihnen auch von ihm nicht geschmälert werden dürfe. So wird in seinem eigenen Thun die Verhärtung der Juden gegen die Botschaft von Christo immer die Veranlassung, daß das Heil zu den Heiden übergeht. Dadurch wird es ein historisches Faktum, daß der Juden Unglaube den Heiden zum Heil verhelfe, und dieses Faktum betrachtet P., der in Allem sich gewöhnt hat Gottes Leitung zu erkennen, als den Zweck für dessen Erreichung dieser die Verblendung habe über Israel kommen lassen. Von dieser Uebertragung des Heils zu den Heiden zeigt uns nun P. einen neuen Zweck, durch welchen eben so wie ihr Abfall den Heiden, so der Heiden Annahme ihnen ein Mittel der Beglükkung werden soll: εἰς τὸ παραζηλῶσαι αὐτούς (über das Verbum s. zu X, 19.), um sie zur Eifersucht, und hierdurch dann zur Nacheiferung zu reizen. Paulus nährt die Hoffnung daß wenn Israel wahrnehmen werde wie so begierig die Heiden zugreifen, und wie sie dadurch ein seliges Volk Gottes werden, während es selbst verstoßen ist, und unter seinem Gesetze sich vergeblich abmüht, Neid und Eifersucht in ihm erwachen werde, daß es den Heiden diesen Vorzug nicht lassen wolle, und hierdurch gespornt sich beeile das Heil anzunehmen, um den Heiden ihren Vorsprung wieder abzulaufen. Und hiervon hegt er neue und noch schönere Erwartungen für die gesammte Menschheit.

V. 12. Ausgehend von dem Gedanken der Anreizung welche aus der σωτηρία τῶν ἐθνῶν für die Juden hervorgehn solle, schreitet die Rede, eben deßhalb durch δὲ angeknüpft, zur

Darstellung der Folgen fort, welche die Wiederannahme des Volks für die Welt hervorbringen müsse. Wir finden Gegensätze und eine Folgerung a minori ad majus. Die beiden Sätze aus denen der Vordersatz besteht, sind offenbar als Parallelen zu betrachten, und folglich das ἥττημα vom παράπτωμα nicht im Wesen der Sache sondern nur in der Form der Auffassung verschieden, die Rede ist in beiden Sätzen von der jetzigen Verwerfung Israels. παράπτωμα fasse ich wieder ganz wie V. 11., nehmlich von dem Unglück welches das Volk in der Gegenwart betroffen hat. ἥττημα macht Schwierigkeit, welche dadurch vermehrt wird, daß auch das entgegengesetzte πλήρωμα keine so scharf abgegrenzte Bedeutung hat, daß aus dem Gegensatz allein ein sicherer Schluß gezogen werden dürfte. Es bedeutet aber ἥττημα den Zustand oder das Leiden dessen welcher ἥσσων ist oder wird, ἡττᾶται; also Verringerung, Schaden oder Nachtheil, Verlust, Niederlage. Daß es an sich selbst auch Vergehung bedeute, wie Tholuck behauptet, kann ich nicht zugeben; es liegt dies nicht im Worte, obwohl zuzugestehen ist daß eine Vergehung als ein erlittener Verlust oder Nachtheil betrachtet, und daher auch wohl ein solcher genannt werden könne. Auch 1 Kor. VI, 7., der einzigen Stelle des N. T. wo es noch vorkommt, hat es nur die Bedeutung des Nachtheils oder Verlusts. Auch gäbe Vergehung gegen πλήρωμα durchaus keinen Gegensatz. Die von Beza, Par., Grotius, Semler, Ch. Schmidt, Ben., Schrad., Reiche, de Wette, Olsh., A. angenommene Bedeutung: imminutio, i. e. paucitas credentium wird durch πλήρωμα nicht verhindert, indem dies recht wohl wie V. 25. die Gesammtheit bedeuten könnte; aber weder der Parallelismus mit παράπτ. will sie gestatten, noch der Sinn des Apostels, welcher gar nicht der ist, daß die kleine Anzahl der zum Glauben gewandten Juden, sondern daß der Unglaube und die daraus hergeflossene Verwerfung der großen Masse den Heiden Gewinn gebracht. Eben so wenig wird abjectio, was sich bei Calov findet, oder Carpzovs u. A. defectio sich gegen πλήρωμα erhalten können. So bleibt nur übrig, daß wir entweder mit Heumann, Cramer, Glöckl., Kölln., Meyer, die Bedeutung: Verlust oder Schaden, oder mit Morus, Böhme, Flatt, status deterior, Verfall, gelten lassen, oder besser, den Begriff etwas weiter fassend, beides in Eins verbinden. Dann wird man darunter eben das verstehen können, was im ersten Gliede παράπτωμα hieß, nehmlich das Ereigniß durch welches sie ἥττονες geworden sind, nicht in Vergleich mit Anderen, sondern mit dem was sie früher gewesen sind oder seyn sollen; das Wort wird nicht ihre Schuld bezeichnen, sondern ihr Unglück, nehmlich den Verlust ihrer ursprünglichen Würde und Herrlichkeit als

Volk Gottes. Und eben dies ist es, was in den Sinn am besten paßt. πλήρωμα. So mannigfach auch die Beziehung ist, in welcher dies Wort im N. T. und namentlich bei P. vorkommt, und so verschieden dadurch seine specielle Deutung werden muß, so gewiß wird doch in jedem Falle die einzige auf der Abstammung und Ableitung ruhende Grundbedeutung festgehalten werden müssen. Diese aber ist: Mittel der Anfüllung, kurz alles dasjenige wodurch Etwas voll wird, es sey dies eine Sache oder ein Akt. Voll aber kann nur derjenige genannt werden, welcher alles das hat was er haben soll; so läßt sich πλήρωμα als der Akt oder überhaupt als dasjenige denken, wodurch Israel das jetzt nicht in dem Stande ist, in welchem es seyn sollte, sondern denselben verloren hat, wieder in denselben versetzt, mit dem allen begabt wird, was ihm jetzt fehlt, kurz wodurch es in seine gebührende Stellung wieder eingesetzt, wieder hergestellt wird. Wir fassen demnach τὸ πλ. αὐτῶν nach Gegensatz und übrigem Zusammenhang als die Wiederherstellung Israels, Zurückführung des Volks in den Stand wo es seine ursprüngliche, von Gott nicht aufgehobene Bestimmung wieder erfüllen kann. Aehnlich Pareus (plena restitutio), Köllner, Meyer. Die von Vielen angenommene Bedeutung: Vollzahl, ist aus gleichen Gründen wie die Bedeutung: Minderzahl, von ἧττημα zu verwerfen. — Wenn nun P. sagt, der Juden παράπτωμα sey πλοῦτος κόσμου, ihr ἧττημα πλοῦτος ἐθνῶν, und ihr πλήρ. werde es in weit höherm Grade seyn: so sind κόσμος und ἔθνη Parallelen und ziemlich synonym; beide bezeichnen die Menschheit, nur κόσμος ohne Nebenbegriff, ἔθνη bekanntlich im Gegensatz gegen die Juden. Es ist ihr πλοῦτος, d. h. es bringt ihnen denselben, hat für sie πλοῦτον zur Folge, und hiervon ist offenbar dies der Sinn: es sey für sie eine Ursache der Beglükkung, eine Veranlassung großer Vortheile. Welche diese seyen, geht aus dem Zusammenhang hervor, und liegt in πλ. gar nicht. Wiefern aber das was er hier sagt der Fall seyn könne, sagt P. nicht; es möchte sich auch kaum ermitteln lassen, wie er sich es vorgestellt gehabt.

V. 13. 14.*) Mit den Worten ὑμῖν — ἔθνεσιν wendet der Ap. sich bestimmt an die Heidenchristen unter seinen Lesern, um ihnen bemerklich zu machen daß das was er jetzt sagen wolle, vornehmlich um ihretwillen gesagt werden müsse; denn daß λέγω sich nicht, wie Morus, Flatt, Glöckler geurtheilt

*) Text: Für γαρ erscheint δὲ in AB. ein. Min. Syr. Kopt. Dam. Theod. ms. Lachmann. Wird erörtert werden. μὲν fehlt in DEFG. Ambr. μὲν οὖν haben ABC. Lachm. Ebenfalls zu besprechen. ἐγὼ fehlt in A. ein. Min. Arm. Theod. ms. steht vor εἰμὶ in FG. Syr. Nothwendig ist es nicht und der verschiedene Ort kann es wohl verdächtig machen.

haben, auf das Vorhergehende beziehe, in dem Sinne: das Obige sage ich nehmlich Euch, ihr Heidenchristen, also auch nicht nach ἔθνεσιν die Rede zu schließen sey, das lehrt nicht allein der sehr bekannte Gebrauch dieser Redeweise, sondern vornehmlich auch das, daß dann der nächste Satz durch eine Partikel angeknüpft werden müßte. ἐφ' ὅσον, eig. in quantum, kann in seiner eig. Bed. sowohl besagen: auf wie lange Zeit hin, und dann ist es quam diu, als über welchen Raum hin, und dann kann es quatenus seyn; was es an jeder Stelle sey, kommt einzig auf die Umstände und die Verbindung an; an der unsrigen haben Orig., Ben., Glöckl., Schrad., A. die Bedeutung quam diu festhalten wollen; da aber doch auf die Zeit seines Amts als Heidenap. gar nichts ankommt, und der Gedanke, er habe einmal dies nicht mehr zu seyn erwartet, welcher dann nicht abgewiesen werden könnte, hier eher störend als fördernd seyn würde, so wird es wohl gerathener seyn, mit den übrigen Ausll. die Bedeutung quatenus noch ferner festzuhalten. Beza's Verbindung des Satzes ἐφ' ὅσον — ἀπόστολος mit dem nächst vorhergehenden wird so lange unmöglich bleiben, bis μὲν für unächt erklärt seyn wird (s. nachher). ἐθνῶν ἀποστ., Apostel der Heiden — der Genit. ist Gen. poss. — zu seyn, ist seine in der Erfahrung seines Lebens ihm zur höchsten Gewißheit gediehene Ueberzeugung. Ob dieselbe schon bei seiner Bekehrung in ihm erwacht war, wie die Erzählungen Ap. IX, 15. XXII, 21. XXVI, 16—18. zwar andeuten, aber bei der Verschiedenheit der Orte und Zeiten, welche sich dort findet, nicht gewiß machen, bleibe dahin gestellt, in seinem Wirken finden wir immer das Nehmliche, er macht den Anfang bei den Juden, schwerlich in der Hoffnung Viel bei ihnen auszurichten, sondern nur um ihnen zuerst angeboten zu haben, was ihnen zuerst gebührte, und wendet sich dann erst zu den Heiden, wenn Jene ihm kein segensreiches Wirken möglich machen. Aber von Gott zum Prediger der Heiden ausgerüstet zu seyn, bezeugt er auch in Galatien (Gal. I, 16. II, 7 f.). Seine διακονία ist sein Apostelamt, die ihm aufgetragene Thätigkeit als χριστοῦ διάκονος καὶ ὑπηρέτης (1 Kor. III, 5. IV, 1.). δοξάζειν, machen daß Etwas ἔνδοξον werde, Etwas verherrlichen. Geschieht es nur im Gedanken und in der Gesinnung, so ist es hochachten; durch Worte, so ist es rühmen oder preisen; durch Handlungen, so ist's verherrlichen im eigentlichen Sinne. An die bloße Gesinnung haben in neuster Zeit Benecke (ich halte es für einen besondern Vorzug meines Amtes), Glöckler (ich schätze, taxire mein Amt, gebe ihm seinen Werth, seine Ehre darnach, ob ꝛc.), denken wollen, und auch Reiche (ich rühme, preise, halte es für etwas herrliches und hohes), setzt es nur in diese; doch alle

drei mit offenbarer Verkennung des wahren Sinnes von V. 14., ohne welche aber freilich eine solche Auffassung nicht möglich ist, s. bald. Von mündlicher Anpreisung für den Zweck sein Volk zur Eifersucht zu reizen haben es Grotius (meae operae tum felicitatem praedico, quum dico multos ex gentibus conversos), und viele Andere verstanden, und hier ist richtige Auffassung von V. 14. möglich; aber wenig denkbar daß P. davon den Erfolg erwartet haben könne, welchen er als Zweck der göttlichen Anordnung so eben erst (V. 11.) bezeichnet hat. Nein diese Anordnung, die Beseligung der Heiden, in immer herrlichere Ausführung zu bringen, das muß das Mittel seyn, durch welches er das παραζηλῶσαι zu bewirken sucht, das also auch die δόξα die er seinem Amte zu verleihen strebt, δοξάζειν also muß eine thätige Verherrlichung bezeichnen, von welcher es auch Orig., Theod., Mel., Calv., Beza, Piscr., Par., Koppe, Tholuck, Stengel, de Wette, Meyer, A. verstanden haben. Er sucht sein Amt dadurch zu verherrlichen, daß er mit angestrengtester Thätigkeit so viele Heiden als nur möglich, für das Christenthum gewinnt, hoffend daß er dadurch endlich auch sein Volk aus seinem Schlummer wecken und zur Nacheiferung erregen werde. — Oratorisch zweckmäßig ist nun weiter sowohl die Bezeichnung seiner Volksgenossen als seiner σάρξ d. h. nach unsrer Ausdrucksweise seiner nächsten Blutsverwandten, als auch der Gebrauch von σώζειν, um gerade wie 1 Kor. VII, 16. ihre Bekehrung zum Christenthum in das Licht zu stellen, worin sie seinem Herzen unerläßliche Pflicht wird. Es gilt sie zu retten, darum darf er keine Mühe sparen. Ganz dasselbe Streben zeigt er 1 Kor. IX, 19—22. εἴ πως, ob etwa, ob vielleicht auf irgend eine Weise, macht den Satz zu einer Erklärung über den Zweck der ihn bei seiner Thätigkeit leite, und gleichgeltend mit ἵνα εἰ δυνατὸν κ. τ. λ. Diese ganz bekannte Bed. der Partikel wird von denen verkannt, welche dem ersten Satze einen andern Sinn leihen; so wenn Benecke sagt: ich halte es für einen Vorzug meines Amtes, wenn ich irgend wie dadurch auf mein Volk zurückwirke, was durch ἐάν mit Conj. auszudrücken wäre; desgl. wenn Glöckler sagt: ich schätze mein Amt darnach ob ich u. s. w., was ungerechnet daß δοξάζειν dieses nicht bedeutet, etwa ἐάν ἄρα erfordern würde; Reiche aber sieht sich genöthigt den durch nichts indicirten Gedanken einzuschieben: weil es mir Veranlassung giebt dahin zu streben; was bei unserer Auffassung ebenfalls vermieden wird. Jetzt erst, nach erfolgter Beleuchtung des Einzelen, können wir auf das Verhältniß der Sätze mit einiger Hoffnung des Erfolgs hinblicken. Voran gehn (V. 11. 12.) die Gedanken: Das gegenwärtige Unglück Israels hat den Zweck die Heiden zum Heil zu bringen,

und dadurch Israel zur Eifersucht zu reizen. Erfolgte aber dies, so würde der segensreiche Einfluß davon sehr groß seyn müssen, da schon ihr Unglück segensreich gewesen ist. Schrieb nun P. nicht γάρ sondern δέ, so ging er in unserm V. von diesem Gegenstande weg und zu einem andern über; dies aber kann deshalb nicht angenommen werden, weil er V. 15. noch damit beschäftigt ist; es hat daher größere Wahrscheinlichkeit daß er γάρ geschrieben, doch so daß er mit unsern VV. nicht sowohl Etwas in dem Vorherg. beweisen als vielmehr den Heidenchristen eine darauf bezügliche Erklärung geben wolle; γάρ wird daher durch „nehmlich" zu übersetzen seyn. Nun aber enthalten unsre VV. an und für sich betrachtet keine Erklärung in Bezug auf V. 13. — die Herstellung Israels wird in hohem Grade heilbringend seyn —; fehlte aber μέν, so wären wir mit unsern Gedanken schlechthin auf diesen Kreis beschränkt, während sobald es da ist, wir durch sein Daseyn zur Aufsuchung eines Gegensatzes aufgefordert werden, welchem unsre VV. nur zur Vorbereitung dienen; darum werden wir annehmen, die Part. rühre vom Verf. selbst her, und sey da wo sie fehlt nur deßhalb weggeblieben, weil man keinen entsprechenden Satz mit δέ gefunden und daher mit ihr Nichts anzufangen gewußt, wie es ja auch einer Menge von Ausll. nicht besser damit ergangen ist. Μὲν οὖν aber, was die drei ältesten Zeugen bieten, für das Ursprüngliche zu halten, bewegt mich die Vergleichung von 1 Kor. VI, 4. 7. IX, 25. Jetzt wissen wir wenigstens soviel, daß wir einen Gegensatz zu suchen haben zu dem hier Gesagten, und daß dieser die eigentliche Erklärung, welche uns γάρ erwarten läßt, enthalten müsse. Nun zeigt sich in legitimer Form — d. h. durch δὲ hereingeführt — in nächster Umgebung kein Gegensatz, um also zu erfahren ob er vielleicht erst später eintrete, oder in andre Form gegossen sey, fragen wir uns, was für Gegensätze sich wohl denken lassen? Ich finde deren zwei*), erstlich: Ich zwar als Heidenapostel suche mein Amt so sehr zu verherrlichen als mir irgend möglich ist, und thue darum für die Bekehrung der Heiden Alles was ich kann, aber für Euch geht daraus keine Berechtigung hervor, Euch über die Juden denen Ihr jetzt vorgezogen werdet, zu erheben. War dies sein Sinn, so hat er den Gegensatz in V. 17 f. vorgetragen. Aber a) möchte

*) In der ersten Ausg. setzte ich deren drei, und glaube noch daß man sie bilden könne, aber der zweite und dritte haben so viel Verwandtschaft, daß bei der Scheidung kein Gewinn heraus kommt, und da der Zusammenhang nur auf den zu führen scheint, welchen ich im Texte aufgestellt habe, und welcher das Wesentliche von beiden in sich faßt, so hat es mir zweckmäßiger geschienen, außer dem ersten — auf den ὑμῶ führt — nur noch einen zweiten als denkbar aufzustellen.

man nicht absehn, was dieser Gedanke als Erklärung von V. 12. bedeuten sollte, und b) mußte er dann ordnen: ἐγὼ μὲν ἐφ' ὅσον κ. τ. λ., und daß er es nicht gethan dient nur zum Beweise daß er diesen Gegensatz nicht gedacht. Zweitens: Zwar wiefern ich Heidenapostel bin, suche ich — wie mir ja Pflicht ist — durch Gewinnung möglichst vieler Heiden mein Amt nach Kräften zu verherrlichen, wiefern aber doch Jene meine Brüder sind, kann ich den Wunsch, das Bestreben nicht aufgeben, auch sie zur Nacheiferung zu reizen, und wenn nicht alle, doch Einige von ihnen zu gewinnen. Daß er einen solchen Gegensatz gedacht, dafür spricht vor Allen der Nachdruck auf ἐθνῶν εἰμι, welcher eben dies als Hauptbegriff, also als den Begriff erscheinen läßt, welchem ein anderer entgegengesetzt werden solle, dafür ferner daß ein guter Zusammenhang mit V. 12. gewonnen wird, wiefern eine Rede dieser Art, in Verbindung zumal mit V. 15., als Erklärung an die Heiden, warum er noch von Wiederherstellung der Juden spreche, sehr wohl dienen kann. Zwar müssen wir bei dieser Annahme zugeben daß ein solcher Gegensatz als solcher nirgends ausgesprochen werde, aber in V. 14. findet sich derselbe, nur nicht als Gegensatz und wir können wohl ohne ihm zu nahe zu treten das zugeben, daß er das was ihm Zweck war, als solchen ausgesprochen, und eben dadurch sich die Möglichkeit abgeschnitten habe, es noch einmal als Gegensatz erscheinen zu lassen. Ganz ähnlich de Wette und Meyer, Andere anders, Köllner gewiß unrichtig, da er ihn zweimal aus der Rede fallen läßt, das erste Mal nach τοῖς ἔθνεσιν, das zweite nach Beendigung des Vordersatzes; was weder nothwendig scheint, noch selbst durch die größte Behaftigkeit recht entschuldigt werden möchte.

V. 15. Einige Neuere, zuletzt Reiche, welche V. 13. 14. als Parenthese angesehen haben, schließen diesen V. an den zwölften an, den er gewissermaßen wiederholt. Aber dieser Ansicht steht entgegen 1) daß V. 13 f. sich an V. 12. gar nicht wie eine Parenthese anschließt, nehmlich als gelegentlich und im Vorbeigehn hingestreute Erklärung, sondern mit großer Förmlichkeit die Rede anhebt; 2) daß die Part. μὲν V. 13. andeute, P. habe nicht nur eine Parenthese aussprechen, sondern eine Gedankenreihe anfangen wollen, welche außer dem wirklich Vorgetragenen auch noch den Gegensatz dazu enthalten sollte; 3) daß die Wiederholung des 15. V. unpassend wäre, wenn sie sich unmittelbar an den wiederholten Gedanken anschlösse, hier aber das Unpassende verliert, indem sie in anderer Beziehung erscheint*).

*) Von diesen Gründen sagt zwar Reiche, sie seyen „Theils nur Voraussetzungen, Theils bei der eigenthümlichen Darstellungsart des Ap." nichts beweisend.

Ich betrachte sie daher mit Andern als genau mit V. 12 f. zusammenhangend, und zwar als Darstellung des Grundes, warum er so gern sein Volk zur Eifersucht reizen wolle, nehmlich wegen der großen Vortheile die daraus hervorgehen würden. Es geschieht dies wie V. 12. in Form eines Schlusses a minori ad majus. Ἀποβολή im Gegensatz gegen πρόσληψις kann nichts bedeuten als Wegwerfung oder Verwerfung, während es sonst auch Verlust anzeigen könnte, wie Apg. XXVII, 22. Nun wird der Genit. αὐτῶν von allen Auslegern objektiv, nur von Morus subjektiv gefaßt, und daher, während es gewöhnlich von der Verwerfung verstanden wird, welche Israel erlitten habe, von ihm auf diejenige gedeutet, welche das Volk am Evangelium verübt, ihre Verachtung des Evangeliums. Es ist jedoch hierzu kein Grund vorhanden. Die ἀποβ., sagt er, ist καταλλαγὴ κόσμου, Versöhnung der Welt oder der Menschheit, d. h. sie führt zu ihr, dient ihr als Mittel oder Veranlassung. Die Versöhnung ist nicht eine Versöhnung der Menschen unter einander, sondern der Menschheit mit Gott dem sie bisher entfremdet, ja feindselig war, Eph. II, 11—18. Diese Versöhnung war die Folge des Unglaubens der Juden, wiefern dieser die Veranlassung darbot, die Kunde von der durch Christum vollbrachten Versöhnung und den Ruf: καταλλάγητε τῷ θεῷ (2 Kor. V, 20.) an die Heiden zu bringen, und diese dem Rufe Folge leisteten; unser Ap. aber vom religiösen Gesichtspunkte aus setzt Statt des Unglaubens die Verwerfung, damit das Geschehene sich darstelle als eine Fügung göttlicher Regierungsweisheit. Zwar finden sich zwei abweichende Deutungen, nehmlich die von Morus, permutatio, der Umtausch daß die Heidenwelt Statt Israels in die Stellung des Volkes Gottes eingetreten sey, und von Glöckler, „Veränderung der Welt, nehmlich aus ihrem früheren ungöttlichen Zustand in den bessern Zustand des wahren Gottesdienstes." Beide aber sind dem beständigen Sprachgebrauche des Ap. entgegen. πρόσληψις, Annahme, und zwar hier Wiederannahme der für jetzt Verworfenen; nach Morus der Juden einstige Annahme des Evangeliums*). Von dieser sagt er, sie sey ζωὴ ἐκ νεκρῶν, d. h. sie ziehe dieselbe nach sich, veranlasse oder bewirke sie. Aber was ist gemeint? Gewiß ist Eins, daß etwas von der καταλλ. verschiedenes, und zwar etwas höheres als diese dadurch angedeutet werden müsse**). Nun giebt es drei Auslegungsarten,

---

send; da er jenes aber nicht erwiesen hat, diese mir nicht so eigenthümlich scheint, daß sie nicht wie die Rede anderer Menschen betrachtet werden dürfe, so kann ich sie nicht für widerlegt ansehn.

*) Nur im Vorbeigehn werde hier bemerkt, daß der class. Sprachgebrauch hier nicht τίς sondern τί ἡ πρ. erfordert haben würde.

**) Hierüber sind die Ausll. einverstanden, mit Ausnahme von Bene-

ine eigentliche und zwei uneigentliche. Die eigentliche versteht ie ζωὴν ἐκ v. von der ἀνάστασις selbst und dem auf sie folenden seligen Leben in der neuen bei der Parusie zu bewirkenen Verfassung (Orig., Chrys., Theod., Erasm., Seml., Flöckl., Reiche, de Wette, Meyer), von den uneigentlichen denkt die eine an die geistige Belebung der in der Sünde rstorben gewesenen Menschheit, welche durch die Annahme der Juden bewirkt werden solle, (Calv., Pisc., Heum., Ch. Schmidt, Cramer, Böhme, A. Olshausen mit Hinzuiehung auch der leiblichen Auferstehung), die andere betrachtet en Ausdruck als bildlich und hyperbolisch*), in verschiedener Weise der Auffassung seines eigentlichen Inhalts, als plenum der summum gaudium, summa felicitas u. dgl., was richtiger o ausgedrückt werden mag: es wird nichts geringeres seyn als enn sie gleich vom Tode zum Leben emporgestiegen wäre. Diese Ansicht dem Wesen nach bei Ambr., Beza, Lap., Grot., Koppe, Rosenm., Flatt, Tholuck, Köllner**). Daß eine solche Auffassungsart nichts an sich selbst unrichtiges nthalte, auch der dadurch gewonnene Sinn sehr gut und in einer poetisch hyperbolischen Eigenschaft einer Stelle wie die unsige angemessen sey, das glaube ich wird eingestanden werden müssen; der Tadel also, welcher die andere uneigentliche Auffasung von geistiger Belebung trifft, nehmlich Etwas darzubieten, as von der καταλλ. entweder nicht verschieden oder gar ihr orgängig, in jedem Falle Besitz derer ist, welche die καταλλαγὴν erlangt haben, nicht aber etwas höheres, erst zu erwartenes, was durch die Art des Schlusses gefordert wird, trifft diese rkl. nicht; aber wahr ist freilich daß auch sie nur dann auf nerkennung Anspruch machen kann, wenn der eigentlichen Fasung unübersteigliche Hindernisse entgegen stehn. Was nun diese nlangt, so ist 1) das sehr wahrscheinlich, daß P. die Bekehrung

---

te. Dieser nehmlich findet hier keinen Schluß a minori ad maius, sondern ine deductio ad absurdum: Wäre ihre Verwerfung Versöhnung der Welt, as wäre dann die Annahme anders als Leben aus dem Tode? Die Anahme versteht er von der der Heiden, und meint, P. wolle die Meinung on der Verwerfung der Juden dadurch widerlegen, daß eben so wenig diese e Versöhnung der Heiden bewirkt haben könne, als die Annahme der Heien ein geistliches Leben nach geistlichem Tode bewirken könne. Aber eine olche Fassung wird eben so wenig durch die Form der Sätze gefordert als urch die Inhaltsähnlichkeit zwischen V. 12. und 15. gestattet; Widerlegung eidnischen Dünkels ist hier gar noch nicht der Zweck der Rede, und die Verauschung des Objekts bei καταλλαγὴ und προσλεψις würde sie ohne alle Andeutung ganz unverständlich machen.

*) Mit Unrecht wie ich glaube wollen Beza, Tholuck, A. ihn sprichwörtlich finden, was er durchaus nicht ist.

**) Bei dem Letzten ganz so wie sie von mir in der ersten Ausgabe ausgesprochen war.

der Juden erſt gegen das Ende der ohnehin von ihm nur kurz geglaubten jetzigen Weltperiode erwartet habe, da er für das εἰσελθεῖν des πλήρωμα τῶν ἐθνῶν doch keinen ganz kurzen Zeitraum ſetzen konnte; folgte aber die Paruſie und die damit verbundenen Veränderungen in der Zeit bald darauf, ſo iſt nicht undenkbar daß er einen Cauſſalnexus zwiſchen beiden entweder in der That gedacht, oder doch in einer Darſtellung wie die vorliegende zu denken und auszuſprechen für möglich erachtet habe; 2) die Auferſtehung allein, wie ſie gewöhnlich gefaßt wird, nehmlich als ein allgemeines, alle Menſchen angehendes, unausbleibliches Ereigniß, würde allerdings etwas ganz heterogenes ſeyn, als das höhere der κατάλλ. nicht entgegen geſetzt werden können; aber ſchon dieſe allein dachte P. anders, indem er ſie nur als das Theil der Gläubigen und Auserwählten betrachtete, und ſchon ſie war ihm nichts geringeres als der Uebergang aus dem gedrückten und daher unſeligen Zuſtande der Körperlichkeit und Vergänglichkeit in den ſeligen der Geiſtigkeit und Unvergänglichkeit, welcher daher der κατάλλ., dem Uebergange aus dem unſeligen Zuſtande der Feindſeligkeit und Zornwürdigkeit in den ſeligeren der Freundſchaft und Gerechtigkeit, recht wohl als das Höhere entgegen geſetzt werden darf; 3) der Ausdruck ζωὴ ἐκ ν. iſt von der Art, daß er mit Abſicht gewählt ſeyn kann, um der κατάλλαγή welche als Zuſtand gedacht die erſte Stufe des neuen Lebens iſt, die Vollendung deſſelben ebenfalls als Zuſtand, nicht nur den Akt des Ueberganges in dieſelbe, entgegen zu ſtellen; der Artikel aber, den ich ehedem vermißte, wird gar nicht erfordert. Demnach fallen alle die Gründe hinweg, welche mich früher die eigentliche Auffaſſung zu verwerfen nöthigten, und da ſich nun nicht fragt, was mir wohl als die Wirkung der πρόσληψις anerkennen möchten, ſondern was P. als ſolche darzuſtellen ſcheine, ſo kann ich nicht mehr anders als die frühere Deutung aufgeben, wie gut ſie mir ſonſt ſcheinen möge, und mich der eigentlichen zuwenden.

V. 16. Um hier zuerſt das Einzele zu erörtern, ſo bezeichnet ἀπαρχή nicht eigentlich nur das Erſte in ſeiner Art, ſondern den den Göttern oder Jehovah geweihten Abhub, vor deſſen Wegnahme das Uebrige dem profanen Gebrauche verweigert war, bei VIII, 23. aber iſt gezeigt worden, daß im Sprachgebrauche unſers Ap. es immer ein Bild ſey zur Bezeichnung deſſen was mit irgend Etwas den Anfang macht, in ſeiner Gattung das erſte iſt. Nun gab es bei den Juden geſetzlich eine zweifache Art der ἀπαρχή; die eine war in der That das Erſte vom Ertrage des Ackers, und wurde daher beim Beginn der Ernte dargebracht, die zweite erfolgte von dem bereits eingeernteten, und zwar nicht nur vom rohen Erzeugniſſe, ſondern auch von

dem zu backenden Teige (Num. XV, 19—21. s. Winers Realw. I. S. 402 f.). Da nun an unsrer Stelle der ἀπ. das φύραμα, die geknetete Masse oder der Teig*) entgegen steht, so scheint die Meinung derer welche an den Abhub vom Teige denken (Beza, Ch. Schmidt, Ammon, Tholuck, Reiche, Stengel, de Wette, Meyer, A.), den Vorzug vor der Ansicht derer zu verdienen, welche es lieber von den Erstlingsfrüchten verstanden wissen wollen (Koppe, Köllner, Olshausen, A.). Ihr Grund daß der Abhub vom Teige nicht eher da sey als dieser, sondern umgekehrt, enthält allerdings Wahrheit; aber es kommt auch in einer gleichnißartigen Darstellung wie die hier beginnende, nicht so wohl darauf an, wie die Sache wirklich ist, als wie sie betrachtet wird. Nun aber ist der Abhub das zuvor hinweggenommene, ehe das Uebrige angetastet werden darf, und insofern also doch das Erste von dem Teige. Dazu kommt daß die Auffassung des φύραμα als des aus der Erstlingsfrucht bereiteten Teiges das ganze Bild zerstören würde, wiefern dann Teig und Erstlinge ganz dasselbe, nur in verschiedener Form seyn würden, während nach P. Absicht der eine erste Theil und das mit ihm verbundene Ganze einander gegenüber stehen müssen**). Der Satz nun, εἰ ἡ ἀπ. — φύραμα, ist ein allgemeiner Satz, der vom Standpunkte des Opfergläubigen aus vollkommene Wahrheit hat, indem die Weihung eines Theils immer mit dem Gedanken verbunden war, daß eigentlich das Ganze Gott angehöre, und der dargebrachte Theil Stellvertreter des Ganzen sey. Daß hierbei ἅγιος keine sittliche Bedeutung habe, sondern nur die ceremoniale dessen was nicht unrein, nicht gemein, sondern Gott geweiht, mit Gott in eine gewisse Verbindung gebracht, und daher denn rein und Gott angenehm sey, liegt vor Augen und wird von den Ausll. mit Ausnahme von Glöckler (s. nachher) anerkannt. Auch der zweite, dem ersten parallele Satz, hat als allgemeiner Satz vollkommene Wahrheit; denn es wird als Regel gelten können, daß die Zweige ihrer

*) Die Meinung daß φύρ. auch den Getreidehaufen im Gegensatz gegen die davon genommene Erstlingsfrucht bedeuten könne (Grot., Mor., Rosenm.), scheint jetzt völlig aufgegeben, indem selbst die Vertheidiger der Erstlingsfrüchte sich derselben nicht mehr bedienen; und das mit Recht.

**) Im Allgemeinen glaube ich, wir Ausleger sammt und sonders sind zu ängstlich bei der Behandlung solcher bildlicher Darstellungen, und habe mich des Wunsches manchmal nicht erwehren können, daß wir solche Stellen lieber mit dichterischem Geiste ansehn und ihre Schönheiten empfinden, als mit dem haarscharfen Messer der Kritik zerlegen, jedes Glied bis in seine innersten Faserchen zerlegen, und so am Ende nur den Gewinn heimbringen möchten, daß wir entdecken was wir längst wissen, es könne Bild und abgebildeter Gegenstand sich nie vollkommen gleichen, über dem Schneiden und Wägen aber uns aller Genuß des schönen Bildes entgangen ist, und unsern Lesern überdies.

Wurzel gleichartig seyen, also eine heilige Wurzel nur heilige Zweige treiben könne. Jetzt entsteht die Frage, was er unter ἀπ. und ῥίζα, und dann wieder unter φύραμα und κλάδοι verstehe. Betrachten wir zuerst die zweite Hälfte so zeigt sich Folgendes: 1) die κλάδοι sind ohne Zweifel die Juden, von denen dies Bild V. 17 ff. wiederholt angewendet wird, und zwar die Gesammtheit derselben, weil dort τινὲς τῶν κλάδων den κλ. überhaupt entgegen gesetzt werden. Falsch ist, wenn Chrys. von den κλάδοις sagt, sie seyen οἱ ἐξ αὐτῶν πιστεύσαντες, denn das ἐκκλασθῆναι V. 17. findet nicht Statt in Bezug auf die Christenheit, welcher die ungläubigen Juden niemals angehört hatten; falsch auch, wenn Seml. und Ammon die κλ. von den Heidenchristen verstehn, denn auch von diesen sind die ungläubigen Juden nicht losgetrennt worden; allem Zusammenhange entgegen aber Glöcklers Meinung, es seyen die Zweige das heilige Leben der Individuen. 2) Die Wurzel in Bezug auf die Zweige dargestellt, kann nur den Ursprung des Baumes andeuten; sind also οἱ κλάδοι Bild des Volks — und dies ist unbestreitbar —, so muß ἡ ῥίζα den Ursprung desselben, d. h. seine Stammväter bezeichnen, Abraham und die Erzväter, deren Bilder P. aus grauem Alterthum in idealen Gestalten herüber glänzen sah. Dies die gewöhnlichste Erklärung bei alten und neuen Auslegern. Von abweichenden führe ich an 1) die von Origenes, daß die Wurzel Christus sey, ganz unmöglich, weil die ausgehauenen Zweige dieser Wurzel niemals angehört haben; 2) die von Corn. a Lap., Schöttg., Carpz., Seml., A., neustens von de Wette wieder vorgetragen, daß die Wurzel die aus den gläubigen Juden bestehende erste Stamm- oder Mutterkirche sey, zu welcher die übrigen Juden vermöge ihrer volksthümlichen Stellung hätten übertreten sollen. Das hätten sie allerdings gesollt, aber als Zweige in Bezug auf diese Wurzel können sie darum doch nicht gelten, weil sie zu diesem Stamme nie gehört haben, geschweige denn daraus hervorgegangen sind, also auch nicht haben davon ausgehauen werden können. Wendet de Wette gegen die gewöhnliche Meinung ein, daß die Juden ja doch nicht als vom Stamme der Erzväter abgebrochene Zweige betrachtet werden können, da sie ja doch noch immer Nachkommen derselben und Mitglieder der Nation in ihrem historisch politischen Verbande seyen, so ist dies zwar vielleicht vom rein historischen, nicht aber vom paulinischen Standpunkte aus gegründet, indem P. sie, die von Abrahams Glauben Abgefallenen, nicht mehr zum wahren σπέρμα ἀβραάμ rechnen konnte, vielmehr als von demselben losgerissen ansehn mußte. Es wird daher auch nicht nöthig seyn, mit demselben die Erzväter in die in ihnen begründete ideale Theokratie zu verallgemeinern, wozu im Zu-

sammenhange schlechterdings kein Grund zu finden ist. 3) Die von Glöckler, ῥίζα sey die Wurzel des innern christlichen Lebens, aus welcher die κλάδοι, das äußere Christenleben, entsprieße; gegen allen Zusammenhang. Wäre nun die Auslegung der zweiten Hälfte so, wie es scheint, genügend sicher gestellt, so wäre der Sinn derselben dieser: wenn die Stammväter des Volkes heilig seyen, so sey es auch das Volk; aus so edlem, Gott geliebtem Stamme könne ein unheiliges, Gott verhaßtes Geschlecht nicht hervorwachsen. Jetzt zur ersten Hälfte übergehend, glaube ich die Meinung von Orig.*), Theod.**), Glöckler***), daß unter der ἀπαρχή Christus zu verstehen sey, als zusammenhangswidrig sofort abweisen zu dürfen. Betrachten wir nun, wie bei weitem von den Meisten geschieht, beide Hälften als reine Parallelen, so bleibt uns nichts übrig als auch die ἀπαρχήν von Niemand als den Patriarchen zu verstehn. Auch ist dies nicht unmöglich. Die ἀπαρχή war ja doch immer das Erste, Früheste, Gott geweiht, ehe ein Mensch seine Hand ausstreckte zum eigenen Genuß. Die Erzväter aber machen den Anfang des ganzen Geschlechts, und sie hatte vorzugsweise Gott sich auserkoren, ihnen seine Gnade zu beweisen, und durch sie und um ihretwillen war auch das Volk geworden wofür es galt, nehmlich ein heiliges Volk Gottes. Darum kein Wunder, daß von Chrysost. bis Meyer eine so ungeheure Menge von Ausll. diese Erklärung für die beste, ja einzig mögliche angesehn haben. Aber sind denn wirklich beide Sätze solche Parallelen, daß nur Eine Deutung beider möglich ist? Es findet sich ja doch ein wesentlicher Unterschied in ihrem ursprünglichen Sinne, daß nehmlich die Wurzel der Ursprung ist, aus dem die Zweige stammen, die ἀπαρχή aber der Theil, welcher vom Ganzen weggenommen und Gott geheiligt ist. Sollte nicht dieser Unterschied uns darauf leiten, daß P. wohl nicht habe können eine Parallele bilden wollen, weil Er die ἀπ. im Gegensatz des φύραμα nur als den Abhub denken, die Erzväter aber ihm als solche nicht erscheinen konnten, weil aus ihnen das Volk hervorging, wie der Stamm aus seiner Wurzel, daß er also wohl vielmehr zwei verschiedene Bilder habe aufstellen wollen, welche beide zu einerlei Ergebniß führten? Nun aber gab es wirklich einen Theil

*) S. 262. ed. Lomm. Ego radicem aliam quae sancta sit, et sanctas primitias nescio nisi dominum nostrum J. Ch.

**) Ἀπαρχὴν καλεῖ τὸν δεσπότην χριστὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπείαν φύσιν.

***) Gestützt auf den Singular ἡ ἀπαρχή und die sittliche Bedeutung von ἅγιος; „der Erstling welcher κατ' ἐξοχήν sowohl Erstling als auch heilig ist, nehmlich Christus, der Erstling in jeder Hinsicht und der allein Heilige in dieser Welt.“

von Israel, welchen er als Gott geweihten Abhub, und zugleich als die Vorläufer des πᾶς Ἰσραὴλ V. 26. denken konnte, nehmlich die durch Gottes Erwählung aus der Gesammtmasse heraus gehobenen Gläubigen, die ἐκλογὴ welche das Ziel schon jetzt erreichte, und wenn er diese dem φύραμα, der Gesammtmasse des Volks gegenüber stellte, um daraus daß sie ἅγιοι seyen zu erweisen daß auch das Ganze nicht könne verworfen seyn, so war dies eigentlich nur eine neue Form für das was schon zu Anfang des Kap. von ihm als Beweisgrund ausgesprochen wurde, daß Israel nicht könne verworfen seyn. Ich stehe daher nicht länger an, mit Ambr., Anſ., Scholz, Stengel, Reiche, de Wette, A. die ἅγ. von den ersten Gläubigen aus den Juden zu verstehn, und folglich anzunehmen, P. spreche zwei Sätze aus 1) wenn ein Theil des Volkes von Gott auserwählt ist, so liegt darin ein Unterpfand für den Glauben daß auch das Ganze nicht verworfen sey, sondern noch zum Ziele gelangen könne, und 2) da das Volk einer so heiligen Wurzel entstammt wie die Erzväter waren, so läßt sich annehmen, daß es auch jetzt noch, als Ganzes betrachtet, ein heiliges Volk Gottes sey. Diese Sätze aber, durch δὲ an V. 15. angeknüpft, werden mit Recht als Gründe angesehn, worauf P. die Möglichkeit dessen bauen wolle, was er dort von einer künftigen πρόσληψις des Volks gesagt.

Nachdem nun Paulus bisher viel Ursache gehabt hat, den Dünkel der Juden und Judenchristen zu demüthigen, und ihre Einbildungen auf Gesetz und Abstammung zu vernichten, findet er sich am Schlusse noch veranlaßt, durch besondern Vortrag vorzubeugen, daß nicht die Heidenchristen sich übermüthig gegen jene beweisen, und dadurch nicht allein die christliche Liebe verletzen, sondern auch dem Zwecke der allgemeinen Judenbekehrung durch gesteigerte Erbitterung ein unübersteigliches Hinderniß entgegen stellen mögen, V. 17—24. Bei dieser Gelegenheit kann es nun nicht fehlen, daß er bisweilen parteiisch für die Juden erscheint, und ihre Vorzüge höher anschlägt als sie uns erscheinen mögen, auch wenn man die früheren Kapitel damit vergleicht, in Widerspruch mit sich selbst zu gerathen scheint. Doch dem ist nicht so, im Gegentheil so verschieden seine Sprache dort und hier erscheint, im Wesen ist sie doch nur eine und dieselbe. Dort und hier ist sein Bestreben, den Hochmuth und die Einbildung auf unverdiente Vorzüge herabzudrücken, und vor den Folgen derselben zu warnen. Da muß er wenn er die Einen straft, die Güter der Andern hervorheben, was um so mehr in die Augen fallen muß, als er ihre eigenen in Schatten zu stellen hat. Immer aber ist es derselbe sittliche Geist, der sich in seiner Rede offenbart. Aber es mußte auch wirklich seine eigene

Ansicht seyn, was er in dieser Stelle vorträgt. Von seinem theologischen Standpunkt aus war und blieb Abraham der Vater der Gläubigen, einzige Wurzel für den Stamm des Gottesreiches, ursprünglich gehörte nur Israel diesem Stamme an, und die Heiden standen unter Gottes Zorn. Sollten daher auch sie Heil gewinnen, so mußten sie in Verbindung mit jener Wurzel kommen, mußten Abrahams Saame werden, nicht wie die gemeine jüdische Ansicht war, durch Annahme von Beschneidung und Gesetz äußerliche Juden, sondern durch Aehnlichkeit des Glaubens wahre, geistige Kinder Abrahams und Theilnehmer an den Segnungen und Verheißungen Israels; geschah aber dies, so war es bloße Gnade die ihnen widerfuhr; sie hatten Nichts verdient, waren um Nichts besser als die Juden welche die Gnade verachteten, und immer nur Einsetzlinge, während Israel dem Stamme ursprünglich angehörte. So mußte P. denken, und wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn wir ihn im Folgenden so denkend finden.

V. 17. Das angefangene Bild von Wurzel und Zweigen wird in fortschreitender Rede (δὲ) zu einer Allegorie benutzt, die sich durch acht Verse hindurch zieht, aber sehr schön und leicht verständlich ist. τινὲς τ. κλάδων. Daß die ungläubigen Juden damaliger Zeit gemeint sind, wissen wir; nicht minder daß sie die bei weitem größte Menge waren, und nur ein κατάλειμμα, nur die ἐκλογή, davon auszunehmen blieb. So ist es offenbar eine oratorische Verringerung. Auf die Anzahl kommt es hier nicht an, sondern nur auf das Faktum; da darf er sich erlauben die Anzahl kleiner erscheinen zu lassen als sie ist, weil hier sein Zweck ist, den Juden nicht weh zu thun, sondern eher ihre Vorzüge herauszustellen. Vgl. III, 3. Auch darf nicht vergessen werden daß selbst die Gesammtheit des damaligen Israel doch immer nur ein kleiner Theil war von dem πᾶς Ἰσραὴλ dem sie entgegen steht. Der Baum aber von welchem die Zweige abgehauen sind, ist eben dies Gesammt-Israel, das er hier ideal fassen muß und faßt als das Gott geliebte Ganze, das heilige Volk, das aus der Wurzel der Erzväter entsprossen ist. σὺ δὲ — ἐν αὐτοῖς. Anrede Einer Person statt der Gesammtheit der Heidenchristen, als rhetorische Figur. Das nehmlich muß als unumstößlich gelten, daß seine Rede zwar fortan die Form annimmt, als spreche er mit einer einzelen Person, in der That aber immer von den Gesammtheiten oder Collektivpersonen gesprochen wird. Bilden sich einzele Theile der Allegorie so wie diese Redeform es mit sich bringt, und wollen sich dann nicht mehr in strenger Genauigkeit nachweisen lassen, so darf uns dies nicht stören. Dahin gehört sogleich daß ganze Bäume freilich nicht auf andere gepfropft werden, aber die angeredete Person

iſt nur der Zweige einer, von dem ſich im Bilde aussagen läßt, was ohne Bild vom Ganzen gelten muß, nur eingetreten zu ſeyn in die Stelle der Ausgeworfenen von Israel. ἀγριέλαιος ὤν, der du (obwohl du) wilder Oelbaum biſt. So ſpricht da Grieche, wir brauchen das Adjektiv, oder ſagen: ein wildes Reis. Darum aber iſt weder das Wort vom Schreibenden als Adj. gedacht, noch ſeine Bedeutung eine andere geworden. Der Sinn bleibt immer, der Heide als ſolcher gehöre nicht dem heiligen Stamme Abrahams, ſondern einem andern, fremden, unheiligen. Eben ſo mag der Streit, ob der vom Ap. gemeinte Baum derſelbe ſey mit dem κότινος der Attiker, ob dann wieder κότινος und ἄγριππος, und daher auch ἀγριέλ. und ἄγρ. einerlei ſeyen oder nicht, endlich ob ſich P. den Baum als fruchtbar oder unfruchtbar gedacht, den Botanikern oder Pomologen überlaſſen bleiben; der Exeget braucht nur einen wilden Baum im Gegenſatze gegen den guten und edeln, alles übrige kann ihn unbekümmert laſſen. ἐνεκεντρίσθης. Du biſt eingepfropft worden. Kein Wort hier über die Pfropf-Methoden der Alten, wie manche Ausleger. Das Auffallende daß hier der Zweig des wilden Baumes in den edlen eingepfropft erſcheint, kann uns wieder wenig Kummer machen, da wir vom Apoſtel Paulus keine Theorie der Baumkultur verlangen. Auch wenn dergleichen niemals vorkam, hätte ſich P. dieſe Freiheit nehmen können, da er die Verhältniſſe doch nicht umkehren konnte. War ein ſolches Verfahren ungewöhnlich, nun ſo war in ſeinen Augen noch weit auffallender, ein augenſcheinlicher Beweis ὅτι τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων, daß die einſt verworfene Heidenwelt jetzt ein Volk Gottes geworden war; ſo daß je ungewöhnlicher jene Sache, deſto größer ihre Brauchbarkeit für ſeine Darſtellung. Doch nehmen wir mit Dank an, was Schulze (Leit. d. Höchſten V. S. 88.), Michaelis (orient. Biblioth. B. X. S. 67 ff.), Bredenkamp (in Paulus Memorabilien St. 2. S. 142 ff.), und zwar der Letzte mit Anführung von Columella V, 9. Palladius XIV, 53 f.), uns lehren, wie man im Orient die edlen Oelbäume, wenn ſie altern, durch Einſetzlinge von wilden zu verjüngen ſuche; in keinem Falle laſſen wir uns zu ſolcher Willkür verführen, wie Glöckler, allenthalben gegen Willkür proteſtirend, an unſrer Stelle übt, indem er gegen alles was Wortſinn und Verfolg der Darſtellung gebietet, überſetzt: du biſt durch ſie mit Zweigen des edlen Baumes gepfropft worden, wiefern nehmlich ihre Wegwerfung Urſache geworden iſt, daß Gott dir ſolche Zweige (nicht die weggeworfenen ſondern andere) eingepfropft hat. Wenn es nun heißt: ἐνεκεντρ. ἐν αὐτοῖς, ſo kann, wenn man auf die Sache ſieht, Eins von Zweien gemeint ſeyn, entweder daß der wilde Zweig durch Einpfropfung

unter die Zweige des guten Baumes, also der Heide in die Gemeinschaft des ursprünglichen Volkes Gottes aufgenommen, oder daß er an die Stelle der abgehauenen Zweige eingesetzt, der Heide anstatt der verworfenen Volksgenossen eingetreten sey. Eins kann P. so gut gedacht haben als das andere, dachte er jenes, so bezog er αὐτοῖς auf die κλάδους überhaupt, wenn aber jenes, auf die τινὰς τῶν κλάδων. Für jene Auffassung, also ἐνεκ. ἐν ἀντ. = ἐνεκ. αὐτοῖς (Er., Grot., S. Schmidt, Heum., Thol., Schrad.) scheint die Präp. zu sprechen, welche nicht anstatt, nur in, inter, bedeutet, für diese (Beza, Seml., Cram., Koppe, Reiche, de Wette, Olshausen, Meyer) daß Theils αὐτοῖς sich am natürlichsten auf die abgebrochenen Zweige beziehen läßt, Theils im Folg. οἱ κλάδοι immer die abgebrochenen Zweige sind. Nur muß man in diesem Falle der Präp. nicht die Bedeutung geben wollen, die sie nicht hat, sondern annehmen, P. sage in die Zweige, und meine die Stelle wo die Zweige angewachsen waren, wo noch ein Sturzel von ihnen steht, „gleichsam die Wunde — sagt Olshausen — welche durch ihre Entfernung entstand." Glaubt man in συγκοινωνὸς die Präp. urgiren zu müssen, was die neusten Vertheidiger der zweiten Auffassungsart hier gegen sonstige Gewohnheit nicht thun, so erhält die erste Deutung ein Uebergewicht, wiefern die eingepfropften Reiser zwar mit den stehn gebliebenen, nicht aber mit den abgehauenen Zweigen an dem Safte des Baumes Antheil nehmen. Ich der ich dies nicht allenthalben für rathsam anerkenne (s. zu 1 Kor. IX, 23. und über συμμαρτυρεῖν zu II, 15. VIII, 16. IX, 1.), kann hierauf ein entscheidendes Gewicht nicht legen, und glaube daß die Sache unentschieden bleiben müsse. — Die beiden Genitive τῆς ῥίζης καὶ τῆς πιότητος in den Begriff der fetten Wurzel zu verknüpfen (Grot., Thol., A.) ist keine Noth vorhanden. Der Sinn des Ganzen: du bist zur Theilnahme an Abraham und an den Heilsgütern gelangt, welche seinem Saamen verheißen sind, und eigentlich nur diesem gehören.

V. 18. Μὴ — τῶν κλάδων. Der Nachsatz zu V. 17. κατακαυχᾶσθαί τινος, sich wider Jemand rühmen, ganz analog dem καταφρονεῖν, und dem φυσιοῦσθαι κατά τινος 1 Kor. IV, 6., nur daß die durch diese Verba bezeichnete Gesinnung hier in Thätigkeit übergegangen erscheint; also sich stolz gegen oder über Jemand erheben, ihn verachten im Dünkel eigenen Werthes. Daran knüpft sich eine ernste Erinnerung für den, welcher es doch thun wollte. Die Art der Periodenbildung, in welcher der eigentliche Nachsatz fehlt und so ergänzt werden kann: so bedenke daß ꝛc. ist der griechischen Sprache sehr eigen. Er giebt ihnen zu bedenken, daß der Stamm, auch eini-

ger Aeste beraubt, doch sehr wohl ohne sie bestehen könne, nicht aber sie ohne den Stamm, indem sie, ursprünglich ohne Bund noch Verheißung, nur durch ihre Aufnahme in die Kindschaft Abrahams und die Gemeinschaft des wahren Israels Aussicht und Anwartschaft auf die Erlangung des Heils und Erfüllung der Verheißungen auch an ihnen gewonnen haben. Dies soll ihren Dünkel zügeln und sie zur Bescheidenheit zurückführen.

V. 19. *Ἐρεῖς οὖν.* Nun wirst du sagen, wie IX, 19. Der Heidenchrist wird redend eingeführt, um den Grund seiner Verachtung und seines Dünkels vorzutragen. Der Art. vor *κλάδοι* fehlt in ACFGI. den meisten Min. Chrys. Theod. ms. Dam. Oek., und dieser Auktorität scheint Folge geleistet werden zu müssen, wie auch seit Griesbach durchgängig geschehen ist. Denn was innere Gründe anlangt, so läßt sich eben so wohl denken daß man ihn weggelassen, um die Worte mit dem *τινές* V. 17. in Einklang zu bringen, als daß man ihn beigesetzt, in dem Bewußtseyn daß doch hier die Rede sey von den Zweigen deren bereits Erwähnung geschehen ist. Wollte P. den Sprecher sagen lassen: jene Zweige sind ausgebrochen worden, damit ich eingesetzt würde, so mußte er den Artikel brauchen, durch welchen weder die Zahl vergrößert noch sonst Etwas bestimmt, sondern bloß das angedeutet wird, daß von den ausgebrochenen Zweigen schon gesprochen sey. Aber er mußte das nicht wollen, sondern konnte ihn auch hintreten lassen, und sagen: Zweige sind ausgebrochen worden, wodurch die Rede noch etwas aufgeblasener und prahlender wird. So kann von innen heraus gar nicht entschieden werden, nur die Auktorität hat hier Gewicht. Der Sinn der Rede ist immer der: Jene haben heraus gemußt, damit ich Platz gewänne; so werth also, konnte sich nun der Hochmuth schmeicheln, bin ich Gott gewesen, daß die denen ihr Platz durch ihre Abstammung und lange Verjährung vollkommen gesichert schien, haben ausgebrochen werden müssen, nur um mich einzulassen. — Diese Vorstellung konnte aus V. 11. sehr leicht erwachsen, und so weit auch P. davon entfernt ist, den Hochmuth nähren zu wollen, so wenig kann oder will er das Faktum selbst ableugnen. Im Gegentheil er billigt das Gesagte, wiefern dies nur das Faktum ausdrückt, V. 20. durch *καλῶς* vollständig, zeigt aber sogleich, wie in demselben nicht zur Ueberhebung, sondern bloß zur Behutsamkeit und heiligen Scheu ein Grund zu finden sey.

V. 20. 21. Die Dative *τῇ ἀπιστίᾳ* und *τῇ πίστει* stehen anstatt *διὰ* mit Akk., um die bewegende Ursache oder den Grund anzuzeigen, während der Dat. gewöhnlich die wirkende kennen lehrt; doch vgl. 2 Kor. II, 12. *τῷ μὴ εὑρεῖν* Statt *διὰ τὸ μὴ εὑρεῖν*, Gal. VI, 12. *τῷ σταυρῷ* für *διὰ τὸν σ.* Matth.

gr. Gr. S. 728. Winer Gr. S. 175. Obwohl also P. zugiebt daß ein Theil der Juden den Heiden Platz gemacht habe, so läßt er doch als die wahre Ursache ihrer Auswerfung nicht den Zweck die Heiden einzupfropfen, sondern bloß den Unglauben Jener gelten. Sagt er dann weiter σὺ — ἔστηκας, so ist das Wort ἑστηκέναι wohl um des Bildes willen gewählt; auch unsere Sprache bedient sich des Verbums stehen auf ähnliche Weise; der Sinn: Nicht ein besonderer Vorzug den du hättest, nicht in deinem Wesen Etwas das dir nicht verloren gehen könnte, ist Ursache daß du am Baume bleibst, d. h. Theilnehmer am Reiche Gottes bleiben darfst, sondern bloß dein Glaube. Nicht also göttliche Parteilichkeit, nicht eigenes Verdienst, nicht Geburt, nur Glaube ist Ursache des Eintritts, so wie nur Unglaube der Auswerfung. Daran knüpft sich die Ermahnung: μὴ ὑψηλοφρόνει ἀλλὰ φοβοῦ. ὑψ., unser: hohe Gedanken haben, hoch von sich denken; stolz, übermüthig seyn. φοβεῖσθαι, fürchten, d. h. sich hüten, besorgt seyn, der φόβος καὶ τρόμος den er auch Phil. II, 12. ohne eine solche Veranlassung wie die hier waltende, beim κατεργάζεσθαι τὴν σωτηρίαν fordert. Der Grund Vers 21. Gott hat der natürlichen Zweige nicht verschont, d. h. der dem Stamme selbst entwachsenen, im Gegensatze gegen die nur durch Einpfropfung hineingekommenen, so wie ὁ κατὰ φύσιν (oder φύσει) υἱὸς dem θεὸς entgegen steht. Daß er nun Jene als sie ungläubig wurden ausgeworfen hat, läßt erwarten daß er den eingepfropften in gleichem Falle gewiß nicht anders thun werde. Im Nachsatze schwankt der Text. μήπως fehlt in ABC, ein. Min. Kopt. Dam. Or. lat. Aug., daher bei Lachm.; für φείσηται (sonst Rec.) bieten ACDFG. fast alle Min. Kopt. Aeth. Erp. Or. Chrys. Theod. Dam. Antioch. Aug. φείσεται, was jetzt durchgängig aufgenommen, und wohl gewiß ursprünglich ist. Möglich, aber nicht nothwendig, daß eben dies Futur die Auslassung von μήπως veranlaßte; möglich aber auch daß es zugesetzt wurde entweder weil man aus Irrthum φείσηται las, oder weil man — wie neustens Glöckler — mit φοβοῦ verbinden zu dürfen glaubte, oder die bestimmte Erklärung: er wird auch deiner nicht verschonen, allzuhart fand. Ist es ächt, so drückt es Besorgniß aus, daß Gott nicht verschonen möge, οὐδὲ steht ganz dem class. Gebrauche angemessen, welcher zu sagen fordert: μὴ οὐκ ἤ τοῦτο, endlich das Futur drückt auch wenn μήπως stehen bleibt doch die Gewißheit des im Falle des Unglaubens der Heiden erwarteten Erfolges aus, s. Matth. Gr. S. 998.

V. 22. Aus den letzten Betrachtungen leitet der Ap. in Form einer Folgerung eine neue Ermahnung ab. ἴδε οὖν — θεοῦ. Siehe oder betrachte also Gottes Güte und Strenge.

χρηστότης ſ. II, 4. ἀποτομία, von ἀπότομος, praeruptus, in abgeleiteter Bed. hart und ſtreng (Adv. ἀποτόμως 2 Kor. XIII, 10. Tit. I, 13.), Strenge, Schärfe in Beurtheilung fremden Thuns. Wenn nun Statt der gewöhnlichen Akkuſ. ἀποτομίαν und χρηστότητα, welche eine höchſt geregelte Struktur darbieten, AB. 67** Or. (unſicher) Dam. ἀποτομία, ABCD Kopt. Arm. Vulg. Euſ. Dam. Pelag. χρηστότης θεοῦ (67** Or. laſſen θεοῦ weg) darbieten, ſo iſt allerdings Denkbarkeit vorhanden daß dies der urſprüngliche Text ſey, und conſequent verfahrend hat Lachm. ſie aufnehmen müſſen; große Wahrſcheinlichkeit aber darum nicht, weil 1) ἀποτομίαν nur am Rande ſtehen durfte, um nach bekannter Schreibweiſe den Schlußbuchſtaben leicht verlieren zu können, worauf dann die Umänderung des zweiten Akk. nothwendig wurde, θεοῦ aber eben ſo leicht bloße Randnote ſeyn kann, vielleicht zu dem folgenden Dativ, um deſſen Mißdeutung (ſ. nachher) zu verhüten; 2) die Schreibart unſres ganzen Abſchnitts eine ſo geordnete und correkte iſt, daß was an andern Stellen für eine Lesart zu ſprechen ſcheint, nehmlich die Uncorrektheit welche ſie hervorbringt, hier nur dagegen ſprechen kann. Doch ſind die neuſten Kritiker von ihrer Urſprünglichkeit überzeugt. Die Bezeichnung der Juden als οἱ πεσόντες iſt um ſo mehr zu beachten, als ſie uns lehren kann daß wir V. 11. richtig auslegten, wenn wir das πεσεῖν als Etwas betrachteten, was ihnen in Folge des παιδεῦσαι wirklich widerfahren wäre. ἐὰν — χρηστότητι, wörtlich, wenn du bei der Güte beharrſt; Clem. Alex. (Päd. I, 8. S. 51. Sylb. 140. Patt. τοῦτ' ἔστι τῇ εἰς χριστὸν πίστει.) und Chr. Schmidt verſtehen dies vom beharrlichen Glauben, und ſetzen alſo die χρηστ. hier in den Menſchen. Unrichtig, die χρ. muß dieſelbe bleiben die ſie ſo eben war, nehmlich Gottes *). Der Ausdruck läßt ſich mit μένειν παρὰ θεῷ (1 Kor. VII, 24.) und εὐπάρεδρος τῷ κυρίῳ (daſ. V. 35.) vergleichen. So wie dort der Menſch gedacht wird als von Gott gerufen, und daher nun verpflichtet bei ihm zu bleiben und ſich nicht von neuem zu entfernen, ſo hat hier die Güte Gottes ihn (oder auch Gott zum Genuſſe ſeiner Güte) gerufen, und ſeine Pflicht iſt nun treu dazubleiben und nicht wieder fortzugehn, d. h. ſich ſo zu verhalten, daß er im Genuſſe dieſer Güte bleiben könne. ἐπεί, ſonſt, ſ. V. 6. ἐκκοπήσῃ iſt Ind. Fut., der bei ἐπεί zu ſtehen pflegt, nicht Conj., wie Tholuck meint.

*) Das Alter dieſer falſchen Meinung, höher als unſre ält. Hdſchr., und ihr Vorhandenſeyn in der alex. Schule, kann uns den Beiſatz von θεοῦ in den alex. Zeugniſſen wohl erklären.

V. 23 f. Κἀκεῖνοι *) δέ, aber auch sie; καὶ ist hinzufügend, δὲ macht die Verbindung durch Entgegensetzung. Lachm., Meyer setzen vor diesen Worten nur Komma, wogegen nichts zu sagen wäre, wenn nur ἐκεῖνοι δὲ da stände; jetzt ist es unrichtig. Aber der Gedanke den P. ausdrückt ist richtiger so. Jenes würde sagen, wenn die Heidenchristen abfielen, so würden sie ausgehauen, die Juden aber wieder eingesetzt werden. Das ist aber gar nicht seine Meinung, sondern die Heiden sollen bleiben wo und was sie sind, und mit ihnen ist jetzt der Ap. fertig; zu den Juden gewandt fügt er hinzu: doch auch sie u. s. w. ἐγκεντρισθήσονται, sie werden eingepfropft werden, nehmlich wieder, was aus dem Zusammenhange sich ergiebt und zugleich nachher auch durch πάλιν angedeutet wird. Die Hoffnung die seit V. 11. schon mehrmals angedeutet worden, auch Israel werde dem Reiche Gottes und seiner Seligkeit einst zurückgegeben werden, wird hier zum ersten Male bestimmt ausgesprochen; nicht so wie manche Ausleger geglaubt zu haben scheinen, daß die Heidenchristen wieder ausgeworfen würden, wodurch es eine bloße Drohung für diese würde; wohl aber bedingter Weise, nehmlich ἐὰν — ἐπιστίῃ. Die Möglichkeit dieses Ereignisses wird im Folgenden aus Gottes Macht und der Betrachtung der Sache selbst erwiesen. δυνατός ἐστιν ὁ θ. Gott ist es vermögend, es ist ihm nicht unmöglich, sobald er will. Warum? wird V. 24. durch einen Schluß a majori ad minus dargethan. Konnte das Schwerere geschehen, so muß weit eher auch das Leichtere möglich seyn **). ἡ κατὰ φύσιν ἐξεκλαιος, der von Natur wilde Oelbaum, nehmlich das Ganze der Heidenwelt, dessen einzele Glieder die gläubig geworden, bisher schon als des wilden Baumes Zweige dargestellt wurden. ἐξεκόπης, du bist herausgeschnitten worden; wir würden sagen: du konntest ausgeschnitten werden; denn hier ist überall von der Möglichkeit die Rede, von der auch unten das Futur ἐγκεντρισθήσονται zu verstehn ist. Auch hier übrigens wird durch das Verbum angedeutet, wie nicht der Mensch durch eigenes Wirken und Verdienst sich selbst dazu verholfen hat, son-

*) So ABCDFG und v. Min. für Rec. καὶ ἐκεῖνοι, und so auch Griesb., Lachm., Scholz, Meyer.

**) Winzer (Weihnachtsprogr. 1828.) und Reiche coordiniren diesen Satz dem vorigen als zweites Argument für κἀκ. ἐγκεντρισθ.; aber auch hier muß entgegnet werden, daß die Verbindung mit γὰρ darauf nicht deute. Sagt Reiche, das δυνατὸν εἶναι brauche nicht begründet zu werden, so ist das im Allgemeinen freilich wahr, aber im bestimmten Falle konnte P. wohl für nützlich achten auf die Gründe besonders aufmerksam zu machen, welche für die Möglichkeit eines unwahrscheinlichen Ereignisses sprachen, und in solcher ist das Arg. a maj. ad minus.

dern sein Christenthum Werk Gottes ist. Seine Einpfropfung hat παρὰ φύσιν Statt gefunden, wie jede Versetzung aus dem natürlichen Stande in einen andern, ohne daß etwas Widernatürliches damit angedeutet würde. καλλιέλαιος, ein vielleicht von P. selbst gebildetes Wort, um dem ἀγριέλ. das vorherging zu entsprechen. πόσῳ μᾶλλον — ἐγκεντρ.; wie viel mehr können ꝛc. d. h. wie viel leichter oder eher möglich ist es daß ꝛc. οὗτοι οἱ κατὰ φ. nehmlich τῇ καλλιελαίῳ ὄντες, eine an sich etwas harte Ellipse, doch im Zusammenhange leicht verständlich. ἡ ἰδία ἐλαία, ihr eigener Oelbaum, d. h. der dem sie ursprünglich angehören.

V. 25. 26. Erklärung über das Gesagte. Daß die Wiederherstellung Israels möglich seyn müsse, ist V. 23 f. gezeigt, daß es wirklich erfolgen werde, wird hinzu gefügt. Konnet Ihr eingepfropft werden, so müssen noch weit mehr die ursprünglich edlen Reiser wieder eingesetzt werden können. Ihr müßt nehmlich wissen daß ꝛc. Ueber οὐ θέλω ὑμ. ἀγνοεῖν s. zu I, 13. τὸ μυστήριον τοῦτο. Die Bedeutung des Worts μυστήρ. im heidnischen Alterthum und die Untersuchung über seine Abstammung hat hier für uns kein Interesse. Bei P. sind μυστήρια unbekannte, der Menschheit bisher verborgen gewesene, ohne höhere Unterstützung unerforschliche Wahrheiten, deren Bekanntmachung jedoch durch das göttliche πνεῦμα an diejenigen erfolgt, deren sich Gott als Propheten oder Apostel bedient. Die Mysterien deren er erwähnt, beziehen sich durchgängig auf die Entwickelung und Vollendung des göttlichen Erlösungsplanes, doch liegt dies nicht als wesentliches Merkmal im Begriffe, sondern rührt nur davon her, daß er in seinen Briefen sich mit nichts anderem beschäftiget. Vgl. 1 Kor. II, 7. XIII, 2. XIV, 2. XV, 51. Eph. I, 9. III, 4 ff. Kol. I, 26 f. Ehe er zur Mittheilung des Geheimnisses übergeht, schaltet er eine Bemerkung über den Zweck derselben ein: ἵνα μὴ — φρόνιμοι. φρόνιμος bedeutet nur klug, einsichtsvoll, auch für das N. T. kann keine andere Bedeutung in Anspruch genommen werden; s. 1 Kor. X, 15. Der Ausdruck φρ. παρ' ἑαυτῷ kommt Prov. III, 7. vor, wo die Worte: אל־תְּהִי חָכָם בְּעֵינֶיךָ übersetzt sind: μὴ ἴσθι φρόν. π. σεαυτῷ, halte dich nicht selbst für klug. Auch hier kann er nur dies bedeuten, und so passend es wäre, wenn P. sagte: damit Ihr nicht stolz, nicht anmaßend werdet, u. dgl. was die älteren Ausll. ihn fast alle sagen lassen, so enthalten doch die Worte nichts davon. Was er verhüten will, ist der Dünkel weise zu seyn, und zwar hier natürlich nicht nur im Allgemeinen, sondern in der speciellen Beziehung auf das Verhängniß Israels. Die Einsicht welche sie in dieser Hinsicht sich selbst zutrauen könnten, würde die durch den Schein und die

Erfahrung der Gegenwart hervor gerufene Meinung seyn, daß dieses Volk schlechthin und für immer vom messianischen Heile ausgeschlossen wäre; und ließe er diese bei ihnen Wurzel schlagen, so würde sie allerdings nichts anderes zur Folge haben als Verachtung und stolze Erhebung über dasselbe, und diese zu vermeiden giebt er ihnen die Belehrung ὅτι πώρωσις κ. τ. λ. *). Πώρωσις, Verhärtung, Verstockung, hier Bezeichnung ihres hartnäckigen Widerstrebens gegen das Evangelium. (Mit τῆς καρδίας verbunden Eph. IV, 18. Mark. III, 5.). Wenn er sagt: π. γέγονε τ. Ἰσρ., so kann man nach dem was sowohl K. IX. im Allgemeinen als besonders oben V. 8. über Israel gesagt worden ist, nur an ein göttliches Verhängniß denken, über dessen Zweck er schon V. 11. die Leser aufgeklärt hat, und in den nächstfolgenden Worten nochmals aufklärt — vgl. 2 Kor. III, 14. ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν —; zugleich aber wird man darin wegen der Tendenz des ganzen Abschnitts seit V. 17. die milde Absicht anerkennen müssen, in welcher er zwar das Faktum ausspricht wie es ist, durch das Verbum aber, „sie ist widerfahren", alle Hinweisung auf ihre eigene Schuld vermeidet. ἀπὸ μέρους ist ein adverbialer Ausdruck, der unserm „theilweise" oder „einigermaßen" entspricht, vgl. XV, 15. 24. 2 Kor. I, 14. II, 5. **). Als solcher kann er nur mit dem Verbum selbst, nicht aber wie ich früher urtheilte mit τῷ Ἰσραήλ verbunden werden. Doch kann der Sinn nicht der seyn, daß die Verstockung nur eine theilweise vollendete sey, denn an den Verstockten war sie es durchaus, und wurde auch von P. als vollendet angesehn; nur insofern kann sie bloß theilweise vollendet heißen, als doch nicht Alle, sondern nur ein Theil des Volks — zwar der größte, aber vom Ap. mit Absicht hier nur als Theil dargestellt — in die Verstockung gerathen war. Dies daher die gewöhnliche Auslegung. Auch Fritzsche welcher (Diss. I. in 2 Cor. p. 17.) nach Calvin quodammodo übersetzt, und an Winzer einen Nachfolger erhalten hat, kommt, was den Sinn anlangt, eben dahin. Verschieden aber ist Köllners Erklärung: eines Theils nur dazu, so daß P. nur einen

*) Unrichtig ist aber auch Glöcklers Deutung: damit Ihr nicht bloß wisset was mit Euch vorgeht und vorgegangen ist, sondern damit Ihr auch wisset, was mit dem jüdischen Volke noch vorgehen, und welche Herrlichkeit es erlangen soll. Er giebt den Sinn von diesen Worten: ἵνα μὴ περὶ ἐμαυτῶν μόνον φρ. ἦτε.

**) Diesem beständigen Gebrauche des Ap. widersprechend erklärt Glöckler: daß die Verhärtung — das wäre ἡ πώρωσις — von einem Theile bis für Israel geworden ist. Als diesen Theil versteht er nehmlich die in damaliger Zeit ungläubigen Juden, welche Veranlassung gegeben, daß von da an Israel als Volk verhärtet sey.

Grund (unter mehreren möglichen) der göttlichen Fügung angebe. Aber Theils bedeutet ἀ. μ. dieses nicht, Theils würde dann geschrieben seyn müssen: π. τ. λαῷ. διὰ τοῦτο γέγ. ἀπὸ μέρους ἵνα κ. τ. λ. In diesem Satze nun kann das μυστήριον noch nicht enthalten seyn, denn er enthält nichts was nicht schon besprochen und anerkannt wäre. Wir haben es also erst im Folgenden zu suchen. Ἄχρις οὗ — εἰσέλθῃ. πλήρωμα wird von der Mehrzahl der Ausleger als Gesammtheit, ganze Masse, verstanden, und obwohl sich keine Stelle findet, welche als anderweitiger Beleg hienen könnte — wenigstens die von den früheren Erklärern beigebrachten bewirken dieses nicht —, so scheint doch um des Sinnes willen diese Bedeutung angenommen werden zu müssen *). Gussetius, Almeloveen, Olearius, Wolf, Michael., Olsh., A. übersetzen es durch supplementum, und nehmen πλ. τῶν ἐθνῶν als den Ersatz welcher aus den Heiden zur Ausfüllung der Lücke genommen sey, die durch den Unglauben der Juden in der Zahl derer entstanden, welche das Heil erlangen. Ich will zugeben daß sich ein Standpunkt finden lasse, von welchem aus die Sache so erscheinen möge, nehmlich der der Zulassungstheorie, wo Gott sich nach dem Thun der Menschen richtet, und was diese ihm verdorben haben wieder auszubessern sucht; aber nur der des Ap. ist das nicht, denn nach ihm war es vor aller Zeit bei Gott beschlossen daß die Heiden zur Theilnahme am Messiasheil gelangen sollten (s. Eph. I, 9 f. III, 3 ff.), und nicht ihre Aufnahme geschah zur Ausfüllung der Lücke welche Israels Trotz gemacht, sondern damit sie erfolgte, darum wurde dieser Trotz über Israel verhängt. Und so ist diese Auffassung die grammatisch möglich wäre, indem die ἔθνη wohl als das Mittel gedacht werden könnten, womit etwas anderes ausgefüllt würde, paulinisch falsch. Ernesti (nach Aug., Theoph., A.) will es von der vollen Zahl derer verstehen, denen aus der Heidenwelt das Heil zugedacht gewesen, und allerdings ist es der Sinn des Ap. nicht gewesen, die Bekehrung aller Individuen aus der Heidenwelt zu erwarten, vielmehr konnte er auch aus dieser nur die Erwählten und Berufenen als Theilnehmer erkennen, und daß dies nicht Alle wären, lehrte die Erfahrung; aber im Worte πλήρωμα liegt von dieser Beschränkung nichts, deren Andeutung auch hier gar nicht an ihrem Orte wäre, und folglich sind auch wir nicht berechtigt

*) Reiche sagt, es sey „die ursprünglich etymologische und gewöhnliche"; die ist es aber nicht, denn πλ. bedeutet ursprünglich das womit Etwas angefüllt wird. Die Bedeutung die wir ihm hier geben, läßt sich nur auf künstlichem Wege heraus bringen, wiefern man die Heiden als dasjenige denkt, was — oder womit Etwas — voll gemacht werden soll, was nach dem Sinne des Ap. dann erst Statt gefunden hat, wenn die Gesammtheit eingegangen ist.

sie hinein zu legen. εἰσέρχεσθαι, hineingehen, ist hier wo noch mit keinem Worte eines Eingangs irgend wohin erwähnt worden, ziemlich unbestimmt gesagt. Doch ist die Ergänzung von εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, die von den meisten Auslegern ausgesprochen wird, ohne Zweifel die passendste. ἄχρις οὗ*) heißt immer bis daß, und bezeichnet den Grenzpunkt einer Begebenheit oder eines Zustandes, und die Auslegungen durch „so lange als" (Glass., Carpz.) und „so daß" (Calv.), welche davon gemacht worden sind, haben nicht das Mindeste für sich. Demnach stellt dieser Satz den Eintritt der Gesammtheit der Heiden in die Verfassung des Gottesreichs als den Grenzpunkt auf, bis zu welchem Israels Verstockung dauern, nach dessen Erreichung aber — was zwar nicht deutlich ausgesprochen aber doch darin enthalten ist — sie ein Ende nehmen werde. V. 26. πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται. Ganz Israel wird gerettet werden, oder Heil erlangen. Es fragt sich, ob dies buchstäblich, d. h. von allen Individuen des Volks verstanden werden solle? Unter den neusten Ausll. sind Mehrere, namentlich Reiche, de Wette, Meyer entschieden für die Bejahung, ich muß noch immer mit Nein antworten. Davon nicht zu reden, daß die auch von Meyer zugestandene Beschränkung auf die zur Zeit der Erfüllung noch lebende Zahl unabwendlich, also Festhaltung des πᾶς in seiner ganzen Strenge ganz unmöglich ist, mache ich nur darauf aufmerksam, daß unser Ap. viel zu gewohnt ist seine Blicke nur auf die Massen und Ganzheiten zu richten, als daß wir Grund zu glauben hätten, er gehe hier mit seinen Gedanken bis in die kleinsten Einzelheiten, und denke an alle und jede Individuen; so Unrecht wir daher vielleicht thun würden, wenn wir mit Zuversicht behaupten wollten, er lehre nur die Rettung eines Theiles, ob auch des größten Theils, und denke dabei die Nichterrettung eines andern Theils, so Unrecht thun wir meiner Ueberzeugung nach auch auf der andern Seite, wenn wir behaupten, er lehre die Errettung aller Individuen. Nein, er denkt nicht an die Individuen, vor seinem Blicke steht das Ganze als Ganzes, das ihm Ganzes bleibt, auch wenn einzelne Individuen davon auszuschließen wären. Mathematische Schärfe wird hier nicht gefordert, ja sie würde kleinlich ausgefallen seyn. καὶ οὕτως, womit diese Worte an V. 25. angeknüpft werden, bedeutet eigentlich und so, sieht auf die vorhergehenden Umstände zurück, doch nicht nur wiefern sie vorangehen in der Zeit, sondern auch wiefern sie veranlassend oder

*) Die Constr. mit Conj. ohne ἄν ist die bei unserm Ap. gewöhnliche, nur an einigen Stellen in den jüngern Hdschrr. verdunkelt, vgl. 1 Kor. XI, 26. XV, 25. Gal. III, 19. IV, 19.

verursachend wirken auf das Folgende, s. zu V, 12. Auch hier ist es nicht bloß Zeit bestimmend, sondern bedeutet: und nach Erfüllung dieser Bedingung, oder: und wenn dies wird geschehen seyn. P. nimmt also, wie auch das Vorhergehende uns belehren kann, einen im Rathschlusse Gottes liegenden Zusammenhang zwischen dem Eingehn der Heidenwelt und der Errettung Israels an, vermöge dessen jener erst vollendet seyn muß, ehe diese eintreten kann. — So liegt nun der Sinn der Stelle, wie ihn der Unbefangene erkennen muß, klar vor unsern Augen, es kann für uns keinen Zweifel haben, was P. hofft, und wann? Nach seiner Ueberzeugung ist der Gang der Heilsertheilung dieser: Gott welcher aus der ganzen Menschheit eine — uns unbekannte, aber gewiß große — Anzahl durch Christum zu erretten von Ewigkeit beschlossen hat, hat in der Gegenwart über Israel als Ganzes eine Verhärtung oder Verstockung verfügt, um seinen Rathschluß in Bezug auf die Heidenwelt auszuführen. Israel ist nicht unbedingt verstoßen, nein auch in der Gegenwart werden die welche er auserwählt hat immer fort zum Heilsgewinn gerufen; aber die Verstockung der großen Mehrheit währt so lange fort, bis der Rathschluß der Errettung an der ganzen Heidenwelt d. h. an allen Individuen aus allen Nationen, welche zum Heil berufen sind, vollständig ausgeführt seyn wird; sobald aber dies geschehn seyn wird, bricht auch der Tag des Heils für das ursprüngliche Volk Gottes an, und auch dies in seiner Ganzheit wird des Heils theilhaftig, welches Gott der Menschheit ohne nationale Unterscheidung zu gewähren beschlossen hat. In keiner Zeit der christlichen Kirche hat es ganz an Auslegern und Theologen gefehlt, welche diesen unverkennbaren Sinn der paulinischen Worte anerkannten und festhielten; zwar schon unter den KVV. finden sich einige (Theod., Aug., andere schwanken), welche gegen den Zusammenhang ἰσραήλ nicht von der Nation sondern von dem geistigen Israel verstehen wollten, welches aus Juden und Heiden ohne Unterschied bestehe; doch bis zur Reformationszeit kann die richtige Ansicht als die herrschende betrachtet werden, was sie auch in der katholischen Kirche wohl immer geblieben ist (neustens bei Scholz, Stengel); Luther aber in seinem Judenhasse hielt eine Bekehrung Israels für unmöglich, und mußte sich daher der Erkl. vom geistigen Israel zuwenden, in welcher Melanchth. und viele andere Theologen ihm gefolgt sind, während in der reformirten Trotz Calvins Vorgang doch durch Beza, Pisc., Par. die richtige Erklärung herrschend blieb. Auch in der lutherischen behielt sie einzele Anhänger, z. B. Hunnius (der sich sehr gut darüber erklärt); aber recht emporkommen konnte sie erst seit Calixt und Spener. Jetzt, nachdem in diesem

Stücke die Exegese ihr Recht über die Systeme glücklich wieder erlangt hat, kann sie als die allgemeine betrachtet werden, nur Paulus hat in neuster Zeit die Theodoretische wieder vorgezogen. Eine Widerlegung derselben scheint unter solchen Umständen unnöthig und unzweckmäßig. Eine Beurtheilung der paulinischen Erwartung, eine Untersuchung über die darin enthaltene oder nicht enthaltene Wahrheit gehört nicht in die Exegese, und wird daher hier nicht gegeben.

Zum Beweise des Vorgetragenen erhalten wir V. 26. 27. eine Schriftstelle, größten Theils aus Jesaias LIX, 20. 21. geschöpft, doch mit Abweichungen. So steht ἐκ Σιὼν für ἕνεκεν Σ. der LXX, was auch dem Urtext לְצִיּוֹן besser entspricht. Mit Recht aber hat Meyer gegen Reiche bemerkt, daß die Abänderung wohl nur unabsichtlich sey, da die Stelle auch in ihrer ursprünglichen Gestalt zum Zwecke geführt haben würde. Die Vermuthungen von Vitringa, daß auch in der LXX ursprünglich ἐκ Σ. gestanden, von Beza, Est, Koppe, daß ἐκ nur durch Abkürzung aus ἕνεκεν hervor gegangen, ermangeln aller Begründung. ὁ ῥυόμενος, hebr. גֹּאֵל, das griech. Verbum, befreien, erlösen, bedeutend (2 Kor. I, 10. Kol. I, 13. 1 Thess. I, 10.) steht für צלח in Hiph. Jos. XXII, 31. Also ὁ ῥυόμ. der Befreier, Erlöser. Für P. ist dies kein anderer als Christus. Wie er sein Kommen denke, ja ob er überhaupt auf das Kommen hier ein Gewicht gelegt wissen wolle, läßt sich nicht mit Gewißheit sagen; Meyer denkt an ein mittelbares Kommen durch seine Boten, aber möglich auch daß er die Bekehrung Israels in solch einer Verbindung mit seiner Wiederkunft gedacht, daß es ganz eigentlich verstanden werden könnte. καὶ ἀποστρέψει — Ἰακώβ, genau nach der LXX; aber im Hebr. steht וְלָשָׁבֵי פֶשַׁע בְּיַעֲקֹב d. h. und denen, die sich in Jakob von der Sünde bekehren; jene Uebersetzung ist vielleicht aus einer andern Lesart entstanden, da wenigstens die chald. und arab. Uebers. eben dies haben sollen. Vom 21. Verse des Urtexts ist V. 27. nur ein kleines Bruchstück gegeben, indem das Uebrige dem Apostel nichts weiter nützte. Dagegen die Worte ὅταν — αὐτῶν finden sich dort gar nicht, und man nimmt gewöhnlich an daß sie eine Reminiscenz aus Jes. XXVII, 9. enthalten. Glöcklers abweichende Ansicht, daß vielmehr Jer. XXXI, 33. 34. zum Grunde liege, hebt, wie Reiche mit Recht bemerkt, das für ihn Anstößige einer Zusammenstellung zweier Citate in eins nicht auf, erhöht es eher, und ist auch deßhalb unwahrscheinlich, weil Jes. LIX, 21. und XXVII, 9. die Worte die P. anführt, wirklich stehn, und bei Jeremias nicht. Daß diese Stelle für uns das nicht beweise, was sie beweisen soll, liegt vor Augen; selbst in der Form wie sie hier gegeben ist, kann sie

des nicht. Doch ist die Anführungsart des Ap. zu bekannt, um uns dabei aufhalten zu dürfen.

V. 28. Die vorige Gedankenreihe ist geschlossen, ohne irgend ein Zeichen der Verbindung *) beginnt eine neue, die noch bis V. 32. fortläuft, in den ersten Sätzen sehr abgebrochen und unvollständig. Mit wenigen Worten will nun P. die Hauptsumme dessen zusammen fassen, was er über das Verhältniß von Israels Schicksal sowohl zur Errettung der Heidenwelt als auch zu ihrer eigenen, überhaupt zum großen Rettungsplane Gottes seit V. 1. gesprochen hat. Subjekt der ersten Sätze sind die Juden der Gegenwart; die Veränderung des Numerus darf nicht auffallen. Sie sind ἐχθροί. Dies kann aktiv und passiv verstanden werden. Wenn aktiv, also feindselig, so lassen sich verschiedene Objekte der Feindseligkeit denken, und wirklich gedacht sind 1) Gott (Beng., Glöckl., Schrad.), 2) der Apostel selbst (Paulus); 3) das Evangelium (Par., Mor., Olsh.). Gegen jede aktive Auffassung aber entscheidet der Gegensatz ἀγαπητοί so lange, bis erwiesen seyn wird, daß die passive keinen Sinn darbiete, welchen P. habe denken können. Bei dieser — also verhaßt — fragt sich wieder wer der Hassende seyn könne? Nur entweder Paulus (Theod., Luth., Grot., Seml., A.) oder Gott (Orig. und die Meisten). Wenn Paulus, so muß er auch im zweiten Satze der Liebende seyn, indem das liebende und das hassende Subjekt nothwendig Eins seyn müssen, eben deßhalb weil sonst beide genannt werden mußten; dort kann er es nicht seyn, wegen V. 29.; so bleibt nur übrig daß auch hier es Gott sey. Die Härte welche in diesem Satze: sie sind Gott verhaßt, zu liegen scheint, wird sowohl durch den Gegensatz der sie hervor gerufen, als auch dadurch sehr gemildert, daß nicht von einem unbedingten Verhaßtseyn des Volks gesprochen wird. Sie sind ἐχθροί, sagt er, δι' ὑμᾶς, Euerthalb. Wie dies zu verstehn sey, muß das bisher Gesagte lehren. Sie sind es darum, damit die Heidenchristen, als welche er seine Leser hier durchaus betrachtet, durch ihre Ausschließung das Heil erlangen. Sie sind es κατὰ τὸ εὐαγγέλιον. Es ist klar, daß dies nicht bedeuten kann secundum evangelium, nach dem Evangelium (Heum. u. A.); denn als einen Theil der evangelischen Lehre kann man den Satz, die Juden seyen ἐχθροί, doch gewiß nicht ansehen; oder wollte man sich auf eine Stelle wie II, 16. berufen, so würde nicht nur der Unterschied bleiben, daß die Lehre von Christus dem Weltrichter wirk-

*) Οὖν das Beza aufgenommen hatte, ruht bloß auf einigen Minusk., d. h. auf gar keiner Auktorität, und ist nur aus dem Gefühle hervor gegangen, daß diese Part. hier sehr gut Platz finden würde.

lich einen wesentlichen Theil der christlichen Lehre, wie P. dieselbe im weitern Sinne des Worts εὐαγγ. faßte, ausmacht, nicht aber die Lehre von Verwerfung der Juden, welche eigentlich gar nicht hätte Statt finden sollen; sondern auch überdies zu bemerken seyn daß bei dieser Deutung der Worte die Glieder κατὰ τὸ εὐαγγ. und κατὰ τὴν ἐκλογὴν ganz verschiedene Beziehungen zu den Prädikaten ihrer Sätze ausdrücken würden. Daher ist die gewöhnliche Ansicht diese: was das Evangelium anlangt, in Bezug auf das Evangelium, nehmlich wiefern sie es verschmähen und ihm feindselig sind. Demnach würde diese Verschmähung oder dies feindselige Verhalten als der Grund angegeben, warum sie ἐχθροὶ seyen; aber erstlich ist dieser Grund in den ausgesprochenen Worten gar nicht enthalten, sondern muß erst hinzu gedacht werden; daher man sich wohl fragen mag, warum P. wenn er dies wollte, nicht lieber διὰ oder κατὰ τὴν πώρωσιν geschrieben habe, was sogar noch bessere Gegensätze gegeben haben würde; sodann kann es mir nur auffallend erscheinen daß er im Gegensatze gegen die göttliche ἐκλογὴ nicht entweder Etwas gesetzt haben solle, was ebenfalls von Gott ausgegangen, oder wenn er das menschliche Verhalten der göttlichen Erwählung gegenüber zu stellen beabsichtete, diese seine Absicht durch die Wahl des Ausdrucks irgend wie hervortreten ließ, vielmehr sie ganz und gar verbarg. Fände sich daher eine Erklärung bei welcher jene anstößige Ergänzung erspart, und da er nun einmal einen Gegensatz des göttlichen und menschlichen Thuns nicht ausgesprochen hat, im εὐαγγ. selbst das nachgewiesen würde, was der ἐκλογὴ entgegen stände, so würde einer solchen wohl der Vorzug zugestanden werden müssen. Nun bezeichnet aber τὸ εὐαγγ. nicht allein das Evangelium d. h. die Lehre selbst vom Heil in Christo, sondern auch die Verkündigung und Verbreitung desselben durch die dazu bestellten Boten, und in einer so kurzen, sententiösen Stelle wie die vorliegende möchte es wohl auch die göttliche Veranstaltung bezeichnen können, vermöge welcher es verkündigt wird. Könnte es dies, so wäre gefunden was wir suchen, der Sinn wäre: in Bezug auf die Veranstaltung Gottes zur Verbreitung der Heilsbotschaft sind sie Gottes Feinde, d. h. erscheinen sie als von Gott Gehaßte und Verstoßene für den Zweck Euch in den Genuß des Heils zu bringen; jetzt läge das worauf gesehn werden muß, um das ἐχθροὶ auszusprechen, in den ausgesprochenen Worten selbst, und wäre eben so wohl etwas von Gott ausgegangenes als die ἐκλογή. Ich empfehle daher diese Erklärung (nicht ganz dieselbe wie in der 1. Ausg.) nochmals der Prüfung meiner Leser. — Im zweiten Theile ist ἡ ἐκλογὴ der Akt der Erwählung, der ehedem schon Statt gefunden hatte, und vermöge dessen Israel Gottes Volk

war; οἱ πατέρες aber die Erzväter, und durch das ganze A. T. verbreitet die Ansicht daß Gott das Volk liebe, nicht um sein selbst willen, sondern um Abrahams und Isaaks und Jakobs willen. Der Sinn des ganzen Verses ist demnach dieser: das Verhältniß des Volks zu Gott sey kein einfaches, sondern aus zweifachem Gesichtspunkt zu betrachten, aus dem der gegenwärtigen Veranstaltung zur Verkündigung des Heils in Christo, und dem der ursprünglichen Erwählung. Sehe man auf jene, so sey es bei Gott in Ungnade für den Zweck die Heidenwelt Antheil an den Segnungen der Erlösung gewinnen zu lassen; sehe man dagegen auf diese, so währe die alte Liebe Gottes noch immer fort, nicht um ihretwillen, sondern um der Väter willen, denen er verheißen ihren Saamen für immer zu beglücken, und deßhalb sey das Volk noch nicht verstoßen. Diese Ansicht ist durchaus paulinisch, sie ist das Endergebniß alles dessen was in den drei letzten Kapiteln abgehandelt worden ist, vornehmlich im elften selbst, und eine Endantwort auf die V. 1. und 11. gethanen Fragen. Wir möchten daher wohl glauben daß wir mit unsrer Erklärung seinen Sinn getroffen hätten.

V. 29. Beweis für die letzte Hälfte des vorigen V., in welcher der Gedanke lag, Gott liebe sein Volk immer noch. Der Grund, weil er in seinem Wollen unveränderlich ist. χαρίσματα, allgemeine Bezeichnung für göttliche Gnadenbeweise überhaupt, s. I, 11.; κλῆσις die Berufung oder Bestimmung zu einstiger Beglückung, also bestimmter als jenes. Sie sind ἀμεταμέλητα, eig. von der Art, daß sie ihn nicht reuen können, vgl. 2 Kor. VII, 10. Der Sinn: Wenn Gott einmal Jemand seine Gnade erweist oder ihn zum Heil beruft, so läßt er sich es niemals gereuen. Aus diesem allgemeinen Satze geht als nothwendige Folgerung der hervor, daß nachdem Gott einmal das Volk erwählt habe, er seinen Gnadenruf nicht könne zurückgenommen, also auch sein Volk nicht schlechthin verstoßen haben, folglich die Berufung desselben noch fortwähre, aus seinem jetzigen Unglück nicht geschlossen werden dürfe, daß es nie wieder zu Gnaden angenommen werden könne.

V. 30. 31. Eine Parallele, deren offenbarer Zweck ist, den Gedanken in helleres Licht zu stellen, wie auch Israel noch Heil erwarten dürfe, ob es gleich jetzt widerspänstig sey. Er führt seinen Lesern ins Gemüth wie ja auch sie es einst gewesen sind, und doch jetzt das Heil gewonnen haben. Die Part. καὶ vor ὑμεῖς kann sich der Schaar der verdammenden Zeugen (ABCD*EFG u. v. a.) gegenüber schlechterdings nicht im Text erhalten, sondern ist von Knapp, Lachmann, Meyer mit vollstem Rechte ausgeworfen worden. ἠπειθήσατε, Ihr seid ungehorsam gewesen. Es ist durchaus keine Nothwendigkeit

vorhanden, ἀπειθεῖν durch ἀπιστεῖν zu erklären, und ungläubig seyn zu übersetzen, wie Heumann, Bengel, Tholuck, Scholz, Ben., A. wollen. Unglaube konnte den Heiden eigentlich gar nicht vorgeworfen werden, wohl aber Ungehorsam gegen den erkannten Willen Gottes, wie ihn P. selbst Kap. I. beschrieben hat; die Juden aber waren zwar allerdings jetzt ungläubig, aber diesen ihren Unglauben hat uns P. schon X, 3. als einen Ungehorsam gegen Gottes Heilsanordnung kennen gelehrt, und absichtlich wählt er jetzt das Wort, welches auf beide Theile passend beider Vergehung in sich schließt, und überdies das Sündliche und Strafwürdige des frühern Verhaltens mehr hervorhebt. Auch die meisten Ausleger halten die Bedeutung des Ungehorsams fest. ποτέ, ehedem, vgl. zu Eph. II, 2. 11. ἠλεήθητε, wörtlich: Ihr habt Mitleid oder Erbarmen erfahren, d. h. Ihr die vorhin durch Euern Unglauben der göttlichen Strafe Verfallenen, seid nun zu Gnaden angenommen worden, wie wir ja oben IX, 16. gelernt haben, ὅτι οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, ἀλλὰ τοῦ ἐλεοῦντος θεοῦ. Ueberhaupt wird das Verbum öfter von den Beweisen oder Erfahrungen der göttlichen Huld und Güte gebraucht, sowohl allgemein von der Gnade welche dem Sünder widerfährt, 1 Tim. I, 14., als auch von besondern Gnadenerweisungen, wie die Einsetzung ins Apostelamt, 1 Kor. VII, 25. 2 Kor. IV, 1. τῇ τούτων ἀπειθείᾳ, durch ihren Ungehorsam. ἀπείθεια fasse ich natürlich wie das Verbum, also nicht Unglaube sondern Ungehorsam, vgl. Eph. II, 2. Kol. II, 6.; den Dativ aber instrumental; denn wie wir aus dem Bisherigen gelernt haben, war der Ungehorsam der Juden das Mittel gewesen, dessen sich Gott bedient hatte, um die Heidenwelt in den Genuß des Heils eintreten zu lassen.

V. 31. Der zweite Theil der Parallele. Καὶ αὐτοὶ für καὶ οὗτοι hat leider zu geringe Auktorität (DFG), um es aufnehmen zu können. Denn den Vorzug der innern Güte hat es ganz gewiß. νῦν entspricht dem ποτὲ im ersten Theile. ἠπειθήσαν, s. zu V. 30. Der Zweck*), ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐλεηθῶσι, um ebenfalls Gnade zu erlangen. Was Vers 32. noch bestimmter ausgesprochen wird, das tritt schon hier deutlich genug hervor. Gott will freie Gnade üben, will nicht daß die Menschheit irgend ein Recht oder ein Verdienst haben soll. Auch Israel soll keins haben. Hätte es nun dem ersten Rufe Folge geleistet, und wäre also auf der Stelle gehorsam gewesen, so

*) Daß nehmlich ἵνα wirklich den Zweck einführe, und nicht wie schon Theod. wollte (τὸ ἵνα πάλιν κατὰ τὸ οἰκεῖον ἴδίωμα τέθεικεν) und nach ihm Mehrere, bloß die Folge, braucht kaum angemerkt zu werden.

würde es einen Schein von Verdienst behalten haben, als ein folgsames und williges Volk. Nun aber ist es eben so in Ungehorsam verfallen wie die übrige Menschheit, hat sich eben so wie sie von Gott losgerissen; damit hat es allen Schein des Rechts verloren, und darf nun auf nichts mehr hoffen als auf Gnade und Erbarmung, und wenn es noch Heil erhält, den Empfang nichts anderem zuschreiben als allein der Gnade. Die noch übrigen Worte τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει, in denen ὑμετέρῳ ohne Zweifel in der Bedeutung eines objektiven Genit. zu fassen ist, und das Erbarmen als dasjenige bezeichnet welches sie erfahren haben, können ihrer Stellung nach zu ἠπειθήσαν gehören, wohin auch Vulg., Syr., Erasmus, Cramer, Morus, A., neustens Glöckler, Schrader, Lachmann in der Ausg., dieselben wirklich gezogen haben. Der Dativ ist dabei sehr verschieden gefaßt worden, um wo möglich einen passenden Sinn heraus zu bringen; aber die Verbindung selbst ist unrichtig, da sie den Parallelismus ohne die geringste Noth zerstört. Denn weder von Seiten der Sprache ist die jetzt gewöhnliche Verbindung mit dem Zwecksatze angreifbar, da die Stellung der im Satze wichtigsten Wörter vor der Conjunktion nicht nur sonst sondern auch bei unserm Ap. keineswegs ohne Beispiel ist (vgl. 1 Kor. IX, 15. 2 Kor. II, 4. Gal. II, 10.), noch von Seiten des Sinnes, wie sich zeigen wird. Es kann nehmlich ἐλεεῖσθαι τῷ ἐλέει τινός zweierlei bedeuten, entweder: bemitleidet werden mit dem Mitleide das Einer erfahren hat, d. h. gleiche Erbarmung erfahren, nach einer bekannten griechischen Redeform (Tholuck); oder: Gnade finden durch die Gnade, die Einer erfahren hat. Die erste Fassung empfiehlt sich durch die Einfachheit des erlangten Sinnes, die zweite scheint der Gegensatz zu fordern, obwohl freilich nicht durchaus unmöglich ist daß einerlei Construktion in Gegensätzen mit verschiedenem Sinne vorkomme. Doch hat P. schon deutlich genug die Ansicht ausgesprochen, daß die Annahme der Heidenwelt dazu dienen solle, die Juden zur Eifersucht zu reizen und hierdurch für die Sache Christi zu gewinnen. Geschähe aber dies — und P. erwartet es —, so wäre ja wirklich diese Annahme (τὸ τῶν ἐθνῶν λαός) ein Mittel der Wiederbringung und Begnadigung der Juden. Hatte nun P. dies auch hier im Gemüthe, und ging zugleich darauf aus, in kurzen Gegensätzen Alles zu umfassen, so konnte er dies wohl so ausdrücken: ἐλεοῦνται τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει, und wenn dies ist, so haben wir die instrumentale Fassung des Dativs der andern vorzuziehn, wie auch von den neusten Ausll. geschehen ist.

V. 32. Jetzt hat P. beide Theile der Menschheit, Juden und Heiden, wieder dahin geführt, wo er schon III, 20. angelangt war, beide müssen einsehen, sie haben kein Verdienst, dür-

sen an die göttliche Gerechtigkeit keinen Anspruch machen; aber hiezu kommt noch daß er eine merkwürdige Verkettung der Schicksale nachgewiesen hat, nach welcher der Abfall der Juden das Heil der Heiden, und dies wieder die Herstellung der Juden zu Wege bringen soll, Alle aber durch Ungehorsam in den Stand der Gnade übergehen müssen. Das letzte stellt er nun noch besonders dar. Συνέκλεισε — ἀπειθείαν. Für τοὺς πάντας haben DE τὰ πάντα, FG. πάντα, und auch Vulg. It. lat. VV. übersetzen das Neutrum, das sich in der ähnlichen Stelle Gal. III, 22. findet. Der Sinn würde immer derselbe bleiben, aber die Auktorität ist nicht überwiegend für das Neutrum, das leicht aus der andern Stelle herüber gekommen seyn könnte. Συνέκλεισε hat ehedem *) den Auslegern, denen es darum zu thun war, einen ihnen gefälligen Sinn zu finden, in seiner eigentlichen Bedeutung (einschließen, daher in der LXX Preis geben, vgl. Jos. XX, 5. Ps. XXXI, 9. LXXVIII, 60. 1 Makk. III, 18. IV, 31. Daß die Präp. nicht bedeute „zusammen" (Meyer), lehren die zwei ersten Stellen.) nicht gefallen können; daher schon Chrysost. eine andere Deutung brachte: τοῦτ' ἔστιν ἥλεγξεν, ἀπέδειξεν ἀπειθοῦντας, woran sich Theodoret, Par., Grot., Wolf, Carpz., Ch. Schmidt angeschlossen haben. Aber beweisen läßt sich dieselbe nicht. Dagegen Origenes, Corn. a Lap., Turr., Heumann, Semler, Cramer, Morus, Koppe, Ros., Flatt, Tholuck, Klee nehmen aus dem Worte die Aktivität heraus, und legen die Passivität hinein, damit es bedeuten soll, Gott habe es geschehen lassen, daß die ganze Menschheit in Ungehorsam oder Unglauben versunken sey, hierin dem Zulassungssystem folgend, das sie in den drei letzten Kapiteln beharrlich befolgt haben. Aber die Vorstellung einer bloßen Zulassung von Seiten Gottes ist unserm Ap. völlig fremd, in Allem sieht er Absicht, in Allem Erweisung seiner Macht, in Allem verehrt er hohe Zwecke. So auch hier. Gott wollte sich Aller erbarmen, das ist P. Sinn, und darum gab er Alle selbst an den Ungehorsam hin, d. h. sein Zweck war durch freie Gnade Alle zu beseligen, darum traf er selbst die Veranstaltung, daß Alle denselben Weg gehen mußten, erst tief in Ungehorsam versanken, um dann durch seine Gnade desto herrlicher emporgehoben zu werden.

*) Mit wahrer Freude füge ich dies „ehedem" hinzu, denn diese Stelle, wie manche andere in diesen drei Kapp., kann dem Beobachter als Scala dienen, die Fortschritte zu bemessen, welche die freie Exegese in den letzten Jahren gemacht hat. Als ich diesen Commentar zum ersten Male bearbeitete, konnte ich unter den Vorgängern nur Einen nennen (Böhme), welcher den wahren Sinn der Stelle ausgesprochen, jetzt ist die richtige Erkl. schon so sehr die herrschende, daß kaum mehr einzele Stimmen sich dagegen erheben.

V. 33. So wie wir am Schlusse des ersten Hauptheils K. VIII. bemerkten daß der Apostel, ergriffen von den großen Hoffnungen zu denen der verhandelte Gegenstand ihn erhoben, seinen Gefühlen freiern Lauf ließ, und in beredten, ja begeisterten Worten seinen festen Glauben aussprach: eben so wieder hier. Die Untersuchung über die Juden und ihren jetzigen Unglauben ist geschlossen; es ist nicht möglich daß er noch mehr darüber sage, ihr Unglück selbst ist dargestellt, Gottes Wahrhaftigkeit gerechtfertigt, die Ursachen ihres Verfalls kund gemacht, große Zwecke desselben, und für das Volk neue, schöne Hoffnungen haben sich an Tag gegeben; zuletzt ist die Rede dahin zurückgekehrt, zu zeigen wie in dem Einen Heiden- und Judenwelt einander völlig gleichen, daß sie entblößt von eigenem Verdienst allein durch Gnade Heil gewinnen können, und die Verkettungen des göttlichen Erziehungsplanes haben sich wie in ihrer Verworrenheit, so auch in ihrer Weisheit erblicken lassen. Da kann er wieder sich nicht halten, sondern muß von neuem seine Empfindungen sich ergießen lassen; und dies geschieht in den vier letzten Versen des Kapitels, die eine begeisterte Lobrede der göttlichen Weisheit, Macht und Gnade enthalten. Ὦ βάθος — θεοῦ. Ueber die Verbindung der Worte giebt es hier eine zweifache Ansicht; die Eine, von Calv., Beza, Pisc., Par., Hunn., Wolf, Turr., Heumann, Carpzov, Cramer, Morus, Böhme, Koppe, Paulus (doch dieser θεοῦ objektiv — über Gott — erklärend), Scholz, Reiche angenommene, daß βάθος πλούτου zusammen gehöre und für βαθὺς πλοῦτος stehe, und hiervon dann die beiden andern Genitive abhangen, wie auch Luther übersetzt hat; die andere, für welche Theod., Corn. a Lapide, Grotius, Beng., Semler, Ch. Schmidt, Rosenm., Flatt, Tholuck, Klee, Benecke, Glöckler, Stengel, Köllner, Olshausen, Schrader (de Wette), Meyer sich erklären, alle drei Genitive von βάθος abhängig zu machen und einander zu coordiniren. Betrachten wir beide Verbindungsarten. Bei der ersten ist es unnöthig und wie Meyer richtig bemerkt, der poetischen Fülle und dem gerade auf βάθος liegenden Nachdrucke der Rede nachtheilig, βάθος πλ. in βαθὺς πλοῦτος umzuwandeln, übrigens das Prädikat der Tiefe vom Reichthume kein ungewöhnliches, wie die von den Sammlern beigebrachten Beispiele erweisen. Auch das Bild πλοῦτος σοφίας hat nichts anstößiges. Durch die Partikeln καὶ — καὶ werden σοφ. und γνώσις einander entgegen gestellt als Verschiedenes, und wenn auch uns schwer werden möchte zu bestimmen, wie eigentlich P. sich eine jede von beiden, und welchen ihren Unterschied gedacht (s. zu 1 Kor. XII, 8.), so ist doch zuzugeben daß ihm die Entgegensetzung hier wie

in der Korintherstelle möglich gewesen sey. Er preist dann die überschwängliche Fülle der göttlichen Weisheit und Erkenntniß, deren Bewußtseyn durch das Bisherige in ihm lebendig angeregt ist. An und für sich läßt sich daher gegen diese Verbindungsweise nichts einwenden. Nach der andern erhalten wir drei Stücke von Gott ausgesagt, und allen dreien das Prädikat der Tiefe beigelegt, das in Bezug auf πλοῦτος dessen Größe und Unerschöpflichkeit, auf σοφ. und γνῶσις das Umfassende und Unergründliche beider bezeichnen wird. πλοῦτος darf dabei nicht so eng begrenzt werden, wie Grot. und die Meisten nach ihm gethan, welche nur den Reichthum der Gnade gedacht wissen wollen, sondern es muß in der Unbestimmtheit gelassen werden, welche es ohne bestimmenden Beisatz hat, nehmlich die göttliche Besitzesfülle überhaupt anzeigend. Von Seiten der Sprache läßt sich auch gegen diese Auffassungsart nichts einwenden, denn Reiche's Gegengrund, es müsse dann entweder dreimal oder nur vor γνώσεως καὶ gesetzt seyn, ist durchaus unrichtig *); mehr könnte man daraus herleiten, daß der göttliche πλοῦτος in der Unbestimmtheit die er hat, gar nicht als Eigenschaft Gottes der σοφία und γνῶσις coordinirt werden zu können, sondern diese mit unter sich zu begreifen scheint. Fragen wir was das Folgende zur Entscheidung darbiete, so sagen die Vertheidiger dieser Auffassung, V. 33 f. werde σοφία und γνῶσις, V. 35. aber der πλοῦτος dargestellt. Dies ist aber nicht richtig, denn weder Gottes Reichthum überhaupt noch der Reichthum seiner Gnade — wie diese wollen — sondern die Verdienst- und Anspruchslosigkeit der Menschen wird dort ausgesprochen. Daraus geht aber freilich auch das hervor, daß auch die Freunde der andern Ansicht nicht behaupten können, nur von der σοφ. und γνῶσις sey im Folg. die Rede, sondern vielmehr P. gar nicht sowohl hier ein Thema aussprechen und im Folg. ausführen, als vielmehr das was ihm die Beobachtung der Ereignisse darzubieten schien, in freiem, poetischem Flusse der Rede preisen zu wollen scheint. Und so will mich bedünken, direkt für die zweite Verbindungsart spreche nur ihre größere Natürlichkeit, eine völlig sichere Entscheidung sey nicht möglich. κρίματα, werden am besten als decreta angenommen, wie Th. Schmidt, Cramer, Morus, Flatt, Klee, Köllner, Meyer gethan, d. h. Vorsätze, Beschlüsse, wie Weish. XII, 12.; Tholuck,

*) Dreimal würde es nur dann erforderl. wenn P. die drei Stücke nicht bloß als allesammt in Gott vorhanden hinstellen, sondern auch einander entgegen stellen wollte, wozu keine Nöthigung; bloß einmal würde ungriechisch seyn, da die Griechen nicht so schreiben wie wir, sondern wenn sie nicht ganz ohne Verbindung schreiben, vom zweiten Worte an das καὶ vor jedem hergehn lassen, wie II, 7. δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν.

Reiche Fügungen, wodurch dann κρ. und ὁδοὶ reine Synonyme werden, während bei der obigen Ansicht der Unterschied bleibt, daß κρ. die Beschlüsse, ὁδοὶ die Maßnahmen zu deren Ausführung bedeuten. Bengel, de Wette, A. fassen sie als Gerichte, über die Ungläubigen verhängt; aber mag man dann die ὁδοὺς mit Bengel als Führungen der Gläubigen, oder mit de Wette als Fügungen überhaupt verstehn, immer ist der Gegensatz willkürlich und unbequem.

V. 34. 35. Benutzung zweier Stellen des A. T., nicht als Citat, sondern Verschmelzung in den eigenen Gedankengang, wie es ja bekanntlich schon die spätern Propheten mit den Aussprüchen der frühern machten, und die Lobgesänge im Evangel. Lucä aus Propheten-Worten zusammengesetzt sind. Die erste findet sich Jes. XL, 13. und stimmt mit der LXX überein. νοῦς κυρίου, der Sinn Gottes, d. h. seine Zwecke und Absichten. Gottes Gedanken sind unerforschlich, seine Anschläge selbstständig; er bedarf Niemands Rath, und Niemand kann ihm Rath ertheilen. Die zweite steht Hiob XLI, 3., ist aber in der LXX ganz verfehlt. προδιδόναι, früher geben, zuvor geben. Der Sinn: Niemand kann sich ein Verdienst um Gott erwerben, daß er von Gott Belohnung oder Vergeltung fordern dürfte. Was also Gott giebt, ist reine Gnade.

V. 36. Der Grund von den letzten Behauptungen. τὰ πάντα, alle Dinge, Alles was ist und geschieht. Die Präpositionen bezeichnen die verschiedenen Beziehungen des Seyenden zu Gott. ἐξ lehrt in ihm den Urgrund, gleichsam den Quell erkennen, aus welchem Alles fließt; διὰ den unmittelbaren Urheber und Hervorbringer, der keiner Mittelursachen bedarf, um zu vollenden was er beschlossen hat; εἰς den Zweck auf welchen Alles sich bezieht, gleichsam das Meer in welches Alles hineinfließen muß. Alles was ist, sagt er demnach, hat in ihm seinen letzten Grund, ist unmittelbar durch ihn selbst gewirkt, und muß in beständiger Abhängigkeit seinem Zwecke dienen. Er schließt mit einer Doxologie.

Zwölftes Kapitel.

Der Inhalt der noch übrigen Kapitel ist fast ganz paränetisch, und wo er es nicht ist, dient das Dogmatische doch dem Zwecke der Ermahnung. Der Apostel befolgt in mehreren seiner Briefe diese Sitte, nach Beendigung der Hauptmaterie noch eine Reihe von Ermahnungen beizufügen, nicht systematisch, noch abgeleitet aus irgend einem gemeinsamen Princip, sondern sehr rhapsodisch, bloße Aggregate verschiedener Vorschriften oder Warnungen, von deren Vortrage der Grund Theils in den Zuständen der Gemeinen an welche das Schreiben jedes Mal gerichtet war, Theils in den Erfahrungen zu liegen scheint, welche der Ap. selbst in seinem Amtsleben zu machen gehabt hatte, das Letztere natürlich am meisten da wo das Schreiben nicht sowohl durch äußere Veranlassung hervor gerufen, als vielmehr einem allgemeineren Lehrzwecke gewidmet war. Im Ganzen haben diese Paränesen keinesweges die Schwierigkeiten der dogmatischen Abhandlungen; aber einzele Stellen finden sich doch immer, die dem Ausleger bedeutende Mühe verursachen, ja sogar die eine völlig sichere Deutung ganz unmöglich machen. Die Ursachen, um hier im Voraus darauf aufmerksam zu machen, sind vornehmlich folgende drei im dogmatischen Theile nicht erscheinende, nehmlich 1) die größere Zusammenhangslosigkeit welche sich hier manchmal findet. Zwar ist dieselbe keine absolute, sondern man kann oft einen sehr guten Zusammenhang entdecken, aber nicht selten ist derselbe nur ein loser, und von der Art daß mehrere Gedanken, ohne ihn zu vernichten, in derselben Stelle stehen können, in welchem Falle, sobald die Worte verschiedenen Sinn zulassen, um so schwerer ist über den richtigen zu entscheiden, je weniger

systematisch die Paränesen sind; 2) die Unmöglichkeit den Apostel aus seinem Systeme zu erklären. In den dogmatischen Erörterungen kann wie bekannt sehr oft die Entscheidung über eine sich darbietende Erklärung daraus hergenommen werden, daß wir uns fragen ob der gewonnene Gedanke mit dem sonstigen Vorstellen des Ap. übereinstimme oder nicht; hier ist dies nicht möglich. In Bezug auf das Einzele moralischer Regeln hat er keine Eigenthümlichkeiten, Nichts was man vorzugsweise sein System nennen könnte, und jeder ächt sittliche Gedanke kann paulinisch seyn. Damit aber verliert sich ein sehr wichtiges Kriterium. 3) Die Eigenthümlichkeit seiner Schreibart in den Paränesen. Zwar fehlt es ihr nirgends an Eigenheiten; manche ward bereits beobachtet, manche Schwierigkeit floß daraus her; aber bei aller Unregelmäßigkeit hatte man doch noch meist immer vollständige Sätze und richtigen Periodenbau. In den Ermahnungen geht beides nur zu oft verloren, wie gleich das zwölfte Kapitel lehren kann, und dann, verlassen auch von Zusammenhang und System, ist der Ausleger nicht selten in der Verlegenheit, ohne eine Stelle schwierig nennen zu können, doch sein Unvermögen gestehen zu müssen, eine genügende Deutung von ihr zu geben. Jetzt zur Sache.

V. 1. Durch die Part. οὖν wird das Folgende, und zwar als Folgerung, an das Vorhergehende angeknüpft; es fragt sich also, ob die Verbindung nur überhaupt mit demselben als einem Ganzen, oder mit bestimmten einzelen Sätzen zu denken sey? Ersteres ist unter den Neusten die Meinung von Reiche, Köllner, de Wette; und wenn die neue Gedankenreihe unmittelbar auf den ersten mit K. VIII. beendeten Theil des Briefes folgte, würde dagegen auch nichts einzuwenden seyn; das Ganze aber welches zunächst vorangeht, nehmlich K. IX—XI., bietet als Ganzes den folg. Ermahnungen keinen Anknüpfungspunkt dar, so daß, wenn sich eine Verbindung mit einem einzelen kurz vorher gehenden Satze entdecken ließe, dies gewiß vorzuziehen wäre. Je näher derselbe, desto besser. Nun meinen Einige (Olshausen, Meyer, A.) den Anknüpfungspunkt in XI, 36 f. zu finden, was allerdings die Empfehlung der größten Nähe hat. Aber nicht die der inneren Verbundenheit, welche nur der Verbindung mit XI, 32. (Glöckler u. v. A.) zukommt; denn V. 35 f. wird Gott nur als derjenige dargestellt, an welchen kein Mensch einen Rechtsanspruch erheben könne, von welchem Alles abhängig und seinen Zwecken dienstbar sey, der göttlichen Gnade oder Erbarmung wird da nicht erwähnt; dagegen V. 32. ist gesagt worden daß Gott Alle in Ungehorsam hingegeben habe, um sich Aller zu erbarmen; und hier nun wird dies Erbarmen als der Grund vorgetragen, welcher die Leser be-

wegen solle sich Gott zu völligem Gehorsam hinzugeben. Darum halte ich die Wahrscheinlichkeit für diese Verbindung für größer als für jede andere. — Darüber zu streiten, ob παρακαλεῖν (s. zu I, 12.) hier bitten oder ermahnen bedeute, würde überflüssig seyn. Wenn man auf die Sache sieht, so ist das Folgende gewiß eine Ermahnung; aber eine solche kann humaner und liebevoller Weise auch als Bitte ausgesprochen werden, und das ist unrichtig, was Reiche sagt, die Bed. „bitten" passe nicht zum Inhalte des Folgenden. Vielmehr hat nicht nur das Verbum dieselbe unzweifelbar, sondern auch unser Ap. pflegt immer große Humanität zu üben, und stellt sogar die Heilsermahnung 2 Kor. V, 20. als eine Bitte dar (δεόμεθα); warum sollten wir da nicht annehmen daß er auch hier sich dieser Form bediene, sollten es nicht um so eher, als er παρακαλεῖ διὰ τῶν οἰκτ. τ. θεοῦ, sowie XV, 30. διὰ τοῦ κυρίου Ἰ. Χ., 1 Kor. I, 10. διὰ τοῦ ὀνόματος τ. κ. Ἰ. Χ., 2 Kor. XI, 1. διὰ τῆς πραότητος καὶ ἐπιεικείας τοῦ χρ., d. h. als er an allen diesen Stellen Worte hinzufügt, deren sich nur derjenige bedient, welcher den Andern bei etwas sehr hohem und theueren beschwören will? Ja selbst die von Vielen in Anspruch genommene Bedeutung „beschwören", würde durch den Inhalt nicht verhindert, indem bitten bei Etwas mit beschwören bei Etwas in der That gleichgeltend ist; nur hat das Verbum diese Bedeutung nicht, erst diese Beisätze leihn sie dem Gedanken. Der Gebrauch übrigens von διὰ in der Bitte, der Römer per, scheint aus der guten Sprache nicht nachgewiesen werden zu können. οἰκτιρμός, Erbarmen, kommt im Sing. nur in wenigen Stellen der LXX und Apokr. vor (s. Bretschn. Lexikon), im Plur., nachgebildet dem hebr. רַחֲמִים, 2 Kor. I, 3. Phil. II, 1. Hebr. X, 28. Dagegen Kol. III, 12. ist heutzutage der Sing. οἰκτιρμοῦ mit großer Auktorität in den Text aufgenommen. Zu verstehn sind hier die Erweisungen der göttlichen Gnade in Christo, deren sowohl im ganzen Briefe so häufig, als auch besonders XI, 32. Erwähnung geschehen ist. Die Erinnerung an diese soll die Leser bewegen das zu thun, wozu er sie ermahnen will *). παραστῆσαι, hinstellen, darstellen, s. zu VI, 13. Daß bei den Profanscribenten eben dieses Wort von der Darstellung des Opfers im Gebrauche sey, zeigen die Anführungen der Sammler zu unsr. St. τὰ σώματα. Die meisten Erklärer sagen, es bedeute dies s. v. a. Euch selbst, so daß nur das gebrauchte Bild vom Opfer die Vertauschung von ὑμᾶς αὐτοὺς mit τὰ σ. ὑμῶν er-

*) Unglücklich nehmlich ist Glöckners Versuch die Worte διὰ τ. οἰκτ. τ. θ. mit παραστῆσαι zu verbinden, schon aus dem Einen Grunde daß διὰ mit Genit. nicht bedeutet, was er es bedeuten lassen will, nehmlich wegen.

zeugt habe (so noch Reiche). Dies gewiß unrichtig; denn ginge man auch zu weit, wenn man behaupten wollte, es habe dies Bild auf die Wahl des Ausdrucks gar nicht eingewirkt, so läßt sich doch durchaus nicht erweisen daß P. je τὸ σῶμά μου für ἐγώ gesagt habe. Nicht minder unrichtig aber ist es zu nennen, wenn Manche urtheilen, er wolle damit die sinnliche und zur Sünde reizende Natur bezeichnen, sey es nun daß man die Darstellung zum Opfer mit Melanchth., Pareus, A. als eine Ertödtung des alten Menschen und seiner Lüste, oder mit Köllner als eine Hingabe zur Veredlung denke; denn Theils ist in den Worten und dem Zusammenhange nichts was darauf führe, Theils würde P. dann nicht τὰ σώματα sondern τὴν σάρκα geschrieben haben. So ist auch Olshausens Ansicht, σῶμα sey deßhalb gewählt, „um die Idee der christlichen Heiligung auch auf die niedrigste Potenz des menschlichen Wesens auszudehnen", als willkürlich anzusehn. Wenn endlich Meyer sagt, P. meine die Leiber, um die Heiligung des νοῦς für V. 2. aufzusparen, setze also die beiden Theile des menschlichen Wesens einander entgegen, um in beiden Versen die Heiligung des ganzen Menschen zu umfassen, so kann ich darum nicht beistimmen, weil 1) σῶμα und νοῦς diesen Gegensatz nicht darbieten würde, sondern bei solcher Absicht dem σ. die ψυχὴ entgegen zu setzen gewesen wäre, und 2) P. die Darstellung der Leiber dann nicht hätte τὴν λογ. λατρ. nennen können, da sie ja dann nur ein Theil, und zwar der geringere, der λατρεία seyn würde. Mir scheint sich der Ausdruck so am leichtesten zu erklären: Was P. fordern wollte, als Dankbezeigung für die große göttliche Erbarmung, das war die Hingabe des ganzen Lebens in den Dienst des Gottes der so unendlich Großes für der Auserwählten Heil gethan. Dies wollte er aus guten Gründen (s. unten) ihnen darstellen als den Cultus den das neue Institut des Christenthums erforderte. Nun aber aller Cultus den seine Leser bisher gekannt, bestand in Darbringung von Opfern; auch wer der Gottheit Dankbarkeit erzeigen wollte, brachte ihr ein Opfer dar, irgend Etwas von dem Seinen, in der Meinung daß dies ihr wohlgefällig wäre. Etwas ähnliches mußte der Ap. hier aussprechen, mußte die Hingabe des Lebens in Gottes Dienst in eine Form gießen, bei welcher der Mensch erschiene als Etwas von dem Seinen opfernd seinem Gotte. Nannte er das Leben, oder die Thätigkeit, so erreichte er dies nicht, denn Leben und Thätigkeit sind nicht ein Eigenthum des Menschen, sie sind sein Werk. Aber es ist ihm nichts ungewöhnliches als das Ich des Menschen seine geistige Natur zu denken, die leibliche als Etwas das ihm angehöre. Darum fordert er von ihnen Hingabe des Leibes zum Opfer, nicht der Glieder wie

VI, 19. der Sittlichkeit, sondern des Leibes, weil er nicht an das Einzele in seiner Thätigkeit sondern an das Ganze gedacht wissen will. Der Mensch soll seinen Leib d. h. alles was er hat von Trieben, Kräften und Vermögen Gott zum Opfer geben; wenn er das thut, übt er selbst den rechten Gottesdienst. Reiche wendet ein, wenn man σῶμα so verstehe, so werde „die Ermahnung auf die Tugenden beschränkt, welche sich durch Bewegungen des Körpers offenbaren." Vielleicht, wenn man das schöne Bild mit dem Schneidemesser der Kritik zerlegt, aber im Sinne des Ap. gewiß hier so wenig als K. VI, wenn er von den Gliedern spricht; oder wollen wir etwa glauben, wenn er 1 Kor. VI, 20. schrieb: δοξάσατε τὸν θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν, so habe es des Zusatzes fremder Hände καὶ ἐν τῷ πνεύματι ὑμῶν bedurft, damit er nicht zu Wenig, nicht nur eine Verherrlichung Gottes durch Bewegungen des Körpers forderte? Nein, wir entziehen seinem Gedanken Nichts, wenn wir sein schönes Bild so nehmen wie er es giebt! — Wenn er nun solch ein Opfer ζῶσαν, ἁγίαν, εὐάρεστον τῷ θεῷ *) nennt, so sind in diesen Prädikaten gewisse Beziehungen auf die Opfer des A. T. nicht zu verkennen; doch würde man wohl zu wenig finden, wenn man in ζῶσαν weiter nichts fände als den Gegensatz gegen die zu schlachtenden und todt darzubringenden Opferthiere. Mir scheint soviel gewiß, daß P. mit allen nicht sowohl Eigenschaften bezeichnen wolle, welche die σώματα haben, als vielmehr Beschaffenheiten welche sie als Opfer annehmen sollen; das Opfer soll heilig seyn, d. h. gesondert von aller Unreinigkeit, rein, lauter, tadellos, und Gott wohlgefällig, d. h. so beschaffen daß es Gott wohlgefallen könne. Demnach wird auch in dem „Lebendig" mehr als Jenes enthalten seyn müssen, nehmlich die Aufforderung zu lebendigem, regem Dienste, nicht bloß müssiger Hingabe an Gott, um nichts zu thun, sondern kräftiger Thätigkeit in dem Bewußtseyn, nicht sich sondern Gott zu gehören **). In den angehängten Worten τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν bedeutet λατρεία gewiß nicht Opfer

*) Dieser Dativ ist ohne Zweifel mit dem letzten Adjektiv, nicht mit παραστῆσαι zu verbinden (Beng., Koppe), wo er sich von selbst versteht. An jenes knüpft ihn seine Stelle.

) Eine ganz neue Wortverbindung ist die von Paulus unternommene. Er schließt den Satz mit ἁγίαν, und zieht die Worte εὐάρ. τ. θεῷ als Prädikat zum folgenden: „Der Gottheit wohlgefällig ist, daß Euer vernunftgemäßer Gottesdienst auch ja nicht nachgebildet werde der jetzigen Zeit." Sie wird dadurch unmöglich, daß erstlich dabei ein sehr unbequemes Asyndeton — εὐάρ. τ. θ. für εὐάρ. δὲ τ. θ. — angenommen, und sodann entweder καὶ vor μὴ συσχηματίζεσθαι auf die ungenügende Auktorität von 47* 67 weggelassen, oder καὶ sprachwidrig gedeutet werden muß.

kung, es diene zur Bezeichnung der Dauer der Veränderungen, während das παραστῆσαι einmalige vorüber gehende Handlung seyn solle. συσχηματίζεσθαί τινι πρ., einerlei Form mit Etwas erhalten, einem Dinge verähnlicht, nachgebildet werden, vgl. 1 Petr. I, 14. συσχ. ταῖς πρότερον ἐπιθυμίαις τῷ αἰῶνι τούτῳ. Das Wort αἰών, aevum, bedeutet eigentlich Zeitalter, und da es diese Bedeutung im N. T., sowohl einzel stehend, als auch in der Formel οὗτος ὁ αἰὼν bisweilen wirklich hat, so kann es dieselbe in Stellen wie die vorliegende, wo es von der Menschheit in ihrer verkehrten Beschaffenheit gebraucht ist, nicht so ganz abgelegt haben, daß auch gar keine Spur davon zurückgeblieben wäre. Wir werden demnach ὁ αἰὼν οὗτος als die Menschheit erklären, wie sie in dieser gegenwärtigen Zeitperiode beschaffen ist, und die ganze Ermahnung daher auch in der Sprache unsrer Tage, ohne Verletzung ihres wahren Sinnes so ausdrücken können: Nehmt nicht die Gestalt des gegenwärtigen Zeitalters an! Nun aber bezeichnet עוֹלָם הַזֶּה in der jüdischen Theologie das Zeitalter vor der Erscheinung des Messias, im Gegensatz von עוֹלָם הַבָּא, die zukünftige Periode, welches Bezeichnung des mess. Zeitalters ist, und es läßt sich mit Zuversicht behaupten, auch P. wenn er sich dieser Ausdrücke bediene, denke dabei dasselbe, wenn auch wie natürlich mit den Modificationen, welche die Ereignisse für sein christliches Bewußtseyn herbeigeführt hatten. Der volle Sinn seiner Ermahnung wird demnach dieser seyn: Nachdem Gott Euch als seine Auserwählten durch Christum dem früheren Zustande, in welchem Ihr wie die übrige Menschheit dem αἰὼν οὗτος angehörtet, enthoben hat, so dürft Ihr in Eurer Gesinnung und Handelweise Euch ihm nicht wieder gleich machen, dürft den Charakter dieses bösen Zeitalters nicht von neuem annehmen. Auch der Gegensatz harmonirt mit diesem Sinne ganz vortrefflich. Ἀλλὰ μεταμορφοῦσθαι — ὑμῶν. Μεταμορφοῦν, umgestalten oder verwandeln. Das Passiv findet sich von der Verklärung Christi Matth. XVII, 2. Mark. IX, 2., von menschlicher Verherrlichung 2 Kor. III, 18. Wiefern nun das συσχηματίζεσθαι entweder ganz oder doch vornehmlich auf die äußere Erscheinung des Lebens hindeutet, wird auch das μεταμ. mehr in diese als in die innere Beschaffenheit gesetzt werden müssen, und um so mehr wird man geneigt seyn im Dativ τῇ ἀνακαινώσει nicht sowohl die Art und Weise, wie die Umwandlung geschehe, wie die meisten Ausll., als das die Umgestaltung des äußeren Lebens hervorbringende innere Moment zu entdecken. Der Gläubige soll, als dem neuen αἰὼν angehörend, eine durchaus neue Gestalt annehmen, und dies soll bewirkt werden durch die Erneuerung welche mit seiner geistigen Natur oder Gesinnung (νοῦς s. I, 28.) vorgeht.

In den nächsten Worten: Εἰς τὸ δοκ. — θεοῦ, wird das δοκιμάζειν τὸ θέλ. τ. θ. durch die Präp. εἰς — Andeutung des Zieles bis zu welchem eine Sache hingelangt — als Etwas vorgestellt, was nach dem Willen und Wunsche des Ap. aus der begehrten Umwandlung hervorgehn solle. Nun bedeutet δοκιμάζειν prüfen, beurtheilen, ist also das was P. aus dem μεταμορφωθῆναι hervorgehend denkt, eine Thätigkeit des Geistes, so wird man mit der Mehrzahl der Ausll. zu übersetzen haben: damit Ihr prüfen möget, und annehmen, er spreche von dem Ernst und Eifer mit welchem die Gläubigen in Folge der geschehenen Umwandelung sich der Erforschung des göttlichen Willens hingeben werden. Noch aber kann ich mich nicht überzeugen daß dem so sey, Theils weil ich meine, er würde dann vielmehr geschrieben haben ἵνα δοκιμάζητε, Theils weil ich diesen Eifer zwar als aus der ἀνακαίνωσις τοῦ νοός, nicht aber als aus der μεταμόρφωσις, wie ich diese verstehn zu müssen glaube, hervorgehend denken kann, Theils endlich weil es mir überhaupt hier viel natürlicher erscheint, daß er ihnen die Aussicht auf eine schöne Frucht der Umwandlung des ganzen Lebens öffne, als daß er sie auf eine von ihm bezweckte Thätigkeit hinweise. Eine solche Frucht nun würde ein erhöhtes Vermögen richtiger Beurtheilung des göttlichen Willens seyn, weil einmal doch wahr bleiben muß daß je reiner der Wille, je sittlicher das Leben, desto heller auch die Erkenntniß dessen was auf dem Gebiete des Sittlichen wahr oder unwahr sey. Nun sehe ich daß Phil. I, 9 f. unser Ap. vom Wachsthum der ἀγάπη ein Wachsen der Erkenntniß abhängig macht, und hieraus das δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα ableitet, sehe ferner daß oben II, 18. derselbe Ausdruck nicht sowohl die Thätigkeit als das Vermögen der Prüfung und Beurtheilung bezeichnen soll, da es als Wirkung des κατηχεῖσθαι ἐκ τοῦ νόμου ausgesprochen wird, und beachte endlich, wie so oft im Lat. und Griech. das bloße die Thätigkeit anzeigende Verbum da gebraucht wird, wo der Zusammenhang uns nur an das Vermögen ihrer Ausübung zu denken gestattet; alles dies zusammen aber hat den Erfolg, daß ich es nicht mit Reiche und Meyer für bloße Willkür halten kann, wenn ich wie früher so auch jetzt — mit Kölln., Olsh., de Wette — als den Sinn des Ap. den betrachte: so daß Ihr zu prüfen, zu beurtheilen im Stande seyd, vielmehr nur so ohne irgend den Worten Gewalt anzuthun vollständige Harmonie in Gedanken und Auslegung zu bringen glaube. τὸ θέλημα τ. θ. kann nicht das göttliche Wollen selbst, sondern nur das von Gott Gewollte, der Wille Gottes in objektiver Bedeutung seyn. Nun aber fragt sich weiter, wie die beigefügten Objektive, τὸ ἀγ. καὶ εὐάρ. καὶ τέλειον zu verstehn seyen, als Prädikate welche dem

göttlichen Willen beigelegt werden, oder substantivisch als erklärende Apposition, daß der Wille Gottes das Gute und Gottgefällige und Vollkommene sey. Grammatisch natürlicher ist gewiß das Erstere, was daher von vielen Ausll., neuestens von Reiche und Schrader, für das Richtige angesehn worden ist, und gewiß allgemein dafür gelten würde, wenn nicht die Prädikate εὐάρ. und τέλ. vom Willen Gottes kaum ausgesagt werden zu können schienen, weßhalb außer einigen Früheren sich die meisten neuen Ausll. (Thol., Klee, Paulus, Scholz, Stengel, Köllner, de Wette, Meyer, A.) der zweiten Deutungsweise angeschlossen haben. Folgt man ihnen, so muß man, da den drei Adj. nur Ein Artikel vorgesetzt ist, dieselben so verstehn: Das was gut und wohlgefällig und vollkommen ist, also einen Substantivbegriff welchem diese drei Prädikate zukommen. Ich gestehe aber daß mir diese Art das Gute als Abstraktum zu denken, der Denkform unsres Ap. nicht recht angemessen scheint, und möchte daher noch immer die erste Auffassung als die natürlichere vorziehn, glaube auch daß sie sich halten lasse, wenn man nur die Wohlgefälligkeit des von Gott Gewollten darin finde daß es gut sey, und so erkläre: das was Gott will, was als von Gott gewollt, auch gut und im Thun der Menschen Gott gefällig und vollkommen ist *).

V. 3. Nachdem in den zwei ersten Versen die Ermahnung sich in völliger Allgemeinheit gehalten und das Ganze des Christenlebens als Ganzes umschlossen hat, geht sie nun zu specielleren Warnungen über, und zwar zuerst vor Hochmuth und Ueberschätzung seiner selbst. Wiefern nun alles das was er zu sagen hat, in jenem Allgemeinen begründet ist, kann es als Erklärung von diesem angesehn werden, und dies soll die Partikel γάρ, hier nehmlich, anzeigen. λέγειν mit folgendem Infinitiv in befehlender Bedeutung ist nichts seltenes. Wenn er anstatt des einfachen Dativs πᾶσιν ὑμῖν ausführlicher sagt: παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν, Jedem der unter Euch ist, so kann davon kein anderer Grund seyn, als daß es ihm darauf ankommt, daß seine Warnung nicht nur der Gesammtheit gesagt, sondern von jedem Einzelen wirklich angenommen werde. So schon Erasmus: praecipio vestrum quicumque ille sit, sive potens sive plebejus et humilis, modo jam sit insitus gregi Christiano. Nur Ernesti und Koppe erklären anders, indem sie εἶναι für εἶναί τι (Jedem der sich dünket etwas zu seyn unter Euch, Koppe) annehmen, und sich auf 1 Kor. I, 28. be-

*) Auch in diesen Worten übrigens hat Glöckler einen Acc. abs. aufzufinden gewußt, nehmlich τὸ θέλημα = κατὰ τὸ θέλημα. Erwähnung wird genügen.

rufen. Man begreift daß dieſe Annahme ganz unmöglich, nicht minder daß die angeführte Stelle der unſrigen durchaus unähnlich iſt, und überdies auch dort εἶναι gar nicht dies bedeutet. διὰ τῆς — δοθείσης μοι. Die ihm verliehene Gnade iſt wie ſchon bei I, 5. bemerkt worden, nicht ſowohl ſein Amt ſelbſt als Apoſtel, als vielmehr die ihm in und zu ſeinem Amte durch die ihn erwählende und ausſondernde Gnade ertheilte Befähigung; vermöge derſelben ſchreibt er ſich ein Recht zu, zu warnen wie er thut. Beza: i. e. tanquam dei apostolus et spiritum dei habens. Μὴ ὑπερφρονεῖν — σωφρονεῖν. Das Abſichtliche und Geſuchte in dieſen Worten fällt in die Augen. Das Verbum φρονεῖν hat hier die Bedeutung des Denkens von ſich ſelbſt, und nur irrthümlich konnte Stengel ihm Statt deſſen die des Strebens leihen, die es eigentlich gar nicht hat, obwohl es die Quelle des Strebens werden kann; ὑπερφρονεῖν daher über Gebühr hoch von ſich denken, ſich überſchätzen, παρὰ iſt Zeichen des Vorbeigehens bei Etwas; wenn dieſes als Größe aufgefaßt wird, ſo deutet π. auf eine Vergleichung hin, wenn als beſtimmtes Maß über das nicht hinaus zu gehen ſey, ein ungebührliches Hinausgehn. Nähmen wir hier Jenes an, ſo wäre der Ausdruck tautologiſch mit ὑπερφρ.; wir faſſen ihn daher im letzteren Sinne, alſo φρονεῖν παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν von ſich urtheilen gegen das wie man urtheilen ſoll, eine ungebührliche Meinung hegen von ſich ſelbſt, ὑπερφρ. παρ' ὃ π. τ. λ., kurz ausgedrückt, eig. eine hohe Meinung von ſich haben gegen die gebührende, d. h. ungebührlich hoch von ſich denken, und daher denn auch als Folge davon Andere verachten. φρονεῖν εἰς τὸ σωφρ. ſo von ſich denken daß σωφρ. daraus hervorgehe, oder daß man dabei σώφρων bleibe, was hier nothwendig Beſcheidenheit bezeichnen muß. Dies φρονεῖν εἰς τὸ σ. erhält durch die Worte ἑκάστῳ ὡς — πίστεως eine allgemeine, im Folg. näher zu entwickelnde Beſtimmung. Hyperbaton mit vielen Ausll. (ἑκ. ὡς für ὡς ἑκ.) anzunehmen würde unrichtig ſeyn, aber eben ſo unrichtig den Dativ von λέγω abhängig zu denken, welches hier nicht mehr wirkt. Man könnte allerdings hier eine durch die vorangehenden Dative bewirkte Attraktion annehmen, allein daß P. nicht ſo gedacht habe, lehren die ganz ähnlichen Stellen 1 Kor. III, 5. VII, 17. wo keine den Caſus beſtimmende Urſache im Vorhergehenden zu finden iſt. Die Attraktion iſt durch das folgende Verbum bewirkt, und es ſollte eigentlich lauten: φρονεῖν ἕκαστον ὡς ὁ θ. ἐμέρισεν αὐτῷ μέτρ. πίστ., ein Jeder je nachdem Gott ihm ein Maß von πίστις zugetheilt (μερίζειν, ſ. 2 Kor. X, 13.) hat. Dies Maß der πίστις ſoll alſo die Norm abgeben für das Urtheil das der Gläubige über ſich ſelbſt fällt. Nun fragt ſich was bei der πίστις zu den-

ken sey? An den Glauben in dem engbegrenzten Sinne der Rechtfertigungslehre, worin er nur die Thätigkeit des religiösen Bewußtseyns ist, welche die von Gott in Christo dargebotene Befreiung von der Sündenschuld vertrauend annimmt, kann ich hier nicht denken, denn diese πίστις hat mit dem φρονεῖν gar keinen Berührungspunkt, und scheint auch kein verschiedenes μέτρον zu gestatten. Eben so wenig ist mirs möglich mit Beza, Piſc., Heum., A. πίστ. als Ausdruck für die christliche Erkenntniß zu verstehn, denn ob auch das Maß der Erkenntniß als Norm der Selbstbeurtheilung betrachtet werden mag, so heißt doch diese bei P. nicht πίστις sondern γνῶσις oder ἐπίγνωσις. Ganz unmöglich ist es mit Orig. (mensura gratiae dei quam quisque consequi meruit per fidem) Chryſ., Theod. u. v. A. die göttliche Gnade oder die Gaben derselben, die geistigen χαρίσματα zu denken. Zwar stützt sich diese Ansicht darauf daß das Maß der π. als ein von Gott zugetheiltes dargestellt ist, und im Folg. mancherlei Charismen erscheinen; aber daraus geht für uns keine Berechtigung hervor, eine solche Verwechselung dessen was Bedingung der Charismen im Menschen seyn mag, und der ertheilenden Gnade oder der empfangenen Gaben bei unserm Ap. vorauszusetzen. Gewiß ist uns daß er Etwas meine, was im Menschen selbst liege, und das Maß des eignen Werthes — obwohl von Gott verliehen, und kein Grund zum Stolze, 1 Kor. IV, 7. —, die Norm der Selbstachtung abgebe; als solche würden nun wir Gegenwärtige die gesammte, Erkennen, Wollen, Fähigkeit und Kraft umfassende, Beschaffenheit eines Gemüthes denken, welche hervorgehend aus der religiösen Grundstimmung der Seele ihre charakteristische Eigenthümlichkeit von dieser hernimmt, verschieden in ihrer Form je nach den Verschiedenheiten jener Stimmung sowohl als der Gemüthsanlage überhaupt, in ihrem Grade und dem Umfange ihrer Wirkungen je nach der Stärke mit welcher jene Stimmung das Gemüth ergriffen und durchdrungen hat. Auch P. kann als tief religiöser Mann dem Wesen nach nichts anderes als solche Norm erkennen; nur die Form des Begriffs und Ausdrucks kann ihm eigenthümlich, und durch die Art seiner religiösen Ueberzeugung anders bestimmt seyn. Nun aber ist die Grundstimmung welche er als die einzig mögliche und richtige für den Christen anerkennt, die πίστις in ihrer Eigenschaft als das Erfassen des verlornen idealen Lebens im Vertrauen auf den durch Christum mit der sündigen Menschheit versöhnten Gott, und diese πίστις, so wie er die δικαιοσύνην und das πνεῦμα und die κληρονομίαν von ihr ableitet, so ist sie auch in seinen Augen die Mutter aller christlichen Tugend und Vollkommenheit (s. Th. I. S. 58 f.). Bedenken wir nun daß er, so wie Cicero für die Philoso-

phie in seiner Sprache, so für alle christlich religiösen Begriffe in der seinigen eine Terminologie erst schaffen mußte, so werden wir uns nicht wundern wenn die Durchdrungenheit des ganzen Christenlebens von der πίστις, welche er selbst erfuhr (Gal. II, 20.) und forderte, den Einfluß auf ihn hatte, daß er den ganzen Gemüthszustand des Christen als Solchen, wie er allein in der π. wurzelte, so auch mit dem Namen derselben nannte; und daß er wirklich so gethan, das scheinen mir die Th. I. S. 59. angeführten Stellen genügend zu erweisen. In diesem weiteren Sinne nun läßt die πίστις allerdings ein Mehr und Minder zu, im christlichen Leben kann Einer weiter vorgeschritten seyn, eine höhere Stufe erreicht haben als der Andere, und darnach dann wohl auch das μέτρον τοῦ πνεύματος und τῶν χαρισμάτων ein verschiedenes bei Verschiedenen seyn, so daß er hier bloß von der πίστ. reden, und doch im Folg. die χαρίσματα von ihrem Maße abhängig denken kann. Daß er aber das μέτρον τ. π. als ein von Gott zugemessenes bezeichnet, darf uns um so weniger verwundern als nicht nur die πίστις selbst in ihrem engsten Sinne unter Einfluß des göttlichen Geistes eintritt (1 Kor. XII, 3.), sondern auch überhaupt ὁ θεός ἐστιν ὁ ἐνεργῶν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν (Phil. II, 13.). So sey denn dies meine Erklärung des Ausdrucks für die gegenwärtige Stelle; vollkommen damit einstimmig ist keine andere, aber was die neusten Ausll. darbieten, wird nicht als wesentlich davon verschieden gelten können.

V. 4 f. Um zu einer solchen Gesinnung, bei welcher sich jeder Einzele nach der Stufe worauf er steht, und der darauf ruhenden Tüchtigkeit zum Besten des Ganzen achte, seine Leser zu ermuntern, läßt der Ap. eine Vergleichung des Ganzen der Gemeine Christi mit einem organischen Körper folgen, nicht so ausführlich wie 1 Kor. XII, 12 ff., weil kein so dringendes Bedürfniß vorhanden, aber wie ich glaube durch dieselben Umstände veranlaßt. Ueberhaupt ist die Vorstellung der Kirche unter dem Bilde eines Körpers dessen Haupt Christus sey, eine der Lieblingsvorstellungen des Ap. Im Vordersatze ist πρᾶξις die Verrichtung die einem Gliede obliegt; vom Nachsatze οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν, wir die Vielen sind Ein Leib, ist der Sinn: obwohl wir einzel betrachtet allerdings Viele sind, so sind wir doch in anderer Rücksicht wieder als Ein Ganzes zu betrachten, wie die verschiedenen Theile eines körperlichen Organismus zusammen Einen Leib ausmachen. Welche Rücksicht aber dies sey, besagen die Worte ἐν χριστῷ. In Christo sind wir Ein Leib, d. h. die Verbindung mit Christo ist das Vermittelnde unseres Zusammenhanges unter einander, das Band das Alle in einen gemeinsamen Körper zusammen knüpft. Ohne Gemeinschaft mit

Christo wären wir πολλοί, durch dieselbe werden wir ἓν σῶμα. Koppe und Rosenm. wollen lieber an Christo, nehmlich dem Haupte, nach Eph. IV, 15. Aber da doch dieses Bild im Gleichniß unsrer Stelle gar nicht vorkommt, so glaube ich nicht, daß P. es im Sinne gehabt habe. Καθ' εἷς, oder wie Andere schreiben (Knapp, Vater), καθεῖς, ein Solöcismus der in der Volkssprache mehr im Gebrauch gewesen seyn muß, da er von Lukian (Solöc. K. 9.) namentlich gerügt wird. Auch ist der Fleiß der Sammler in der That so glücklich gewesen, bei einigen späteren Schriftstellern mehr Beispiele aufzutreiben, welche bei Wetst., Fritzsche zu Mark. S. 614. und sonst nachgesehen werden können. In den bibl. Schriften findet er sich noch 3 Makk. V, 34., und der ähnliche εἷς καθ' εἷς Mark. XIV, 19. Joh. VIII, 9. Dieser kann dazu dienen die Schreibart καθεῖς zu verurtheilen. An unsrer Stelle findet sich Statt des hergebrachten ὁ καθ' εἷς in ABD*FG Antioch. Dam. τὸ κ. εἷς, wodurch freilich der Solöcismus fast noch verschlimmert wird, doch ohne daß wir uns der Auktorität entziehen dürfen, der auch Lachm. und Meyer sich unterworfen haben. Während nun ὁ κ. εἷς = οἱ καθ' ἕνα oder εἷς ἕκαστος war, ist τὸ κ. εἷς adverbialer Akkus. mit beschränkender Bedeutung, was aber das Einzele betrifft, wobei nun ἡμεῖς Subjekt bleibt, also der Sinn: was aber das Einzele betrifft, d. h. im Einzelen aber sind wir ἀλλήλων μέλη. Eigentlich bedeutet dies: Glieder von einander, und hierin würde eine Unrichtigkeit liegen, indem Keiner ein Glied des Andern, sondern Alle des Leibes sind. Aber P. meint auch nur dies; in Bezug auf einander sind wir Glieder, und stehn folglich nicht über und unter sondern neben einander, haben sehr verschiedene Verrichtungen, aber ohne daß deßhalb Einer ein Glied zu seyn aufhöre, oder ein Recht erhalte die Uebrigen zu verachten, was er alles in der Korinther-Stelle weiter ausführt.

V. 6—8. Was das Periodologische der nun folgenden Verse anlangt, so ist, da die Annahme daß ἔχοντες für ἔχομεν stehe, und einen eigenen selbstständigen Satz bilde (Heum., Chr. Schmidt, A.), schlechthin unmöglich ist, nur Eins von Zweien möglich; entweder es beginnt mit ἔχοντες eine neue Periode, deren Vordersatz durch das Particip gebildet wird (so ehedem gewöhnlich, neuestens Paulus, Glöckler, Olsh.), oder es schließt sich das Particip dem vorhergehenden Hauptsatze an: was das Einzele anlangt, sind wir Glieder, doch so daß wir — haben (Reiche, de Wette, Meyer) *). Die erste Annahme

*) Viele Ausll. lassen es an einer bestimmten Erklärung, wie sie eigent-

ruht auf der Voraussetzung daß P. im Folgenden eine Reihe von Ermahnungen zu geben gesonnen sey in Bezug auf das pflichtmäßige Verhalten in mancherlei kirchlichen Aemtern und Verrichtungen; aber diese Voraussetzung ist auf Nichts gegründet, indem sich kein Wort in seinem Texte findet, welches eine Ermahnung zu erkennen nöthige; sie ist höchst unwahrscheinlich, weil P. die so eben begonnene Vergleichung des kirchlichen mit dem körperlichen Organismus aufgeben müßte, ohne irgend einen Gewinn daraus gezogen zu haben; sie ist endlich auch gewaltsam, denn um sich zu erhalten, bürdet sie dem Ap. eine ungeheure Regellosigkeit der Schreibart auf, und nimmt mit höchster Willkür alles das was sie in seinen Worten nicht entdeckt, den ganzen Nachsatz und eine Menge von Imperativen vom Eigenen oder aus V. 3. hinzu. Sie muß völlig aufgegeben, also auch die andere als die noch einzig mögliche angenommen werden, und diese bringt uns auf der Stelle das Empfehlende entgegen, daß sie uns keine willkürliche Ergänzungen zu machen auflegt, vielmehr eine nicht ganz regelmäßige, aber doch auch nicht regellose Struktur darbietet. So nach abgelegtem Grundirrthum wird sich das Einzele wie das Ganze leicht erklären lassen. χαρίσματα heißen bei unserm Ap. alle Tüchtigkeiten zum Besten des Ganzen, ohne eine schulmäßige Scheidung des Ordentlichen und Außerordentlichen, des Natürlichen und Uebernatürlichen oder Wunderbaren, wie man vornehmlich aus 1 Kor. XII, 7—11. erkennt; s. zu I, 11. Diese χαρίσμ., sagt er, sind verschieden κατὰ τὴν — ἡμῖν, denn daß er die Verschiedenheit, die ihm hier Hauptsache ist, durch diese Worte motiviren wolle, scheint mir gewiß; daher übersetze ich: nach Maßgabe der uns verliehenen Gnade, wovon der Sinn: je nachdem die göttliche Gnade dem Einen diese dem Andern jene Gabe, dem Einen Mehr dem Andern Weniger von einer und derselben verliehen hat. Im Folg. werden von diesen Charismen einige namhaft gemacht, nicht alle, da P. selbst 1 Kor. XII, 8—10. 28. derselben mehrere nennt. Man hat verschiedene Eintheilungen derselben unternommen, und nach verschiedenen Eintheilungsgründen, eine beliebte Einth. ist die, daß nur zwei Gattungen ausgesprochen seyen, die προφητεία und die διακονία, und von jener dann zwei, von dieser drei Unterarten aufgeführt (Beza, Par., Hunn., Koppe); wobei wenigstens die Art der Aufzählung ziemlich sonderbar seyn würde, erst die Gattungen, dann die Arten, ohne irgend ein Zeichen der Zusammengehörigkeit oder Gesondertheit; Meyer setzt vier Charismen, προφητεία, διακο-

---

lich die Struktur gefaßt, so sehr fehlen daß man durchaus nichts sicheres darüber sagen kann.

νία, διδασκαλία, παράκλησις, die drei letzten Stücke, das μεταδιδόναι, προΐστασθαι, ἐλεεῖν, obwohl getrennt von der διακ. durch zwei dazwischen gestellte selbstständige Charismen, für besondere Uebungen der διακονία. Es leitet ihn wohl daß die vier ersten durch εἴτε, εἴτε zusammen geknüpft sind, welche Partikeln vor den drei letzten fehlen; aber auch hier wird man schon im Voraus auffallend finden daß die drei Stücke so nachfolgen, daß höchstens errathen werden kann, wenn der Ap. sie als zur διακ. gehörige Stücke gedacht haben sollte. Mir scheint, er selbst, der in Aufzählungen nicht eben streng zu classificiren pflegt, habe auch hier die Eintheilungen und Scheidungen kaum gemacht, welche seine Ausll. bei ihm gefunden haben. Wir gehn zum Einzelen. Die beiden ersten Glieder hangen mit dem vorherg. Participialgliede noch ganz genau zusammen, προφητείαν und διακονίαν sind Objektsakkusative, für εἴτε, εἴτε, könnte auch ὁ μέν, ὁ δέ, gesetzt seyn, da sie nur zur Eintheilung dienen. Ueber die προφητεία habe ich zu Eph. IV, 11. und zu 1 Kor. XIV., vornehmlich Beil. II. S. 448 f. gesprochen, und kann hier nur wiederholen was ich dort gesagt. Der christliche Prophet ist ein Mann welchen das göttliche πνεῦμα zu reden treibt, was zur Belehrung und sittlichen Erhebung der Gemeine dienen kann, von welcher Gattung des Inhalts es auch sey, und hierin den App. gleich, welche ebenfalls προφῆται sind, und verschieden vom διδάσκαλος dadurch daß dieser nicht διὰ τοῦ πνεύματος spricht wie er; aber wieder geschieden vom Ap. dadurch daß dieser den Auftrag vom Herrn hat auszugehn und das Evangelium zu verbreiten, welcher dem im Schooße der Gemeine bleibenden Propheten fehlt. Was er spricht, ist ihm geoffenbart, es kann daher auch ein Mysterion oder eine Weissagung seyn, aber sein Vortrag ist von der Art, daß der Hörende ihn versteht und seine οἰκοδομή dadurch gefördert wird; kurz er ist der Prediger der Gemeine, ohne bestimmtes Amt noch menschliche Bestallung. Die διακονία, welche in den Katalogen der Kirchenämter 1 Kor. XII, 28. und Eph. IV, 11. unter diesem Namen gar nicht erscheint, ist von Theod. für das Lehramt genommen worden (ἡ τοῦ κηρύγματος λειτουργία), gewiß unrichtig, obgleich der Lehrer des Ev. als διάκονος χριστοῦ bezeichnet werden kann und bezeichnet wird; denn ist er gleich Diener Christi, so kann doch Diener nicht als Name des Verkündigers oder Lehrers angewendet werden; nicht minder unrichtig auch Chrys., Chr. Schmidt, welche das Wort in so weiter Bedeutung fassen wollten, daß es jeden möglichen Dienst, also auch alle die besonders genannten mit umfassen könnte, in welchem Falle P. es diesen nicht coordiniren und entgegen stellen konnte. Gegenwärtig scheint man einig darüber zu seyn, daß nichts anderes dabei

zu denken sey als die in der ersten Kirche früh entstandene Diakonie, d. h. das Amt der Fürsorge für die Armen und Nothleidenden. Ob dasselbe auch in Rom schon bestand, geht uns hierbei gar nichts an, da ja P. nicht ermahnt, sondern nur die verschiedenen in der Kirche überhaupt bestehenden Aemter und Mühwaltungen nennt. Beim dritten Gliede weicht die Rede aus der erst angenommenen Form, wiefern anstatt εἴτε διδασκαλίαν zu schreiben, er εἴτε ὁ διδάσκων giebt, und in dieser bleibt er dann im vierten. ὁ διδ. ist natürlich der διδάσκαλος welcher in der Korintherstelle auf den Propheten, Eph. IV, 11. erst auf die εὐαγγελιστὰς und ποιμένας folgt, zum deutlichen Beweise daß eine festbestimmte kirchliche Rangordnung noch nicht existirte. Wir verstehn dabei wie dort Solche die, obwohl sie wie jeder Christ das πνεῦμα hatten, doch nicht wie die Propheten διὰ τοῦ πν. redeten, sondern vortrugen was sie gelernt oder erforscht oder sonst auf gewöhnlich menschlichem Wege erkannt hatten, und daher auch auf menschlich verständige Weise wieder Andern mittheilten. Wer der παρακαλῶν sey, läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Ein bestimmtes Amt der παράκλησις anzunehmen thut nicht Noth, da auch προφητεία und διδασκαλία keine Aemter sind; an einen angestellten Tröster ist wohl auch nicht zu denken, obwohl παρακαλεῖν die Bedeutung des Tröstens hat; nimmt man es in der Bedeutung der sittlich religiösen Zusprache, so daß sie Alles umfassen kann, was als Ermahnung, Warnung, auch wohl Tröstung zum geistigen Gedeihn oder der religiösen Erhebung der Gläubigen dienen kann, so wird man zugeben müssen daß das παρακαλεῖν dem Apostel, dem Propheten, dem Lehrer, gleich sehr zukomme, wie denn auch 1 Kor. XIV, 31. das παρακαλεῖσθαι als Wirkung der προφητεία dargestellt wird. Um nun doch etwas besonderes herauszubringen, denkt man unter der παράκλησις eine an eine Bibelstelle angeknüpfte Ansprache an die Gläubigen (Reiche, de Wette, Meyer), und beruft sich auf Apg. XIII, 15.; aber erstlich giebt dies keinen wesentlichen Unterschied, und die Apostel und Lehrer konnten dasselbe thun, sodann aber folgt aus jener Stelle, wo nur die Fremdlinge nach der herkömmlichen Lesung der Schrift aufgefordert werden, wenn sich vielleicht bei ihnen ein λόγος παρακλήσεως finde, das Wort zu nehmen, weder daß jede παρ. an eine Bibelstelle angeknüpft worden sey, noch daß der παρακαλῶν ein anderer als der Prophet und der Lehrer sey; und so scheint sich zu offenbaren daß wir nur in Verlegenheit oder Willkür gerathen, wenn wir hier lauter strenge Unterschiede suchen, an welche der Schreibende sehr wahrscheinlich nicht gedacht hat. ὁ μεταδιδούς. Das Verbum fordert eigentlich einen Dativ des Empfängers und einen Genitiv des Ganzen von welchem er mitge-

theilt erhält; wo wie an dieser St. (vgl. Prov. XI, 25.) beide fehlen, und kein Zusammenhang hindernd entgegen steht, da kann nur an Mittheilung von der Habe an Bedürftige gedacht werden. Diese Mittheilung denken Reiche, Meyer, A. als eine amtliche, und der Letztere urtheilt daher, der Ap. kehre zum διάκονος zurück, um in diesem und den zwei folg. Partic. dessen verschiedene Geschäftszweige nachzutragen. Für die Amtlichkeit des Mittheilens fügt er das Fortgehen der Participien an, und daß V. 9. an die Spitze der allgemeinen Ermahnungen die Liebe gesetzt werde. Keiner dieser Gründe ist ausreichend, da Theils auch die Prophetie gewiß keine amtliche war, von den Thätigkeiten des Lehrers und Ermahners dies wenigstens nicht behauptet werden kann, Theils wenn es auch wäre, bei mehrmals wechselnder Form aus dem Fortgange des Particips nichts geschlossen werden kann; was aber V. 9 ff. anlangt, so findet der Unterschied beider Reihen Statt, daß hier lauter nach außen gerichtete Thätigkeiten, dort Gesinnungen und Gemüthsrichtungen aufgezählt werden, daß aber jene lauter amtliche seyn müssen, folgt daraus nicht. Ich möchte daher nicht für rathsam halten, zur διακονία zurückzukehren, welche P., wenn er ihre verschiedenen Theile namhaft machen wollte, doch eben so gut und besser an die letzte Stelle setzen konnte, anstatt sie durch zwei andere Thätigkeiten von ihren Theilen zu trennen, und verstehe daher mit de Wette u. A. das μεταδιδόναι von der Wohlthätigkeit überhaupt. ὁ προϊστάμενος. Nach der gewöhnlichsten Erklärung ist dies der Vorsteher einer Gemeine, wobei man sich auf 1 Thess. V, 12. 1 Tim. V, 17. Just. M. Apol. 1. 67. u. a. St. beruft, aus welchen wir allerdings lernen daß dies Verbum von Solchen im Gange gewesen sey. Dagegen wird (von Meyer u. A.) bemerkt, daß dieser dann an sehr unpassender Stelle erscheine; allein konnte der Diakonus, der mit dem Lehren gar nichts zu thun hatte, zwischen dem Propheten und Lehrer eintreten, konnten Eph. IV, 11. die ποιμένες sich zwischen die Evangelisten und Lehrer, 1 Kor. XII. 28. aber die κυβερνήσεις zwischen die ἀντιλήψεις und die γένη γλωσσῶν hinein stellen, ohne daß aus ihrem Platze gegen die Deutung von den Gemeinvorstehern Etwas gefolgert werden dürfe, so wird auch hier der Platz allein ein entscheidendes Moment gegen dieselben nicht abgeben können. Doch für passender möchte es gelten, wenn man einmal die Vorstellung als trage hier P. nichts als kirchliche Amtsthätigkeiten vor, fallen gelassen hat, einen Vergesetzten überhaupt dabei zu denken, ohne genau bestimmen zu wollen, über was eben er gesetzt seyn möge. Meyer in seiner Ansicht, daß wir hier lauter Verrichtungen des Diakonus zu denken haben, will den Patron der Fremden darunter verstanden

wissen, gestützt auf XVI, 2. eine Stelle die nur auf Fürsorge überhaupt zu deuten scheint, und auf den Gebrauch des gleichen Verbums und Nomens von den gerichtlichen Fremdenpatronen bei den Griechen. Beweisen aber läßt sich daraus nichts, da beide auch von vielen andern Verhältnissen und Beziehungen vorkommen, und kein Moment vorhanden ist, das eine Einschließung des Begriffes in so enge Schranken fordere. Endlich ὁ ἐλεῶν. Sind alle bisher genannten Verrichtungen amtliche gewesen, so wird auch das ἐλεεῖν, die Uebung der Barmherzigkeit, eine solche seyn müssen; daher denken denn wirklich die Einen an den Almosenspender, die Andern (Calv., Koppe, Tholuck, Meyer, A.) an den bestellten Krankenpfleger, und Reiche will auch die Gefangenen in seine Pflege einschließen. Der Almosenspender aber möchte doch wohl nicht zum dritten Male erscheinen dürfen; die Deutung vom Krankenpfleger ist eine rein willkürliche, Meyer selbst erklärt ihre historische Begründung für unmöglich, Reiche's Behauptung, aus Jak. V, 14. ersehe man daß gewisse Personen dazu bestellt gewesen, fällt beim ersten Blick auf diese Stelle, und Luk. X, 37. für die Bedeutung des Wortes ist auch aufgegeben. Die ganze Deutung ist ein Kind der Noth, aber einer selbstgeschaffenen, weil man schlechterdings lauter Geschäfte des Diakonen haben will, und scharf geschiedene überdies. Man erkenne an daß P. gar nicht von Aemtern, sondern von Charismen spreche, der amtlichen Thätigkeiten nur deßhalb und insofern mit erwähnt, weil und inwiefern zu jedem Amte ein befähigendes Charisma erfordert, also wo ein Amt, auch ein Ch. vorausgesetzt wurde, und daß er als Charismen so wie Kräfte des Verstandes (z. B. die Gabe der Auslegung) so auch Eigenschaften des Herzens und Benehmens (Tugenden) ansehn konnte; man setze noch dazu daß Schärfe des Unterscheidens eben so wenig hier erfordert werde als in Aufzählungen des Ap. Sache sey; und man wird der Noth überhoben seyn. Dann redet P. von Solchen welche die Gaben der Prophetie, der Diakonie (d. h. der Dienstleistung und daher das Amt des Gemeindieners), der Lehrfähigkeit, der Tüchtigkeit zu ermahnen und zu trösten, der Wohlthätigkeit — die auch eine Gabe ist, und noch nicht Statt findet, wenn Spenden ausgetheilt werden —, der Vorsteherschaft, erhalten haben, und fügt er nun zu diesen auch noch die Gabe des Erbarmens hinzu, so werden wir zwar erkennen daß das μεταδιδόναι auch aus Barmherzigkeit herfließen könne, aber doch nichts davon im Begriffe liege, und uns gern gefallen lassen daß er auch die Barmherzigkeit in all ihren umfangreichen Aeußerungen am Schlusse mit unter die Charismen zähle, denn auch barmherzig seyn und Barmherzigkeit üben ist nicht Jedermanns Sache. Wir wenden uns

zu den Ausdrücken welche den einzelen Charismen beigefügt sind. Ἀναλογία = τὸ ἀνὰ λόγον, ist proportio, und an dieser einzig erweislichen Bed. muß festgehalten werden, die der Uebereinstimmung oder Gleichmäßigkeit, die sich noch bei Glöckler, Schrader findet, ist eine aufgedrungene. πίστις ist subjektiv zu fassen wie wohl überall, die aus der objektiven Fassung hervorgegangene, in der Dogmatik so bedeutsame, in ihrer Anwendung auf die Exegese so verderbliche analogia fidei findet sich zwar ihrem Wesen nach noch bei Glöckler, Schrader, Kölner, wird aber als eine durchaus willkürliche Deutung nun wohl bald verschwinden. Vielmehr werden wir die πίστις gerade so verstehn wie V. 3. und κατὰ τὴν ἀναλ. τῆς π. übersetzen: nach Verhältniß des Glaubens d. h. der Stufe des christlichen Bewußtseyns und geistigen Vermögens auf welcher ein Jeder steht. In Bezug auf die übrigen bemerke ich nur daß ἁπλότης, Einfachheit, im Gegensatze der ποικιλία oder πανουργία, Bezeichnung einer Gesinnung ist, bei welcher ein Mensch nichts anders denkt und will, als was er eben sagt und thut, also sein äußeres Verhalten mit seinem innern Wollen in solchem Einklang ist, daß jede Nebenabsicht, jede verborgene, selbstsüchtige Triebfeder ihm fremd bleibt, und Jeder der mit ihm umgeht, in jedem Augenblicke weiß wie er mit ihm daran ist. Diese Gesinnung ist bei der Ausübung mildthätiger Handlungen eben so selten als nothwendig um sie zu wahrhaft guten Werken werden zu lassen, daher sie auch 2 Kor. VIII, 2. IX, 11. in Verbindung damit erscheint. Zunächst findet sie natürlich ihre Stelle bei der Uebung eigener Wohlthätigkeit, aber auch der welcher fremde Liebesgaben vermöge eines Amtes auszuspenden hat, wird ihrer bedürfen, um nicht durch ehrsüchtiges oder parteiisches Verfahren die Spende zum Werkzeuge seiner Selbstsucht herab zu würdigen; daher hieraus kein Beweis gezogen werden kann, daß das μεταδιδόναι kein amtliches seyn könne (de Wette). σπουδή ist Eifer, Emsigkeit im Betrieb eines Geschäfts, ἱλαρότης aber, Heiterkeit, Fröhlichkeit, ist die Eigenschaft des Gebers, welche unser Ap. auch 2 Kor. IX, 7. aus Prov. XXII, 8. als diejenige bezeichnet, welche allein ihn Gott angenehm machen könne. Jetzt bleibt nur übrig zu bestimmen, wie die in diesen drei VV. enthaltenen sieben Satzglieder sowohl in sich selbst als in Bezug zum Vorhergehenden aufzufassen seyen. Nachdem die Annahme unvollständiger Imperativsätze aus den angeführten Gründen aufgegeben worden, ist es unnöthig, über die verschiedenen Ergänzungsarten zu urtheilen, da eine jede schon an sich als unrichtig angesehn werden muß; es kann sich nur noch fragen, wie bei der von uns angenommenen Fassung des Ganzen das Einzele zu verstehn sey, und zum Ganzen sich

verhalte. Nun ist gesagt worden: Im Einzelen stehn wir zu einander im Verhältnisse der Glieder eines Leibes, habend indeß nach Maßgabe der uns verliehenen Gnade verschiedene Gaben, d. h. in unsrer Sprache: doch so daß wir (oder auch: wobei wir indeß) verschiedene Gaben haben. Folgte nun ὁ μὲν προφητείαν, ὁ δὲ διακονίαν, oder auch εἴτε προ. εἴτε διακ. u. s. f. ohne allen Beisatz, so würden wir anzunehmen haben, der Ap. wolle bloß die verschiedenen Charismen aufzählen, und aller Unterschied liege in diesen selbst. Wie jetzt die Sache steht, können wir das nicht, vielmehr scheint zwar die Stellung von διάφορα und die ganze Tendenz der Stelle zu fordern daß das Unterscheidende der Charismen, oder des Besitzes derselben, ausgesprochen werde, aber dies nicht sowohl in den Gaben selbst als in dem zu liegen, was zu einem jeden hinzugefügt ist. Wäre dies des Ap. Sinn, so unterschiede er nicht mehr die Besitzer verschiedener Charismen, sondern die Inhaber der nehmlichen nach verschiedenen Rücksichten und Eigenschaften, und lehrte, es haben die Propheten verschiedene Charismen, seyen also verschieden, je nach dem höheren oder geringeren Grade ihrer πίστις, die Gemeindiener nach ihrem Dienste, die Lehrenden in der Lehre (nach Inhalt oder Lehrart), die Ermahnenden in der Ermahnung (nach Form oder Wirksamkeit), die Mittheilenden, Aufsichtführenden, Erbarmenübenden, in Einfalt, in Eifer, in Fröhlichkeit (nehmlich größerem oder geringerem Maße dieser Tugenden). An und für sich betrachtet würde er die Besitzer solcher Gaben nach Rücksichten dieser Art wohl unterscheiden können, und wiefern die Worte selbst in der That nur diesen Sinn zu bieten scheinen, würde ich diese Fassung unbedingt für die richtige erklären, wenn nicht das entgegen stände, daß die Stelle selbst Unterscheidung der Charismen selbst zu fordern scheint. Aus diesem Umstande ist nun wohl die Deutung von Reiche, de Wette, Meyer hervor gegangen, welche in der That Unterscheidung der Charismen (und Tugenden, de Wette) anerkennend, in den beigesetzten Gliedern (mit Ausnahme des ersten) Angabe der den Besitzern der einzelen Gaben angewiesenen Sphäre oder besonders nothwendigen Tugend finden. Das hat das Unbequeme daß a) das erste Glied sich gar nicht unter einen solchen Begriff unterordnen läßt, b) auch die διακονία, διδασκαλία, παράκλησις einerseits, und die ἁπλότης, σπουδή, ἱλαρότης andrerseits, so heterogene Dinge sind, daß ein Zusammenordnen unter einen Begriff nur dadurch möglich wird, daß man mit Meyer den unendlich weiten der Sphäre faßt, und die eine als eine amtliche die andere als eine geistige denkt, während doch in der That die ersten drei Verrichtungen, die andern aber Tugenden sind, und Niemand Verrichtungen und Tugenden in eine Gat-

tung stellen wird, daher auch Reiche und de Wette den Unterschied wirklich eingestanden haben; c) was die drei ersten anlangt, der Ap. eigentlich etwas ganz überflüssiges und nüchternes aussprechen würde, die Erwähnung der drei letzten aber ohne einen wenigstens verborgenen paränetischen Zweck sich kaum begreifen lassen möchte, daher auch dieser, aber gegen den Zweck der Stelle überhaupt, von den beiden Letztgenannten angenommen wird. Alle diese Uebelstände fielen weg, wenn es möglich wäre, eine Unterscheidung der Begabten nach den Rücksichten anzunehmen, welche in den Beisätzen angegeben wären. Wie also, ließe nicht dadurch sich eine Ausgleichung bewirken, daß man ihn eine zweifache Unterscheidung machen ließe, zuerst der Charismen, dann aber der damit Begabten unter einander in ihren Gattungen, nach dem Verhältnisse ihrer πίστις, nach der Art ihres Dienstes u. s. w.? Großer Kürze, und daraus hervor gehender Dunkelheit seiner eigentlichen Meinung würden wir ihn dann freilich zeihen müssen, aber diese ist nichts unmögliches noch bei P. seltenes, in der Sache aber läge dann gar keine Schwierigkeit mehr, er sagte: die Glieder der Gemeine seyen unter einander unterschieden Theils durch die verschiedenen Charismen, indem der Eine die Prophetie besitze, der Andere die Diakonie u. s. w., Theils nach der verschiedenen Befähigung und Tüchtigkeit, durch verschiedenes Maß der πίστις, verschiedene Art des Dienstes u. s. w. Daß er so gedacht, kann ich freilich nicht beweisen, aber dem Zwecke seiner Darstellung vollkommen angemessen würde ein solches Unterscheiden allerdings gewesen seyn; darum stehe diese Auffassung wenigstens als Versuch da, die bei der Deutung der oben genannten drei Gelehrten übrig bleibenden Schwierigkeiten zu entfernen.

V. 9 ff. Schon der erste Blick auf das was von nun an folgt, zeigt uns einen wesentlichen Unterschied. Während nehmlich alles bisherige Thätigkeiten waren, welche Theils nicht von Allen Theils nicht zu jeder Zeit gefordert werden können, und wodurch daher Unterschiede der Einzelen je nach ihren Thätigkeiten und Vermögen begründet werden, ist das Folg. alles von der Art daß es von jedem Christen als solchem gefordert werden kann. Der Ap. zeichnet ein allgemeines Bild christlicher Tugend und Vollkommenheit, geht folglich von dem was er seit V. 4. ausgeführt hat, um das christliche σωφρονεῖν zu begründen, ohne die möglichen Anwendungen zu allgemeinen Darstellungen über. Man muß empfinden daß die V. 3. vorgenommene Materie unvollendet gelassen wird, und unbefangene Betrachtung wird darin nicht mehr noch weniger finden als was Jedem beim mündlichen Vortrage sowohl als bei der freien Bewegung des Briefschreibens widerfahren kann, sich durch den Fluß der Gedanken

von dem was eigentlich vorliegt mehr oder minder ablenken zu lassen. So scheint dem Ap. durch die Anführung christlicher Thätigkeiten die nicht mehr nothwendig amtliche sind, und der darin zu übenden Tugenden das widerfahren zu seyn, daß er, ergriffen im Gemüthe von der Schönheit der christlichen Tugend überhaupt, und hingeführt auf die Quelle derselben, nehmlich die Liebe, Statt sich dabei aufzuhalten, daß er aus der Gleichheit in der Verschiedenheit die Verpflichtung zur christlichen Achtung Aller ableitete, nun ohne Weiteres die Schilderung der christlichen Vollkommenheit, welcher auch in Rom ein Jeder nachstreben sollte, unternahm. Auch auf die Art der Darstellung ist dies nicht einflußlos geblieben; sie hat zwar unleugbar paränetischen Zweck, aber die paränetische Form fehlt ihr bis V. 14. ganz, und wir thun Unrecht, wenn wir ihr durch ergänzte Imperative dieselbe aufzwingen wollen. Paulus mahlt und schildert, wie er bisher schon gethan, wirft einzele Züge hin, ohne die grammatische Harmonie derselben ängstlich festzuhalten, die innere der Sachen bleibt, und das Ganze giebt ein schönes Bild. Wenn er also schreibt: ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος, so bin ich zwar überzeugt, er spreche nicht nur den allgemeinen Satz aus daß die Liebe als Abstraktum diese Eigenschaft habe, sondern wolle daß die seiner Leser sie besitze, ergänze aber nicht mehr wie früher ἔστω, sondern mit de Wette und Meyer ἐστὶν oder eigentlich gar nichts. Er mahlt das Bild, und sagt wie die Liebe in diesem Bilde gestellt sey, damit ein jeder Leser wisse, wie die seinige gestaltet seyn solle. Ἀγάπη, Liebe, ist bei unserm Ap. der Ausdruck für die sittliche Gemüthsbeschaffenheit des Christen wiefern dieselbe sich nach Außen kehrt und in Thätigkeit übergeht, oder die zweite, thätige Hälfte des subjektiven Christenthums, aus welcher jede einzele Tugendhandlung hervorgehn soll; Objekt derselben ist bald Gott oder Christus, bald, und wohl immer wenn keine Objektsbezeichnung dabei steht, der Nächste, sie ist (s. Usteri Lehrb. S. 253 f.) diejenige Beschaffenheit des gesammten Willens, vermöge deren der für die Sittlichkeit gewonnene Mensch im Dienste Gottes Gottes Zwecke an den Brüdern zu fördern, also für ihr Heil zu wirken sucht, s. zu Gal. V, 6. ἀνυπόκριτος von ὑποκρίνεσθαι, eine fremde Gestalt oder Rolle annehmen, also sich verstellen, unverstellt, ungeheuchelt, lauter, 2 Kor. VI, 6. 1 Tim. I, 5, 2 Tim. I, 5. Ἀποστυγοῦντες τὸ πονηρόν. Zu den von hier bis V. 13. folgenden Participien wird insgemein der Imp. ἐστὲ hinzugedacht, was nach dem Gesagten von uns nicht mehr geschehen kann. Meyer bringt alle mit dem Imp. εὐλογεῖτε V. 14. in grammatische Verbindung, was allerdings von Seiten der Sprache Niemand tadeln kann, aber doch kaum die Denkform des

Ap. ſelbſt ſeyn möchte. Denn dadurch würde jenes εὐλογεῖν allein Hauptſache, allein die von ihm geforderte Handlung, und alles Vorhergehende, ſo heterogen es immer ſey, ſoll dieſer einzigen Handlung als Beſtimmung dienen, was mir unmöglich anzunehmen ſcheint. Richtiger ſcheint mir daher die im oben Geſagten begründete Annahme, P. zeichne ohne ängſtliche Sorge um den Periodenbau ein Bild des Lebens das ſeine Leſer haben ſollen, aber ſo als hätten ſie daſſelbe, ſtelle ſie dar alles das ausübend, was er von nun an nennt, und gehe erſt V. 14. in wirkliche Ermahnung auch der Form nach über. στυγεῖν, haſſen, verabſcheuen, ἀποστυγεῖν Verſtärkung davon. Chryſ.: Οὐκ εἶπεν ἀπεχόμενοι, ἀλλὰ μισοῦντες, καὶ οὐχ ἁπλῶς μισοῦντες, ἀλλὰ καὶ σφόδρα μισοῦντες. τὸ γὰρ Ἀπὸ τούτου πολλαχοῦ ἀντὶ τοῦ ἐστὶ παρ' αὐτῷ, vgl. ἀποτολμᾶν X, 20. Zugleich ſcheint die Nebenvorſtellung des ſich Trennens, Abwendens mit darin liegen zu ſollen; wenigſtens das ihm entgegengeſetzte κολλᾶσθαι, d. hebr. רבק, eig. ſich an Etwas anhängen, dann überhaupt in Verbindung mit Etwas ſetzen, in Bezug auf Perſonen ſich Jemand anſchließen (vgl. Apg. VIII, 29. τῷ ἅρματι τούτῳ, an Perſonen daſ. IX, 26. X, 28. XVII, 34.), ſcheint darauf hinzudeuten. τὸ πονηρὸν und τὸ ἀγαθὸν ſind eigentlich ganz allgemein das Böſe und das Gute, und wenn man beide auch hier ſo faßt, wird κολλ. τῷ ἀγ., dem G. anhangen, nichts anderes ſeyn als das Gute überhaupt lieben und daher denn auch eifrig und treulich thun; aber wegen der Stellung zwiſchen ἀγάπη und φιλαδελφία wird es von Calv., Cramer, Flatt, Tholuck, Glöckler, de Wette, A. in eingeſchränkterer Bedeutung aufgefaßt, nehmlich von Cr. als das was dem Andern zum Schaden oder Nutzen gereicht, von Calv., Flatt, Thol., de Wette als boshafte, feindſelige, oder freundliche, liebevolle Geſinnung; Glöckler dagegen verſteht beides von dem im Nächſten befindlichen Böſen und Guten, was allerdings als möglich anzuerkennen, keine ganz willkürliche Annahme iſt, wie Meyer urtheilt; denn eben das iſt rechte ἀγάπη, das Böſe zu verabſcheuen in dem Menſchen, und das Gute in ihm zu lieben. Doch behauptet kann in einer ſo unſyſtematiſchen Schilderung allerdings nichts werden.

V. 10. iſt in einigen Ausgg. das Komma nach φιλαδελφίᾳ zu tilgen. Das Adj. φιλόστοργοι iſt wie ein Particip gebraucht, dem es auch in der Bedeutung gleicht: liebhabend, zärtlich, und zwar vornehmlich (oder einzig?) gegen Blutsverwandte, alſo zur φιλαδελφία zweckmäßig gefügt. φιλαδελφία, Bruderliebe, Liebe gegen diejenigen welche im N. T. als ἀδελφοὶ bezeichnet werden, nehmlich die Glaubensgenoſſen, vergl. 1 Theſſ. IV, 9. 1 Petr. I, 22. 2 Petr. I, 7. Hierin alſo liegt

der Unterschied von der ἀγάπη, wie auch die letzte Stelle sie als dasjenige bezeichnet, wodurch sich diese äußern soll. Der Dativ deutet an daß die φιλαδ. es seyn soll, aus welcher die φιλοστοργία hervorgeht, daher man die letztere vielleicht mehr in ein brüderlich liebhabendes Benehmen als in die brüderliche Gesinnung zu setzen hat. Ueberhaupt sind die vier ersten Dative, wenn auch in der Bedeutung verschieden *), doch darin unter einander ähnlich, daß sie insgesammt ablativisch zu fassen sind. — τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγούμενοι. προηγεῖσθαι, als Führer vorangehn, anführen. Die Construktion mit dem Akk. ist mir von diesem Verbum nicht bekannt, aber bei andern Compos. von ἡγεῖσθαι kommt sie vor. προηγ. τινα τῇ τιμῇ, Einem als Führer vorangehn an Ehre (Achtung, Ehrerbietung) die man ihm erweist — nur von solcher kann die Rede seyn —, wird bedeuten müssen: Einer den Andern dadurch daß man ihm Achtung erweist, zu gleicher Gesinnung und Handelweise zu führen suchen, also ziemlich dasselbe wie unser: ihm mit dem guten Beispiele derselben vorangehn. Die Bedeutung: einander an Ehrerbietung zu übertreffen suchen (Chrys., Mor., Köllner), liegt nicht im ἡγεῖσθαι, und ist deßhalb **) aufzugeben. Ein Gleiches ist von den Erklärungen: Zuvorkommen (Calv., Schöttg., Flatt, Glöckler), höher achten (Theod., Grot., Koppe, A.) u. dergl. zu urtheilen. Der Dativ ist instrumental, während der vorige causal war. Die φιλαδ. wirkt die φιλοστοργία, nicht aber die τιμή das προηγεῖσθαι, sondern sie wird von dem Einen welcher vorangeht, angewendet um den Andern eben dahin zu bringen.

V. 11. σπουδῇ, Eifer, kräftige, rege Thätigkeit. Auf was der Eifer sich beziehn solle, sagt P. nicht; es versteht sich aber von selbst, auf alles Gute und die Förderung des Reiches Gottes; Beschränkungen desselben auf die Ausbreitung des Christenthums (Koppe) oder auf die eigne Heiligung (Glöckler) sind durch nichts gefordert, also ungehörig. ὀκνηρός, säumig,

*) Scheinbar, aber auch nur scheinbar, verschwindet diese Verschiedenheit, wenn man alle diese Dative durch „hinsichtlich, im Punkte" übersetzt, indem allerdings der Begriff der Rücksicht oder Hinsicht in welcher man Etwas thue, so unendlich weit ist, daß alle die heterogensten Verhältnisse welche im Griech. durch bloße Casus obl. ausgedrückt werden können, sich darunter begreifen lassen. Es scheint mir aber nicht Recht, durch solches Verwischen der wirklichen Verschiedenheit dem Leser eine vermeinte Gleichheit vorzustellen.

**) Nicht weil Christen von einander nicht übertroffen werden sollen (Reiche); denn sey auch dies, so erkennt doch P. auch unter Christen einen ζῆλος, einen Wetteifer im Guten an, und ist nach Befinden auch ihn zu erwecken nicht abgeneigt (2 Kor. IX, 2.), und nur von diesem, dem Streben nach Uebertreffung, war die Rede.

hier aber in dem voran gesetzten μὴ giebt P. ein einziges Mal zu erkennen, wie bei der Schilderung die er giebt, er nicht das Wirkliche sondern das vor Augen hat, was wirklich werden soll. Die σπουδὴ ist nicht das wodurch das μὴ ὀκνηρὸν εἶναι hervorgebracht, sondern worin das ὀκν. εἶναι nicht Statt finden soll; der Dativ ist also zwar ablativisch, aber nicht instrumental oder caussal. Er hätte auch τὴν σπουδὴν setzen können. — τῷ πνεύματι ζέοντες. Dieser Ausdruck findet sich noch einmal Apg. XVIII, 25., und die Vergleichung jener Stelle mit XIX, 2. kann uns belehren daß bei πνεῦμα nicht an den heiligen Geist zu denken ist *); und da nun auch die unsrige durchaus keine Nöthigung dazu enthält, so werden wir das ζέειν τ. πν. auch hier nur von brennendem Eifer, von einer kräftigen, gleich als glühenden Begeisterung für die Sache des Christenthums zu fassen haben. Daß der Geist des Christen, um in diesen Zustand des Glutheifers zu gelangen, vom heiligen Geiste Gottes ergriffen und durchdrungen werden müsse, ist als paulinischer Gedanke anzuerkennen; aber die Worte selbst enthalten dieses nicht, oder nicht evident genug, um es behaupten zu können. Auch dieser Dativ ist ablativisch, den Theil des Menschen bezeichnend, in welchem die Gluth befindlich ist. — τῷ κυρίῳ δουλεύοντες. Hier thut Bestimmung des Textes Noth. κυρίῳ bieten nach dem Zeugnisse der Kritiker AB, fast alle von Scholz und s. Vorg. verglichene gr. Hdschrr., die gr. Hdschr. welche Hier. Ambr. Beda kannten, Syr. Arr. Kopt. Aeth. Arm. Slav. Vulg. und die Hdschr. der It., alle lat. Hdschrr. des Luk. brug. Clem. (Päd. III, 8. S. 309. P.) Ath. Bas. Chrys. Theod. Euthal. Theoph. Oek. die gr. Schol. Hier. Ruf. Aug. Pel. u. s. w. Dagegen καιρῷ ℵ*FG wenige Min. die lat. Hdschr. des Hier. Ruf. Beda, Nyss. Cypr. Ambr. So ungeheuer nun aber die Auktorität für κυρίῳ, so hat doch καιρῷ zu allen Zeiten seine Freunde gefunden (Erasm., Steph., Cler., Wolf, Seml., Griesb., A.), und neustens haben Meyer und Olsh. sich unbedingt dafür erklärt. Nun kann allerdings die dichteste Zeugenschaar keine Entscheidung erzwingen, sobald sich zeigen läßt daß was sie bezeugt, entweder gar keinen Sinn darbietet, oder einen unpaulinischen, oder einen contextwidrigen. Die beiden ersten Prädikate der bestbezeugten Lesart beizulegen kann Niemand beikommen, was den Zusammenhang anlangt,

*) Wiefern nehmlich die an der zweiten Stelle erscheinenden Johannesjünger nicht einmal wissen daß es ein πν. ἅγ. gebe, kann Apollos zu der Zeit von welcher in der ersten gesprochen wird, wo er selbst noch blos Johannesjünger war, das πν. nicht besessen haben, also das Brennen nicht ein durch dieses bewirktes, sondern nur ein Brennen im eigenen Geiste gewesen seyn.

so wird das wohl immer bleiben, daß der ganz allgemeine, Alles umfassende Dienst des Herrn in der Mitte einer Reihe meist ganz specieller Züge des christlichen Lebensbildes, etwas auffallendes habe, was durch Tholucks Bemerkung, daß die Erwähnung desselben zu bestimmterer Bezeichnung des Gegenstandes dienen solle, auf den die σπουδὴ und das πν. ζέον sich beziehe, noch nicht gehoben wird, indem das δουλ. τῷ κυρ. in seinem unendlich weiten Umfange eine solche bestimmtere Bezeichnung nicht abgeben kann, auch die einzelen Züge des Bildes durchgängig neben einander stehn, nicht eins das andere bestimmen und beschränken. Aber Theils findet ein so ganz strenger Zusammenhang hier überhaupt nicht Statt, Theils hat Reiche nicht Unrecht, wenn er sagt, die Rede habe sich hier wieder zum Allgemeinen erhoben, Theils endlich lehrt eine bei Reiche angeführte St. von Hilarius deutlich genug erkennen, daß eben das Anstößige des Vorgefundenen die Umänderung desselben in καιρῷ erzeugt hatte. Und so glaube ich, wir haben unser Urtheil, welcher Text der bessere sey, hier ganz zum Schweigen zu bringen, und uns allein dem Gewicht der Zeugnisse hinzugeben, d. h. für κυρίῳ zu entscheiden. Meyers Gegengrund, an καιρῷ habe man sich leichter vergriffen als an κυρίῳ, wird durch eben jene Stelle widerlegt; daß der Ausdruck τῷ καιρῷ δουλ. nicht biblisch sey, kann ebenfalls nicht als entscheidend entgegen stehn, da wenn man einmal bessern zu müssen glaubte, man das Besserungsmittel leicht auch anderswo aufsuchen konnte, und um so leichter, je gangbarer wie es scheint der war, den man als dem gefundenen Texte in den Buchstaben höchst ähnlich jedem andern vorziehn mußte. Der Dativ übrigens, man lese κυρίῳ oder καιρῷ, unterscheidet sich von den vorangehenden und nachfolgenden dadurch, daß er wahrer, vom Verbum regierter Dativus ist, nicht wie die andern ablat. Bedeutung hat.

V. 12. τῇ ἐλπίδι χαίροντες. Der Dativ bezeichnet hier den Grund der Freude; die Hoffnung welche er meint, kann nur die seyn, welche nach seiner Ueberzeugung alle Christen haben, und welche er an vielen Stellen, in unserm Briefe vornehmlich K. VIII, beschreibt. τῇ θλίψει scheint für ἐν τ. θλ. gesetzt zu seyn, aus keiner andern Absicht als um die Reihe der Dative nicht durch einen andern Casus zu unterbrechen; denn sonst erfordert ὑπομένειν nicht den Dat. sondern den Akkusativ *). προσκαρτερεῖν, bei Etwas beharren, hat wegen

*) Meyer beruft sich zur Erklärung des Dat. auf den Gebrauch von ὑποστῆναι und μένειν mit diesem Casus (Bernhardy Synt. S. 98.); aber dieser ist Dativ der Person, und überdies μένειν τινί nur der poetischen Sprache angehörig. Warum soll denn nicht auch Ph., offenbar bemüht

seiner Präpos. einen ächten Dativ bei sich. Ob ein innerer Zusammenhang unter den einzelen Gliedern seiner Darstellung vom Apostel gedacht worden sey oder nicht, läßt sich bei ihrer Abruptheit nicht entscheiden. Doch freilich liegen Hoffnung, Trübsal, Gebet, im Herzen des Christen nahe bei einander.

V. 13. Die Lesart *μνείαις* *) für *χρείαις*, die ehedem einige Anhänger gefunden hatte, ist nur im Vorbeigehn zu erwähnen. Man leitet sie aus dem Bestreben ab die Verehrung der Märtyrer durch biblische Begründung emporzubringen, und gegen Widerspruch zu stützen (Reiche, Meyer). Dem Verbum *κοινωνεῖν* haben Einige (auch ich) transitive Bedeutung (mittheilen) beilegen wollen, und sich auf Gal. VI, 6. Phil. IV, 15. berufen. Da aber doch auch dort kein Akk. dabei erscheint, so ist dies mit Recht von den neusten Ausll. getadelt worden. Man hat es bloß als ein — aber freilich thätiges — Theilnehmen, in Gemeinschaft Eintreten an den Bedürfnissen zu verstehn, welches sich dann aber freilich durch Darreichung an den Bedürfenden beurkundet. Mit den Worten *τὴν φιλοξενίαν διώκοντες* verläßt endlich der Ap. die Reihe der Dative. Es ist aber *φιλοξενία* die gastfreundliche Gesinnung, welche gern Fremde bewirthet, vgl. Hebr. XIII, 2. Daß die Zeitumstände zu Aufstellung der beiden letzten Züge des Bildes das Ihrige beigetragen haben, ist vor Augen.

V. 14. Ermahnung zur Feindesliebe. Daß es schwer werde, dieselbe mit Meyer als den Hauptsatz zu denken, auf welchen alle voranstehende Participe sich beziehn, ist oben schon bemerkt; wiefern unmittelbar darauf eine ganz heterogene Ermahnung folgt, V. 17 ff. aber Verhaltungsregeln in Betreff von Feinden und Beleidigern erscheinen, wird man zugeben müssen daß eine rechte Ordnung nicht Statt finde, unser V. weit besser später eine Stelle gefunden hätte; Reiche's Vermuthung, er sey durch das in anderer Bedeutung vorhergehende *διώκοντες* hier hervorgerufen, hat wenig Wahrscheinlichkeit; eine Aehnlichkeit des Inhalts mit Matth. V, 44. ist unverkennbar, und wohl möglich daß P. Jesu Worte kannte; aber nicht einmal nothwendig, da er einen ähnlichen Gedanken wohl auch selbst gewinnen konnte, ein Lesen geschriebener Evangelien, wovon Reiche hier eine Spur wahrgenommen zu haben glaubt, folgt in keinem Falle daraus. *εὐλογεῖν* entspricht ganz unserm Segnen. Die *διώκοντες* damals bekanntlich mehr Juden als Heiden. Die Wiederholung mit beigefügter Antithese zur Verstärkung.

Gleichheit des Casus zu erhalten, auch selbstständig und ohne solchen Hinblick eine ungewöhnliche Construktionsart gewagt haben können?

*) In D*FG gr. und lat., den lat. Hdschrr. b. Ruf. u. lat. VV.

V. 15. χαίρειν und κλαίειν. Diese beiden Infin. können nur imperativisch genommen werden. Da ein befehlender Infin. sich auch in der ächten Sprache findet (vgl. Matth. Gr. §. 546. Winer Gr. S. 273. und die er anführt), so ist eigentlich nicht hier der Ort zu Erörterungen darüber *); doch glaube ich bemerken zu müssen a) daß unsre Stelle weder den Charakter der leidenschaftlichen Rede noch den eines vorzugsweise präcis gebietenden Wortes hat, sondern wenn irgend eine Absicht beim Gebrauche obwaltete, es nur die der Erlangung größerer Mannigfaltigkeit gewesen seyn kann; b) daß es mir irrig scheint, wenn Meyer die Inf. durch ein beigesetztes δεῖ erklärt, und für den Ausdruck der moralischen Nothwendigkeit ansieht, da die Entstehung des Gebrauchs ganz wo anders gesucht werden muß, noch mehr aber, wenn er sie mit dem Vorherg. als Folgesatz zu verbinden sucht; denn Theils folgt das Mitfreuen und Mitweinen nicht aus dem εὐλογεῖν τοὺς διώκοντας, Theils ist der Gebrauch des consequutiven Infinitivs nicht von der Art, daß er bei jedem Verbo nach Belieben eintreten könnte. Eben so wenig kann ich Glöckler beistimmen, welcher das Mitfreuen und Mitweinen nur auf die Verfolger beziehn läßt, da sicher P. ihm eine viel umfassendere Uebung gegeben wünscht. Wäre in den nächsten Worten einzig die Rede vom Verhalten gegen Feinde, so würde man diese Beschränkung als durch den Zusammenhang gefordert ansehn müssen; da dies nicht der Fall ist, fällt jede Nöthigung dazu hinweg.

V. 16. Seinem Grundsatze getreu, keine Vertauschung der Constructionen, ja keine Freiheit oder Unregelmäßigkeit bei unserm Ap. anzuerkennen, will Meyer auch die Participien dieses V. nicht imperativisch gefaßt, sondern zu μὴ γίνεσθε φρ. V. 17. construirt wissen. Auch hier wird zu bemerken seyn, daß dies grammatisch zwar allerdings angehe, ein solches Verhältniß aber, vermöge dessen eine solche Verbindung gedacht werden müßte, zwischen dem Dünkel eigener Weisheit, und dem Inhalte unsers V. nicht Statt finde. Denn weder dieser Dünkel selbst oder sein Gegentheil wird durch denselben genauer bestimmt, noch Umstände angegeben, welche sein Eintreten oder Nichteintreten ursächlich oder hindernd oder sonst auf eine Weise bedingen. Hat also P. eine solche Constr. gedacht, so hat er sie nur der Form, nicht dem Inhalte nach gedacht, hat also was in sich selbst nicht verbunden ist, sondern ganz vereinzelt ausge-

*) Auch ob Luk. IX, 3. der Infin. ἔχειν von dem zu Anfange des V. stehenden εἶπεν abhängig zu denken oder ein selbstständig befehlender Inf. sey, kann hier unerörtert bleiben, da es auf die Erkl. unsrer Stelle gar keinen Einfluß hat.

Willen hervorgehe, sich mit ihnen fortführen lassen, d. h. sich nicht weigern einen Weg mit ihnen — nehmlich den der Niedrigkeit — fortzugehn, im Gegensatz des Strebens nach den hohen Dingen, des Emporsteigenwollens. Das ist Theodoret's Erkl. τοῖς δοκοῦσι ταπεινοῖς συγκατιέναι, mit welcher auch viele Andere, neustens Scholz, Schrader, Stengel, Olshausen, in der Sache wenigstens übereinstimmen. Da ich das Neutrum durch den Gegensatz nicht gefordert glaube, und nicht finden kann, was an der Ermahnung: Trachtet nicht nach dem Hohen, sondern laßt Euch gefallen in Gemeinschaft mit den Niedrigen zu bleiben, mit Grunde getadelt werden könne, so nehme ich sie, die ich für sprach- und sachgemäßer halten muß, von neuem an.

V. 17. Μὴ γίνεσθε — ἑαυτοῖς. Diese Ermahnung wurde XI, 25. bereits erklärt. An unserer Stelle Chrys.: μὴ νομίζετε ἀρκεῖν ἑαυτοῖς. Beza: prudentiae opinione turgere et suo judicio sapere. An diese beiden schließen sich die Andern an. Ein Verbot nur für sich selbst zu sorgen, ohne zugleich auf Anderer Wohl bedacht zu seyn (Glöckl., Steng.), liegt gar nicht in den Worten. Die nun abermals folgenden Participe will Meyer — wohl erkennend daß es unmöglich sey sie mit dem Imp. V. 19. zu verknüpfen (wegen ἀλλά), ebenfalls an den vorangehenden anhängen, der folglich eine Reihe von Participen vor sich her führt, und eine andere nach sich zieht. Ich will nicht fragen wie elegant dies sey, aber das muß ich doch auch hier wieder fragen, ob sich denn ein solches Verhältniß entdecken lasse zwischen dem φρόνιμον μὴ γίνεσθαι παρ' ἑαυτῷ und den nun folgenden Arten des Thuns und Lassens, wodurch eine solche Verknüpfung mehr werde als eine bloß scheinbare, einer grammatischen Voraussetzung zu Liebe unternommene? Ich zweifle aber ob die Antwort auf diese Frage eine bejahende seyn könne. προνοούμενοι — ἀνθρώπων. Der Gedanke ist aus Prov. III, 4. προνοοῦ καλὰ ἐνώπιον κυρίου καὶ ἀνθρώπων, und steht in zusammenhangender Rede, und etwas vollständiger noch einmal 2 Kor. VIII, 21., ist daher hier aus dieser Stelle zu erklären, nicht umgekehrt. Denn hier mitten unter vereinzelten Ermahnungen könnte er Mehreres bedeuten. Dort aber, wo der Ap. die Gründe kennen lehrt, weßhalb er die Almosenspende nicht allein nach Jerusalem besorgen wolle, nehmlich um schiefer Beurtheilung seines großen Eifers in der Sache zu entgehn, können die Worte προνοοῦμεν γὰρ (so ist zu lesen) κ. τ. λ. nur den Sinn haben: ich bestrebe mich löblich zu handeln, nicht nur vor Gott sondern auch vor den Menschen, d. h. mein Bemühen ist darauf gerichtet, so zu handeln daß mein Thun nicht nur die Billigung des Herrn, sondern auch die der Menschen

rhalte. Also auch hier: Sucht löblich zu handeln vor allen Menschen; sorgt dafür daß Ihr nach Aller Urtheil Gutes thut. Von bloßer äußerer Ehrbarkeit ist nicht die Rede, wohl aber von einem sittlichen Thun das mit einem Streben nach Anerkennung von Seiten der Umgebungen verbunden sey. Ob der Ap. dabei, worauf die Stellung der Worte zwischen dem Verbote der Vergeltung des Bösen durch Böses und dem Gebote der Friedfertigkeit beinah zu führen scheint, auf den übeln Ruf Rücksicht genommen habe, welchen Rachsucht den Christen bringen, und auf die Störungen des Friedens welche aus ihr hervorgehn könnten, läßt sich bei der großen Abgebrochenheit seines Vortrags nicht mit Sicherheit entscheiden. V. 18. Die beiden Bestimmungen εἰ δυνατὸν und τὸ ἐξ ὑμῶν enthalten weder eine Tautologie welche durch Verbindung der ersten mit dem vorherg. Satze zu vermeiden wäre (Erasm., Homberg, Bengel), wogegen überdies die für solche Verbindung höchst unpassende Stellung, so wie das streiten würde, daß nach Meyers richtiger Bemerkung eine Beschränkung des προνοεῖσθαι καλὰ durch ein εἰ δυνατὸν gar nicht Statt finden darf; noch sind sie mit Glöckler in Eins zu verknüpfen, sondern jede dient für sich zu Erzeugung des Gedankens welchen allein der Ap. hier aussprechen konnte; εἰ δυνατὸν als Vordersatz beschränkt das Friedenhalten auf die Möglichkeit, indem er wohl begreift, daß im Umgange mit der heidnischen Umgebung die Ausübung des Gebots nicht immer in ihrer Macht liegen werde, τὸ ἐξ ὑμῶν aber, ein schon durch seinen Artikel sich als beschränkend ankündigender Acc. abs. bestimmt diese Beschränkung dahin, daß die Unmöglichkeit nie von ihnen selbst ausgehen dürfe, denn, was das von ihnen Ausgehende anlangt d. h. soviel an ihnen liegt, soll das εἰρηνεύειν immer Statt finden.

V. 19—21. Verbot der Selbstrache. ἐκδικεῖν, bestrafen, rächen. Das beigesetzte ἀγαπητοί ist ein Zeichen daß P. wohl empfinde, was für eine schwere Pflicht er mit diesen Worten anempfehle, und darum dem Leser herzlicher zusprechen zu müssen glaube. So Calvin: **Quoniam non facile frenum admittunt qui semel correpti sunt hac impotenti affectu, blanda appellatione quasi manum injicit ut nos retineat, dum nomine appellat dilectos.** Dem verbotenen Fehler entgegen das richtige Verhalten, belegt mit einer Schriftstelle, Deut. XXXII, 35., im hebr. לִי נָקָם וְשִׁלֵּם, mein ist Rache und Vergeltung, in der LXX ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω. Mit diesen Worten will P. offenbar seine Leser belehren, daß der Mensch sich gar nicht selbst rächen dürfe, sondern die Uebung der Strafgerechtigkeit Gott allein zukomme. Darnach ist nun seine Ermahnung δότε τόπον τῇ ὀργῇ zu beurtheilen. διδόναι τόπον, Raum

geben (מָקוֹם נָתַן Richt. XX, 36.), kann bedeuten: Platz gestatten, weichen oder nachgeben, und es kommt vor Allem darauf an zu bestimmen, wessen Zorn als ἡ ὀργὴ bezeichnet sey. Der des Beleidigers ist es nach Ambr., Anſ., Schöttg., Rot., Amm., Ben. Dann wäre der Sinn: Rächet Euch nicht, sondern weichet dem Zorne des Feindes, geht ihm aus dem Wege. Die Schriftstelle würde dieser Auslegung nicht widerstreiten, da 1) läßt sich ein solcher Gebrauch von τόπον διδόναι nicht nachweisen, es fehlt folglich die philol. Begründung, und 2) findet ὀργὴ doch eigentlich nur da Statt, wo Beleidigung vorhergieng, also nicht beim Beleidiger sondern, wenn irgendwo, beim Beleidigten; diese Annahme wird folglich vom Zusammenhange nicht begünstigt. Vom Zorne des Beleidigten verstehn es L. Bos, Seml., Cram., Koppe, Paulus, Reiche*). Dabei erhält τ. διδ. die Bedeutung: Zeit lassen, d. h. anstehn mit der Rache, damit der Zorn verrauche, der Mensch zur Besinnung komme, und darnach den Vorsatz sich zu rächen aufgebe. So gefaßt bringt man es dahin daß die Ermahnung mit dem vorangehenden unbedingten Verbote und der eben dahin führenden Schriftstelle nicht in offenem Widerspruche steht, wie der Fall seyn würde, wenn einfach an Aufschub gedacht würde, um sich etwa später noch einmal zu rächen. Aber 1) bedarf es zur Entfernung des Widerspruchs erst dieser Hinzufügung erklärenden Gedanken, von denen sich im Texte nichts findet, und eine Erklärung welche derselben nicht bedürfte, würde als die einfachere immer vorzuziehn bleiben; 2) steht diese Bedeutung des Ausdrucks keineswegs fest. Aus griech. Gebrauch läßt sie sich nicht nachweisen, denn Weish. XII, 20. bedeutet δὸς χρόνον καὶ τόπον δι' ὃν ἀπαλλαγῶσι τῆς κακίας: Gieb Zeit und Ort d. h. Gelegenheit, wodurch sie ihrer Schlechtheit loswerden mögen. Man beruft sich daher auf spatium dare der Lateiner, Liv. VIII, 32. Sen. de ira III, 39. Aber das ist mißlich, und sobald sich für den griech. Ausdruck selbst eine andere, in den Zusammenhang unsrer Stelle passende Bedeutung nachweisen läßt, kann das Lat. gar nicht beachtet werden. Nun aber bedeutet τόπον διδ. wirklich Platz oder Raum geben außer der oben ang. St. aus Weish. auch Luk. XIV, 9. und bei P. selbst Eph. IV, 27. und in verschiedenen andern von den Sammlern beigebrachten Stellen andrer Schriftsteller. Dem eigenen Zorne Raum zu geben, d. h. den Ausdruck zu gestatten, was bei Plut. de puer.

*) Reiche nennt auch Lactanz de ira 18. und Epist. cleri Aegypt. ad Leon. Imp. ap Evagr. h. e. II. 8.; aber der ersten Stelle fehlt deutliche Beziehung auf die unsrige, in der zweiten, die ich nicht vergleichen konnte, wäre auch eine andere Deutung möglich.

educ. p. 462. (δεῖ μηδὲ παίζοντας αὐτῇ — nehmlich τῇ ὀργῇ — διδόναι τόπον) der Ausdruck bedeutet, kann P. allerdings weder gebieten noch gestatten; aber es bleibt noch eine dritte ὀργή, die auch sonst schlechthin als ἡ ὀργὴ bezeichnete ὀ. θεοῦ (vgl. V, 9. 1 Thess. I, 10. II, 16.), und τάπ. διδ. τῇ ὀργῇ kann folglich bedeuten: dem göttlichen Zorne Raum geben, Platz lassen, d. h. die eigne Rache unterlassen, damit Gott gleichsam Raum behalte zu Uebung seines Richteramtes. Hier steht von Seiten der Sprache nichts entgegen, denn daß bei Plut. vom eignen Zorne geredet wird, thut nichts zur Sache; die ὀργ. vom göttlichen Zorne zu verstehn, konnte dem Leser nicht schwer werden, wenn er den Sprachgebrauch des Ap. kannte; aber wenn auch nicht, die Forderung Gottes in der Schriftstelle, ihm die Sache zu überlassen, konnte ihn fast nicht im Irrthum lassen, sobald er τ. διδ. in einer griech. Bedeutung richtig faßte. Daher halte ich diese Erkl., die von Orig. bis Meyer jederzeit die meisten Anhänger gefunden hat, auch ferner für die richtige. Andere Erkl. s. bei Corn. a Lap. und Wolf — Vers 20.*) ψωμίζειν, speisen, in der LXX das Hiphil von נכח Num. XI, 4. Deut. VIII, 3. Die ganze Stelle bis κεφ. αὐτοῦ ist aus Prov. XXV, 21. Die bildliche Rede: Wenn du dies thust, so wirst du feurige Kohlen auf sein Haupt häufen, läßt für sich betrachtet einen doppelten Sinn zu, entweder: du wirst ihm dadurch eine recht empfindliche Rache von Seiten Gottes zuziehn (wenn er sich nehmlich nicht bessert), auch wohl ihn selbst recht empfindlich kränken; oder: du wirst ihn durch deine Großmuth dahin bringen, daß sein Verfahren ihn reue (auf der Seele brenne, wie wir sagen), und dieses Gefühl ihm keine Ruhe lasse, bis er sein Unrecht gut gemacht. Den ersten nehmen die meisten griech. Ausleger, desgleichen Beza, Grotius, Wetst., Böhme, Koppe an, und wohl möglich daß in der ursprünglichen Abfassung im A. T. die Worte dies bedeuten; wenigstens was aus 1 Esr. XVI, 54. angeführt wird, scheint dies zu begünstigen. Aber weder die bisherigen Ermahnungen Vers 14. 17. 19. erlauben dies, noch der folgende Vers, und Pauli Geist ist wahrlich nicht der, welcher ihm eingäbe zum Wohlthun und zur scheinbaren Großmuth zu ermuntern, bloß in der Absicht, den Beleidiger eine härtere Strafe zuzuziehn. Daher, was auch

*) Für ἐὰν οὖν findet sich ἀλλὰ ἐὰν in AB. vielen Min. Kopt. Vulg. Bas. Ruf. Beda. ἀλλὰ καὶ ἐὰν bei Pelag. ἐὰν δὲ in Syr. phil. ἐὰν γὰρ bei Didym. bloß ἐὰν in D*FG u. a. Unsicherer steht also nichts als ἐὰν οὖν, das gerade nach Vollendung des Gebots und seiner Begründung am besten paßt, am sichersten wohl ἀλλὰ ἐάν, was auch Lachm. aufgenommen hat; aber freilich schließt sich dies nicht sowohl an die nächst vorherg. Worte als an das Verbot der Rachеübung selbst an.

Koppe u. A. sagen, haben sich mit Recht seit Orig. die meisten Ausleger für die andere Meinung entschieden, worin Augustin ihr Vorgänger gewesen, sie selbst aber manche, hier nicht anzuführende Modificationen angebracht haben. Jener schreibt: quomodo quisquam diligit eum, cui propterea cibum et potum dat, ut carbones ignis congerat super caput ejus, si carbones ignis h. l. aliquam gravem poenam significant? Quapropter intelligendum est ad hoc dictum esse, ut eum qui nos laeserit provocemus ad poenitentiam facti sui, quum ei nos bene facimus. Isti enim carbones ignis ad exustionem, i. e. contribulationem spiritus valent, qui est quasi caput animae, in qua exuritur omnis malitia, quum homo in melius per poenitentiam commutatur. — V. 21. Vom Bösen überwunden werden, d. h. dem Bösen solche Gewalt über sich gestatten, daß man ebenfalls Böses thut; das Böse durch Gutes überwinden, d. h. durch Gutesthun es dahin bringen, daß der Feind aufhöre Böses zu thun, und sich mit Reue zu uns wende.

Dreizehntes Kapitel.

Die ersten sieben Verse dieses Kapitels umfassen Ermahnungen zum Gehorsam gegen die Obrigkeit. Die größere Ausführlichkeit womit dieselben im Vergleich mit dem größten Theile der übrigen behandelt werden, erklärt sich aus ihrer größern Nothwendigkeit unter den damaligen Umständen. Bei den Judenchristen stand einem freiwilligen und freudigen Gehorsam der aus dem Judenthum mit herüber gebrachte und gewiß noch nicht ausgetilgte Widerwille entgegen, mit welchem das Volk wider alle fremde Herrschaft, als eine seiner unwürdige eingenommen war; wozu sich die messianische Hoffnung gesellte, die zwar vielleicht in den Aposteln, aber in den Gemüthern der übrigen Menge sich gewiß noch keinesweges ihres weltlichen Charakters entäußert hatte. Dieser aber, weit entfernt fremder Herrschaft hold zu seyn, berief im Gegentheil das Volk zur Herrschaft über alle Heiden; und wie wenig diese Hoffnung dazu diente gute Unterthanen zu erzeugen, darüber belehrt uns die Geschichte des Volks in jenen Tagen klar genug. Noch unter Claudius Regierung selbst hatten die Juden als Unruhestifter Italien meiden müssen. Konnten nun auch die Heidenchristen, zumal die römischen, von dem weltlichen Theile der Messiashoffnung nicht so sehr begeistert werden wie die Juden, so waren doch Eines Theils die in Rom lebenden Christen damals wohl mehr Griechen als Römer, also ebenfalls Glieder einer unterdrückten Nation, und größtentheils, Römer wie Griechen, aus dem niedern Theile des Volks, dem die Vorstellung einer Herrschaft welche den Kindern Gottes zu Theil werden sollte, gewiß nicht reizlos erscheinen durfte, andern Theils konnte die

Koppe u. A. sagen, haben sich mit Recht seit Orig. die meisten Ausleger für die andere Meinung entschieden, worin Augustin ihr Vorgänger gewesen, sie selbst aber manche, hier nicht anzuführende Modificationen angebracht haben. Jener schreibt: quomodo quisquam diligit eum, cui propterea cibum et potum dat, ut carbones ignis congerat super caput ejus, si carbones ignis h. l. aliquam gravem poenam significant? Quapropter intelligendum est ad hoc dictum esse, ut eum qui nos laeserit provocemus ad poenitentiam facti sui, quum ei nos bene facimus. Isti enim carbones ignis ad exustionem, i. e. contribulationem spiritus valent, qui est quasi caput animae, in qua exuritur omnis malitia, quum homo in melius per poenitentiam commutatur. — V. 21. Vom Bösen überwunden werden, d. h. dem Bösen solche Gewalt über sich gestatten, daß man ebenfalls Böses thut; das Böse durch Gutes überwinden, d. h. durch Gutesthun es dahin bringen, daß der Feind aufhöre Böses zu thun, und sich mit Reue zu uns wende.

Dreizehntes Kapitel.

Die ersten sieben Verse dieses Kapitels umfassen Ermahnungen zum Gehorsam gegen die Obrigkeit. Die größere Ausführlichkeit womit dieselben im Vergleich mit dem größten Theile der übrigen behandelt werden, erklärt sich aus ihrer größern Nothwendigkeit unter den damaligen Umständen. Bei den Judenchristen stand einem freiwilligen und freudigen Gehorsam der aus dem Judenthum mit herüber gebrachte und gewiß noch nicht ausgetilgte Widerwille entgegen, mit welchem das Volk wider alle fremde Herrschaft, als eine seiner unwürdige eingenommen war; wozu sich die messianische Hoffnung gesellte, die zwar vielleicht in den Aposteln, aber in den Gemüthern der übrigen Menge sich gewiß noch keineswegs ihres weltlichen Charakters entäußert hatte. Dieser aber, weit entfernt fremder Herrschaft hold zu seyn, berief im Gegentheil das Volk zur Herrschaft über alle Heiden; und wie wenig diese Hoffnung dazu diente gute Unterthanen zu erzeugen, darüber belehrt uns die Geschichte des Volks in jenen Tagen klar genug. Noch unter Claudius Regierung selbst hatten die Juden als Unruhestifter Italien meiden müssen. Konnten nun auch die Heidenchristen, zumal die römischen, von dem weltlichen Theile der Messiashoffnung nicht so sehr begeistert werden wie die Juden, so waren doch Eines Theils die in Rom lebenden Christen damals wohl mehr Griechen als Römer, also ebenfalls Glieder einer unterdrückten Nation, und größtentheils, Römer wie Griechen, aus dem niedern Theile des Volks, dem die Vorstellung einer Herrschaft welche den Kindern Gottes zu Theil werden sollte, gewiß nicht reizlos erscheinen durfte, andern Theils konnte die

pauliniſche Lehre von der Freiheit des Chriſten, ſo wie ſeine aus 1 Kor. VI, uns bekannte Anſicht, daß der Chriſt mit weltlicher Obrigkeit gar nichts zu ſchaffen habe, wiefern ſie Jenen bekannt wurde, leicht den Mißbrauch nach ſich ziehen, daß unruhige, ſtörrige Gemüther eine Berechtigung darin zu finden glaubten, ſich dem Gehorſam gegen ihre Beherrſcher zu entziehen; und an Aufforderungen dazu konnte es unter Regierungen wie die der Cäſar'ſchen Familie ſo leicht nicht fehlen. Aber geſetzt auch, es hätte in den Chriſten ſelbſt gar Nichts gelegen, was den Apoſtel zu Befürchtungen Anlaß geben mögen, ſo wurde doch eine beſonders ſtrenge Erfüllung der Unterthanenpflichten durch die üble Meinung nothwendig gemacht, welche, von den Juden zuerſt angeregt, auch unter den Heiden ſich verbreitet hatte, als läge im Chriſtenthume ſelbſt etwas menſchenfeindliches, empöreriſches, und bürgerliche Ordnung auflöſendes. Dieſem üblen Eindrucke konnte nur durch exemplariſches Leben der Chriſten mit Erfolg entgegen gearbeitet werden, wenn man den Läſterern, ſo wie durch jede andere ſo auch durch Bürgertugend das Maul ſtopfte, und die Mißtrauiſchen durch anſtoßfreies Handeln zu Anerkennung ihrer Unſchuld nöthigte. Und am meiſten wurde dies in Rom erfordert; daher an die römiſche Gemeine eine ſo ausführliche Ermahnung über dieſen Punkt, wie an keine ſonſt. Das Einzele giebt wenig zu bemerken.

V. 1. πᾶσα ψυχη, Hebraismus, Jedermann. Zwar fehlt es nicht an Ausll. welche hierin, und auch überhaupt im hebr. כָּל־נֶפֶשׁ mehr als dies finden wollen, wie ſchon Orig. es wichtig fand daß P. weder πνεῦμα noch σαρξ ſondern ψυχη geſchrieben, während doch Beng., Glöckler, Meyer nur eine Andeutung daß der Gehorſam von innen heraus entſtehe, ein Akt der Freiheit verſtändiger Weſen ſeyn müſſe, darin ſuchen; mir ſcheint aber dieſe hier Theils nicht an ihrem Orte, Theils ſo im Subjekte wie ſie ſtehn würde, viel zu undeutlich und unmerkbar; daher obwohl ich II, 9. unter ganz andern Umſtänden die ψυχην urgiren zu müſſen geglaubt, kann ich es hier nicht rathſam finden. ὑποτάσσεσθαι, obwohl paſſiv, iſt doch das gewöhnliche Verbum zur Bezeichnung der Unterwürfigkeit, nicht nur einer unfreiwilligen, aus fremder Gewalt hervorgegangenen (Unterworfenheit), ſondern auch einer ſolchen die aus eigener Willensrichtung oder Entſchließung fließt (Unterthänigkeit); vergl. zu X, 3. 1 Kor. XIV, 32. XVI, 16. Eph. V, 22. f. Tit. II, 5. ἐξουσία behauptet auch im N. T. nicht ſelten ſeine eigentliche Bedeutung, potestas, Berechtigung, Gewalt, Macht, außerdem aber auch wie hier den Begriff der mit der Gewalt bekleideten Perſonen, d. h. der Obrigkeiten; vgl. Matth. VIII, 9. Tit. III, 1. — ὑπερέχειν, eig. hervorragen; dann figür-

lich höher stehen, erhabener seyn als ein Anderer, Herrschaft und Gewalt über Andere besitzen; vergl. 1 Petr. II, 13. Weish. VI, 6. So wie das Part. beim Subst. steht, muß es auffallen, denn es scheint die ὑπερεχούσας im Gegensatze gegen die μὴ ὑπερεχ., also als eine besondere Gattung von Obrigkeiten darzustellen, in welchem Falle dann an die Höchsten zu denken wäre, was doch sehr unwahrscheinlich ist. Darum haben Beza, Bald., Beng., Meyer das Part. ätiologisch, als Angabe des Grundes angesehn, weßhalb der Gehorsam Statt finden solle. Dies vielleicht das beste, da es doch immer schwer fällt es für ganz müssig anzusehn; auch möchte Reiche's Gegenbemerkung, daß der Grund im Folg. erst ausgesprochen werde, darum noch nicht als gültig angesehn werden können, weil dort der religiöse Grund davon angegeben seyn kann, warum eben das Höherstehn der Obrigkeiten als das von Gott Geordnete den Christen zur Unterwürfigkeit bewegen soll. Aber das muß zugegeben werden daß die ätiolog. Form der Rede fehle, das Part. als bloßes Beiwort da zu stehn scheine. Der hierauf zur Begründung der Unterthanen-Pflicht aufgestellte Gedanke, daß alle Herrschergewalt von Gott ausgehe *) — hier steht ἐξουσία als Abstraktum —, und die wirklichen Obrigkeiten (αἱ οὖσαι, nehmlich ἐξουσίαι **), die mit der obrigkeitlichen Gewalt bekleideten Personen, also das Concretum, wenn auch nicht wie Einige gewollt die gegenwärtigen) von Gott in ihr Amt eingesetzt seyen, lag in der Geschichte des jüdischen Volkes tief genug begründet, um von P. als schlechthin gewiß ausgesprochen werden zu können. Obrigkeit, sagt P., ist nicht, als von Gott, d. h. es findet im Allgemeinen keine Obrigkeit Statt, wo Gott nicht eine geordnet hat, sondern die welche sind — und zwar alle —, sind von Gott festgesetzt ***).

V. 2. Folgerungen aus diesen Sätzen, deren Richtigkeit, wenn jene zugestanden sind, einleuchtet. Ἀντιτάσσεσθαι, sich entgegen stellen, wohl nicht bloß von thätigem Widerstande, offener Empörung, sondern auch allgemeiner von Ungehorsam

---

*) Ἀπὸ θεοῦ. Dafür bieten AD**E**FI, eine Menge Min. Or. Bas. Isid. Chrys. B. Theod. Theoph. Oek. ὑπό, was Lachm. aufgenommen hat. Aber so stark auch die Auktorität sey, so schwer wird es doch zu glauben daß P. so geschrieben habe, denn nicht nur eine reine Tautologie (Meyer) erhielten wir dadurch, sondern es wäre auch die Präp. so gebraucht, wie sie — wenn ich nicht sehr irre — gar nicht gebraucht werden kann.

**) In den frühern Ausgaben stand dies Wort dabei, in den neueren ist es auf das Zeugniß von ABD*FG Kopt. Arm. Aeth. Goth. Vulg. It. Or. Jr. Ambrst. Ambr. Aug. Pel. Beda ausgeworfen worden.

***) Der Art. vor dem zweiten θεοῦ fehlt auf das Zeugniß von ADEFG. v. Min. Or. Chrys. Dam. in den neuen Ausgg.

zu verstehn. διαταγή, Anordnung, Apg. VII, 53.; hier das Angeordnete. κρίμα, Urtheil, und zwar aus dem Zusammenhange Strafurtheil, s. z. II, 2. λαμβάνειν κρ., ein solches empfangen, in Strafe verfallen. Fragt man von Wem das ausgehn werde, so scheint sowohl der paul. Gebrauch des Wortes selbst, als die vorangehende Bemerkung, daß der Ungehorsame sich gegen Gottes Ordnung auflehne, die Antwort zu fordern: von Gott; worin das κρ. bestehn, welcherlei Strafen den Widerspenstigen treffen werden, darüber sagt P. klüglich nichts, und hat gewiß eine Bestimmung darüber weder selbst gedacht noch gewollt; es ist daher Ueberschreitung der Grenzen des Auslegers, darüber zu untersuchen, ob zeitliche oder außerzeitliche, indem auch nach des Ap. eigner Ueberzeugung hier große Verschiedenheit obwalten, die Strafe den Einen schon in der Zeit ereilen, den Andern erst jenseits treffen kann. Nur das möchte ich mich getrauen zu behaupten, daß er nicht nur an obrigkeitliche Strafen gedacht, und diese als von Gott durch die Obrigkeit verhängt bezeichnet habe. Es liegt gar nicht im Geiste des Ap. sich Gott zu denken als das was er einem Menschen zufügen will, erst durch fremde Hände zu verhängen benöthiget. V. 3. aber zwingt zu einer solchen Annahme nicht, indem dieser V. nur den Zweck hat, zu zeigen daß das was den meisten Menschen alle Obrigkeit verhaßt macht, nehmlich ihre Macht und Furchtbarkeit, den welcher sich nicht strafbar mache nicht berühre. Hätte P. dort den Satz: κρίμα λήψ. beweisen wollen, so hätte er nicht den negativen Satz voran stellen dürfen, sondern etwa schreiben müssen: οἱ γὰρ ἄρχ. φόβος εἰσὶν τῷ κακῷ ἔργῳ. Das beigesetzte ἑαυτοῖς, das wenigstens sua culpa (Koppe) nicht bedeuten kann, ist zur Vollständigkeit des Gedankens nicht erforderlich, und würde fehlen können *).

V. 3. 4. Οἱ ἄρχοντες, die Regierenden, ohne irgend Bestimmung der Art oder Grenzen ihrer Gewalt. φόβος εἰσὶν τῷ — ἔργῳ **), d. h. εἰς φόβον oder φοβεροὶ τοῖς τὰ ἀγαθὰ ἔργα ποιοῦσιν. Daß der Ap. hier die Obrigkeiten nicht

*) So sehr diese Bemerkung Meyer zu mißfallen scheint, so habe ich sie doch wiederholen müssen. Ich denke nehmlich so: was sich von selbst versteht, und nicht einem besondern Zwecke dient, ist überflüssig und kann fehlen. Nun versteht sich von selbst daß wer für ein von ihm selbst begangenes Vergehn bestraft wird, die Strafe für sich selbst erhält, und ebenso daß ihm dies zum Nachtheile gereichen wird; ein besonderer Zweck dem Leser das zu sagen, zeigt sich nicht; darum erachte ich daß wir durch das Abwesen des Wortes nichts verlieren würden.

**) So für die Genit. der Rec. ABD*FG. Kopt. Goth. Vulg. It. Clem. (Päd. I, 9. S. 147. P.) Ir. u. lat. VV. Daher auch Lachm., Meyer. Hier ist Sache der bloßen Auktorität, daher unbedingt zu folgen.

gerade so faßt, wie in seiner Zeit die Wirklichkeit sie aufstellte, sondern wie sie seyn sollen, liegt am Tage. Freilich läßt er dabei dem Einwurfe, das was er sage passe auf die vorhandenen nicht, also könne auch die darauf gegründete Ermahnung nicht gelten, die Thür unverschlossen; aber er konnte seine Gründe haben, von den Obrigkeiten welche ihren Zweck nicht erfüllten, im Briefe zu schweigen, und nur die ideale Seite darzustellen. θέλεις δέ. Der neue Satz könnte aus dem vorigen: die Regierenden sind nicht zum Schrecken der Guten sondern der Bösen, als Folgerung abgeleitet, also durch οὖν angeknüpft worden seyn; wie aber in diesem paränet. Theile sich Manches loser an einander fügt, so wird auch er nur durch die Partikel des Fortschritts und Uebergangs — denn ein Gegensatz findet wegen der Form des vorh. Satzes nicht Statt — angehängt. ἔξεις ἔπαινον. Viele (zuletzt Reiche) übersetzen ἔπαινος durch Lohn, und allerdings wenn ein Wort hier stände, welches Lohn bedeutete, würde nichts dagegen einzuwenden seyn. Aber ἔπ. bedeutet dies weder II, 29. noch 1 Kor. IV, 5., und es ist kein Grund vorhanden ihm an dieser Stelle diese Bed. aufzudringen; oder belohnen etwa nicht οἱ ἄρχοντες gewöhnlich nur durch Lob, oder was sonst als Ehre bringend gelten mag? Als Grund davon V. 4. θεοῦ διάκ. ἐστιν, sie ist Gottes Dienerin, also dazu da das Gute zu fördern und zu lohnen; σοὶ εἰς τὸ ἀγ., dir zum Besten, zum Vortheil. τὸ ἀγ. das was gut d. h. nützlich, heilsam ist; VIII, 28. εἰς ἀγ. ohne Artikel, weil dort nur zu sagen war daß aus allem was den Christen treffe etwas gutes hervorgehn müsse, hier aber daß das Wohl des Unterthanen, das gesammte, Zweck der Obrigkeiten sey. Hierauf als Gegensatz die Strafdrohung für den Uebelthäter, auf ähnliche Weise auf ihre Stellung als Gottes Dienerin begründet. εἰκῇ, temere, ohne Zweck und Ziel, s. zu Gal. III, 4. Das Schwerdt welches sie trägt, bezeichnet die Gewalt über Tod und Leben; sie ist bewaffnet, nicht um Nichts, sondern zur Bestrafung dessen der Böses thut. ἔκδικος, vindex, sowohl als Vertheidiger des Rechts, als auch als Bestrafer oder Rächer des geschehenen Unrechts; Weish. XII, 12. 1 Thess. IV, 6. ὀργή, Zorn, wiefern er aber dem Uebelthäter wiederfährt, Strafe. Die Obrigkeit ist ἔκδ. εἰς ὀργὴν τῷ τ. κ. πρ., d. h. sie ist Rechtsschützerin und Rächerin, um den welcher das Böse thut mit Strafe zu belegen. Hier ist nichts lästiges noch überflüssiges, wie de Wette meint; doch scheint diese Meinung ziemlich alt zu seyn, indem die Auslassung von εἰς ὀ. in D*FG. und die Umstellung vor ἔκδικος in E. u. v. Min. auch Chrys. Theod. aus ihr hervorgegangen scheint.

V. 5—7. Διὸ ἀν. ὑποτάσσεσθαι. Darum ist es

doth unterthan zu seyn. Fälschlich DEFG. Goth. It. Sudyk. fr. Ambr. ὑποτάσσεσθε ohne ἀνάγκη, und Lect. 7. 8. Vulg. Aug. Beda ἀνάγκη ὑποτάσσεσθε, woraus Luthers: So seyd un aus Noth unterthan. Der Satz ist Folgerung, nicht nur us den letzten Worten, denn diese haben nur auf die ὀργήν ingewiesen, sondern aus allem was bisher von den Obrigkeiten esagt worden ist. διὰ τὴν ὀργήν, um des Zorns, der Strafe illen, also aus Furcht davor. διὰ τ. συνείδησιν, Gewis ens halber, d. h. um ein gutes Gewissen zu bewahren, das verletzt werden würde, wenn man sich der Ordnung Gottes widerletzte. συνείδησις s. II, 15. — V. 6. kann τελεῖτε seiner Form nach eben sowohl Imperativ seyn als Indikativ, und ist von Heumann, Morus, Tholuck, Scholz, Paulus, Benecke, Reiche, Köllner, Stengel in der That für erstern genommen worden, während Flatt nur meint, es stehe der Ind. in der Bedeutung des Imperativs. Es ist aber Imp. hier gar nicht möglich, ohne daß γὰρ entweder getilgt oder als nichtsgeltend angenommen werde. Heumann, der überhaupt die Partikeln ziemlich willkührlich behandelte, fand das Letztere, Reiche nimmt der Part. wenigstens die ätiolog. Bedeutung, welche sie wegen διὰ τοῦτο nicht haben könne, und faßt sie als Zeichen der Erläuterung durch das Specielle; jenes durchaus unrichtig, da man sehr wohl einen Satz durch die Bemerkung begründen kann, weil etwas anderes aus einem gewissen Grunde geschehe, dies insofern als durch das Zahlen der Steuern zwar wenn es geschieht, nicht aber wenn es geboten wird, Etwas erläutert werden kann. Köllner giebt lieber dem Ap. in einer ganz klaren, mit der größten Ordentlichkeit, dazu ohne alle Bewegtheit des Gemüths geschriebenen Stelle eine Verschmelzung zweier Sätze Schuld, die er selbst hart und undeutlich nennt, als daß er den Indik. anerkenne *). Alles dies aber sind Nothhülfen ohne Noth. τελεῖτε muß als Indik. angenommen werden, und P. weist seine Leser auf die Bezahlung der Steuern als etwas von ihnen wirklich geschehendes hin, wohl nicht ohne die Absicht ihnen die Nothwendigkeit davon vorzuhalten, aber ohne daß man deßhalb sagen dürfe daß der Ind. für den Imp. gesetzt sey. Den Ind. erkennen unter den Neusten auch Glöckler, Schrader, Olsh., de Wette, Meyer an. Nun bezieht sich διὰ τοῦτο gewiß auf das Vorhergehende, denn um

*) P. soll in Beziehung auf die συνείδησις V. 5. haben sagen wollen: denn darnach muß man handeln, um hierauf dann die neue Ermahnung, deßhalb auch die Steuern zu bezahlen, zu gründen, von jenem Satze aber nichts als γὰρ wirklich geschrieben, und dies in den zweiten: deßhalb bezahlet auch die Steuern, eingeschoben haben. Ganz undenkbar.

auf das Folgende bezogen werden zu können, müßte ihm ein relativer Caussalsatz (mit ὅτι) oder ein Zwecksatz (ἵνα) folgen, es folgt aber γάρ. Es fragt sich also auf was, und welcher Zusammenhang durch unser γάρ angedeutet werde? Beziehung auf V. 5. ist die natürlichste; wenn ich diese früher für unmöglich hielt, so lag dies an dem Irrthum daß unser V. die Steuerpflichtigkeit ausspreche; da er dies nicht thut, so hat Meyer völlig Recht so zu verbinden, denn P. kann sagen: Gewissens halber muß man der Obrigkeit unterthänig seyn; deßhalb ja zahlt Ihr auch Steuern, nehml. weil Ihr diese Ueberzeugung habt, obrigkeitliche Anordnungen als göttliche gewissenshalber befolgen zu müssen. Was er also hier giebt, ist ein Beispiel aus dem Leben selbst, dazu bestimmt, direkter Weise die allgemeine Pflicht zu begründen, indirekt aber auch die specielle einzuschärfen. φόροι können hier in ihrer engen Bedeutung als tributa, direkte oder Kopf-Steuern, gedacht werden so gut wie V. 7. und das Beispiel wird dadurch recht speciell, auch scheint es als ob nur diese sich recht eignen direkt mit der Unterthanenpflicht in Verbindung gesetzt zu werden, denn das vectigal erlegt der Erlegende nicht als Unterthan sondern als Handelsmann oder sonst in einer bestimmten Eigenschaft. Doch glaube ich daß φόροι auch in weiterem Sinne für Abgaben überhaupt gesagt werden könnte. λειτουργοὶ — προσκαρτεροῦντες. Die Annahme daß προσκαρτ. Subjekt sey (Reiche, Kölln., Olsh.), ist eben so unstatthaft — das Part. könnte dann des Artikels nicht entbehren —, als die von Koppe, daß λειτουργοὶ Subj. und θεοῦ εἰσὶν Prädikat sey — dies könnte nur heißen: θεοῦ γάρ εἰσιν οἱ λειτουργοὶ —; und richtig nur die eine und gewöhnliche, daß λειτουργοὶ θεοῦ Prädikat, das Subj. nicht ausgesprochen sey. Es fragt sich daher welches dieses sey? Das Natürlichste wird immer bleiben, die Obrigkeiten dafür anzusehn, denn von diesen war im Bisherigen so allein die Rede daß selbst der Uebergang vom zuletzt dagewesenen Singular und Feminin zum Plur. und Mask., welche beide der Gedanke an die obrigkeitlichen Personen forderte, nicht als auffallend gelten kann. Geschieht aber dies, so kann ich mich nicht entschließen das αὐτὸ τοῦτο auf die Erhebung der Steuern zu beziehn, wie außer Einigen welche das Ganze anders fassen, auch Meyer thut; denn ich kann mich nicht überzeugen daß P. nachdem er so eben ganz andere Zwecke ausgesprochen, für welche Obrigkeiten da seyen, jetzt eben dies, αὐτὸ τοῦτο, dies also wo nicht allein, doch hauptsächlich als Zweck des anhaltenden Dienstes derselben ausgebe, die Steuererhebung zu bewirken. Nein, sind die Obrigkeiten Subjekt, so kann ich αὐτὸ τοῦτο nur mit Chr. Schmidt, Flatt, Tholuck, de Wette auf das λειτουρ-

θεοῦ εἶναι oder λειτουργεῖν τῷ θεῷ beziehn. Iſt dies unſtatthaft, wie Reiche meint, dann kann ich als Subjekt nicht mehr die Obrigkeiten denken, auf welche der Zuſammenhang führt, ſondern nur noch τοὺς τὸν φόρον λαμβάνοντας, wozu ich mich indeß ſehr ungern entſchließen möchte, wiefern Theils dieſer Begriff durch gar nichts indicirt iſt, Theils die Steuerbeamten der Römer weder obrigkeitliche Perſonen noch ſo geachtete Menſchen waren, daß P. auf ſie ſpeciell die Aufmerkſamkeit hätte hinzuleiten geneigt ſeyn konnte. Ich kann aber das Unſyntaktiſche nicht finden, wo die Sache ſelbſt ſo ſtark für meine Auffaſſung zu ſprechen ſcheint, und nehme daher die Obrigkeiten als Subjekt. Sie heißen λειτουργοὶ θεοῦ; λειτουργός bezeichnete in den griech. Republiken denjenigen der gewiſſe öffentliche Leiſtungen übernommen hatte und vollbringen mußte, in der LXX öfter und dem N. T. iſt der Begriff weiter, und λ. bezeichnet die διάκονος überhaupt einen Diener; vgl. Joſ. I, 1. Röm. XV, 8. Phil. II, 25. Hebr. I, 7. VIII, 2. Alſo λειτ. θεοῦ Diener Gottes, Perſonen die in göttlichem Amt und Auftrag ſtehn, ganz ähnlich wie V. 4. θεοῦ διάκονος. προσκαρτερεῖν, beharrlich bei etwas bleiben, fordert eigentlich einen Dativ, wie XII, 12., er daher entweder ſupplirt, oder εἰς αὐτὸ τοῦτο dafür angenommen werden muß. Im erſten Falle könnte man etwa τῇ λειτουργίᾳ hinzudenken, aber dies würde die Folge haben, daß αὐτὸ τοῦτο entweder auf das τελεῖν φόρους bezogen werden müßte, was wir ſo eben verwerfen zu müſſen glaubten, oder nichts hätte worauf es ſich beziehn ließe, indem die Natur dieſer Worte eine Beziehung auf Entfernteres nicht erlaubt. Ich glaube aber daß wegen der Andeutung des Zwecks für welchen etwas geſchehe, die in der Präp. εἰς enthalten iſt, προσκαρτερεῖν εἴς τι für προσκ. τινὶ πρ. wohl geſagt werden könne, und halte daher die obige Erklärung für hinlänglich gerechtfertigt auch was das Sprachliche betrifft.

V. 7. Schlußermahnung, Alles zu leiſten was man obrigkeitlichen oder dieſen ähnlichen Perſonen ſchuldig ſey. ABD* 67** copt. Sahid. Vulg. ms. Col. Dam. Cypr. Ruf. Caſſiod. laſſen οὖν aus, Lachmann iſt gefolgt, auch Meyer billigt es. Verdacht iſt gewiß vorhanden, aber möglich auch daß man im Alterthume ſo wie manche Neuere meinte, es beginne hier ſchon eine Reihe allgemeiner Ermahnungen, und daher die Part. wegfiel. Zwar pflegt P. ſelbſt in Schlußermahnungen dieſelbe auszulaſſen, aber nur wo in ganz kurzen Sätzen durch die Auslaſſung eine Verſtärkung hervorgebracht werden ſoll. Dies iſt hier nicht der Fall, darum ſcheint mir die Nothwendigkeit ſie zu vertheilen noch nicht entſchieden. πᾶσι mit Einigen (zuletzt Reiche, Glöckler) ganz allgemein von allen Menſchen zu

verstehn ist deßhalb nicht möglich, weil das Folg. offenbar eine Ausführung des allg. Satzes, die da genannten Leistungen aber nicht allgemeine Menschen- sondern Staatsbürger-Pflichten sind. Ἀποδιδόναι wird bekanntlich von Darlegung oder Leistung dessen was man schuldig ist gebraucht. ὀφειλή, eig. debitum, Schuld die durch Borgen zugezogen ist, wie Matth. XVIII, 32.; dann aber auch weiter alles dasjenige, dessen Leistung als Pflicht von uns gefordert werden kann, 1 Kor. VII, 3. Die folgenden Glieder sind sämmtlich unvollständig, Ergänzungen bei welchen τῷ für ᾧ oder für τούτῳ zu nehmen wäre (für ᾧ Grot., Kölln., Steng., A., für τούτῳ oder τῷ μὲν — τῷ δὲ Glöckler), sind unmöglich, weil sprachwidrig; was P. bei den einzelen Dativen meine, nehmlich den welcher die Steuer, den Zoll u. s. w. zu fordern habe, darüber kann kein Zweifel seyn; aber wenn nun die Ausll. bestimmte Participien ergänzen, z. B. αἰτοῦντι, so gehn sie weiter als der Ausleger gehn darf, indem sie zu wissen vorgeben was sie nicht wissen können, nehmlich das von P. selbst gedachte Wort; denn dieser konnte nicht nur αἰτοῦντι, sondern auch ἀπαιτοῦντι, πράσσοντι, εἰσπράσσοντι u. dergl. denken, was aber wirklich, erräth kein Mensch. τέλος ist Abgabe, indirekte Steuer, vectigal.

V. 8. Allgemeine Ermahnung, an die vorhergehende: ἀπόδοτε πᾶσι τὰς ὀφειλάς V. 7. durch die Worte Μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε angeschlossen *). Diese Worte müssen als Gebot gefaßt werden, indem die Negationsformen es schlechthin unmöglich machen ὀφείλετε für Indikativ zu halten **); gesetzt also auch es gäbe diese Fassung, wie einige ihrer Gegner behauptet haben, einen verkehrten Gedanken, so würden wir uns

*) Die jetzt gangbare Wortstellung ἀλλήλους ἀγ. für Rec. ἀγ. ἀλλ. ruht auf ABDFG. und vielen andern Zeugen.

**) In der ersten Ausg. mußte ich mein Bedauern und meine Verwunderung zu erkennen geben, daß Niemand auf diese Form geachtet habe, um die falsche Behauptung von Hunn., Seml., Koppe, Flatt, A. daß ὀφ. Indikativ sey, zu rügen; jetzt muß ich es darüber daß de Wette, obwohl den Imp. anerkennend, doch den Grund in der Negation nicht anerkennt, und Reiche sich hat entschließen können jene Behauptung noch einmal hervor zu holen. Verleitet hat ihn die Meinung daß der Imp. keinen guten Sinn geben würde, und bestärkt im Irrthum ein Paar Stellen bei Wetst. die nichts für ihn beweisen da die Ursache des μή dort nicht wie R. glaubt das Verbum ὀφείλειν sondern in der einen (τὸ ὀφείλων ὁ μηδενὶ μηδὲν ὀφείλων) das mit Artikel versehene Particip (= ὃς ἂν μηδ. μηδ. ὀφείλῃ τοῦτο ἐστίν), in dem andern der von αἰτῶ abhängige Inf. ist (αἰτῶ — ὀφείλειν μηδενί); und die von Unzähligen mißverstandene Hermann'sche Regel über den Unterschied von οὐκ und μή. Einmal für allemal muß es feststehn: kein selbstständiger und unabhängiger Indikativsatz kann beim Hauptverbum μή haben, ohne Unterschied ob die Negation bloß das Verbum verneine oder Objektscasus sey.

och denſelben gefallen laſſen müſſen, dürften nicht allem Sprach-
ebrauch zu Trotz durch willkürliche Auslegung einen andern
erauszubringen ſuchen. Doch ſo verhält ſichs nicht; was P.
p. in einer etwas auffallenden Form ſagt, iſt der Satz daß,
ährend der Chriſt ſich allen übrigen Verbindlichkeiten gegen
ndere entledigen ſolle und müſſe, Niemandem ſchuldig bleiben
ürfe was er von ihm zu fordern habe, er dennoch der Ver-
flichtung ſie zu lieben niemals ledig werden könne, und ob er
önne, niemals ledig werden dürfe, daß man an dieſer Schuld
mmer abzutragen habe, und doch niemals ihrer los werde. Dies
rkannte ſchon Chryſoſt.: φησὶ καὶ αὐτὴν (τὴν ἀγάπην) ὀφει-
ημα εἶναι, οὐ μὴν τοιοῦτον, οἷον τὸν φόρον, οἷον τὸ τέλος,
ἀλλὰ διηνεκές. οὐδέποτε γὰρ αὐτὴν ἀποδίδοσθαι βούλεται·
ἄλλον δὲ ἀποδίδοσθαι μὲν ἀεὶ βούλεται, οὐ μὴν πληροῦσθαι,
ἀλλ' ἀεὶ ὀφείλεσθαι. τοιοῦτον γάρ ἐστι τὸ χρέος, ὡς καὶ δώ-
αι καὶ ὀφείλειν ἀεί. Und nach ihm viele Andere. Wenn nun
Reiche die Ausnahme der Liebe aus der Zahl der zu erfüllen-
en Pflichten für eine Abſurdität erklärt, ſo werden wir ihm das
ugeben, ohne daß es uns ſtöre, da wir nicht behaupten daß P.
ieſelbe ausſpreche; wenn er ſagt, die folgende Ausführung ſey
idaktiſch, ſo iſt auch dies zwar wahr, aber erſtlich die eiſerne
Nothwendigkeit der Sprachgeſetze aufzuheben unvermögend, und
odann ſehr natürlich, weil P. im Folg. zeigen will, warum die
Schuld der Liebe eine ſolche ſey, welche den Menſchen durchs
anze Leben begleiten müſſe, nicht abgetragen werden könne oder
ürfe, weil nehmlich in ihr die Erfüllung aller andern Pflichten
egeben ſey; wenn er endlich den oben angegebenen Inhalt der
aul. Worte nicht anerkennt, ſo iſt das freilich zu bedauern,
ber ich ſehe keinen Weg ihn eines Beſſern zu belehren. Es iſt
in Oxymoron, Oxymora aber fordern immer daß man das hin-
u denke was der Urheber abſichtlich nicht ausgeſprochen hat.
Warum nun dieſe Schuld bleiben müſſe, will der Ap. im Fol-
enden zeigen: ὁ γὰρ — πεπλήρωκε. ὁ ἕτερος iſt ganz einer-
ei mit ὁ πλησίον V. 9. 10. Das Perfekt πεπλήρωκεν iſt als
Perf. zu faſſen, denn es iſt die Abſicht des Ap., die Erfüllung
es Geſetzes, welche ohne die Liebe ſeiner Ueberzeugung nach gar
nicht erfolgen kann, in derſelben als bereits vollendet darzuſtel-
en. Bei νόμος haben nicht nur die ältern Theologen ihren
eliebten Unterſchied von den Geſetzen der erſten und zweiten
Tafel herzugebracht, ſondern auch Flatt, weil V. 10. nur ge-
agt wird, die Liebe beleidige Niemand, und deßhalb ſey ſie
πλήρωμα νόμου, die Anſicht aufzuſtellen verſucht, νόμος bedeute
hier nur das bürgerliche Geſetz, und P. gehe von Aufſtellung
der Pflichten unter einander hier zu den Pflichten gegen die Mit-
bürger über, welche nur darin beſtehn, daß keiner den Andern

beleidige. Aber nicht allein läßt sich nicht darthun daß P. irgendwo eine solche Scheidung der Gesetze mache, sondern es liegt auch die Ursache warum er nur von Beleidigungen spricht, augenscheinlich darin daß der Dekalogus, aus welchem er seine Beispiele hernimmt, in Bezug auf den Nächsten überhaupt nur Prohibitivgesetze enthält. Das vierte Gebot konnte er gar nicht anführen, weil dies sich auf ein specielles Verhältniß bezog, dessen er hier nicht zu erwähnen hatte. — Die Wahrheit seines Satzes nun sucht er

V. 9. dadurch zu erweisen, daß er darauf hinweist, wie in dem Einen Gebote der Liebe alle übrigen enthalten seyen, ohne sich jedoch auf weitere Ausführung dieser Wahrheit einzulassen. Er hebt hier zuerst aus dem Dekalogus diejenigen heraus, die sich auf das Verhalten gegen den Nächsten beziehn, ohne sich gerade streng an die dort beobachtete Reihefolge zu binden *). Die Worte οὐ ψευδομαρτυρήσεις fehlen in den besten und meisten Auktoritäten, und sind unleugbar Zugabe von Abschreibern. εἴ τις ἑτέρα ἐντολή, nehmlich ἐστιν ἐν τῷ νόμῳ, jedes andere Gebot das noch im Gesetze Gottes enthalten seyn mag. λόγος, דָּבָר, Gebot, wie auch die mos. Gesetze λόγοι heißen. ἀνακεφαλαιοῦν, das viele Einzele in Ein Ganzes (κεφάλαιον) zusammenfassen; vgl. zu Eph. I, 10. Chrysost.: τοῦτ' ἐστι συντόμως καὶ ἐν βραχεῖ [τὸ] πᾶν ἀπαρτίζεται τῶν ἐντολῶν τὸ ἔργον. So auch die Meisten; Meyer hält es für besser vorauszusetzen daß nach der Ansicht des Ap. Levit. XIX, 18., wo die Worte ἀγαπήσεις κ. τ. λ. stehn, das Ganze der vorher gegebenen Gesetze recapitulirt werde. Aber nicht nur zeigt sich in seinen Worten keine Spur von einer solchen Ansicht, sondern es kam auch im Zusammenhange nicht darauf an, was in jener Stelle geschähe, sondern welcher der Inhalt des Gebots der Nächstenliebe sey, nehmlich alle übrigen in sich schließend und in Eins verknüpfend; wozu noch kommt daß in der Epheserstelle ja doch gewiß nicht von Recapitulation sondern von Zusammenfassung der Theile in ein Ganzes gesprochen wird **).

---

*) Meyer macht bemerklich daß die Vertauschung des 5. u. 6. Gebotes auch Mark. X, 19. Luk. XVIII, 20. angetroffen werde, und glaubt dies aus einem „damals gangbaren Lehrtypus der Rabbinen" herleiten zu müssen.

**) Im Texte finden sich noch folgende Verschiedenheiten: ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ bieten BDEFG. Orig. und daher Lachm.; dann fehlt das nächste ἐν τῷ in BG. Vulg. It. lat. VV. während Clem. Strom. IV, 3. S. 568. P. und Orig. an einer Stelle nur ἐν wegläßt, das Strom. VII, 16. S. 897 P. gefunden wird. Bei der großen Entbehrlichkeit der beiden Wörter ist, wie Meyer bemerkt, für ihre Auswerfung die Auktorität zu gering. Endlich für Rec. ἑαυτόν bieten ADE und ein Min. nebst Orig. σεαυτόν. So Lachm. Da beides gleich sprachgemäß ist, und bei vorangehendem σ. das

V. 10. Nicht ganz unmerkwürdig erscheint mir die Abwesenheit des ganzen ersten Satzes ἡ ἀγ. — ἐργάζεται in cod. A. Zwar zur Weglassung berechtigt uns dieselbe nicht, auch wiefern die Gebote des Dekalogus, welche P. angeführt hat, nur Verbote der Kränkung des Nächsten gewesen sind, läßt sich nicht sagen daß der Satz etwas ungehöriges enthalte; aber da der Ap. doch mit seinen Worten καὶ εἴ τις ἑτέρα ἐντολή offenbar nicht nur dergleichen Prohibitivgesetze, sondern auch positive Vorschriften umfaßt hat, bleibt etwas störendes darin daß er nur sage, die Liebe füge dem Nächsten nichts böses zu, und daraus dann den Schluß ableite: also ist sie πλήρωμα νόμου, was viel richtiger folgt, wenn dieser letzte Satz mit V. 9. in unmittelbare Verbindung tritt. Was den Dativ τῷ πλησίον anlangt, wofür unbedeutende Zeugen den Genit. haben, werde nur bemerkt daß auch er nicht der eigentlich usuelle Casus ist, denn dieser ist der Akkusativ. πλήρωμα νόμον. Wenn πληροῦν V. 8. bedeutete: erfüllen, d. h. vollziehen, was nicht geleugnet werden kann, so wird auch das davon gebildete Abstraktum nichts anders als Erfüllung andeuten können. Und so wird es insgemein genommen. Abweichend Grotius: plus continet quam lex; Semler: dilectio haec una et sola legis omne argumentum plenius et copiosius informat. Ch. Schmidt, Rosenm.: illud legis praeceptum, quod cetera omnia veluti summa comprehendit, s. summa lex, s. id quod in lege summum est. Nichts davon wird weder durch das Wort selbst noch durch den Zusammenhang gefordert. πλήρωμα ist τὸ πληροῦν oder auch τὸ ᾧ πληροῦταί τι, also wird die Liebe πλ. ν. genannt, wiefern sie es ist durch welche der Mensch das Gesetz erfüllt. Damit ist die Begründung der V. 8. gegebenen Vorschrift vollendet.

V. 11. Die Formel καὶ τοῦτο mit welcher hier der Ap. fortfährt, dient in der ächten Gräcität dazu, durch Hervorhebung eines Punktes, der auf irgend eine Weise als der vornehmste erscheinen kann, ganz wie unser „und das," eine Verstärkung zu bewirken, sey es nun daß dieser Punkt als Hauptgrund zum Beweise, oder als Hauptantrieb zum Handeln oder wozu sonst diene; eben so braucht sie Paulus 1 Kor. VI, 6. 8. *). Und immer sieht die Formel auf Vorhergegangenes zurück. So muß es denn auch hier seyn; folglich sind Ergänzungen, wie Heumanns facite, nehmlich was V. 10. enthalten ist (Und

zweite eben so gut ausfallen als zugesetzt werden konnte, läßt sich nicht entscheiden, welches das ursprüngliche sey.

*) Im ersten dieser Verse wird von der an sich schon tadelswerthen Sache, daß Christen mit Christen rechten, als das Tadelswertheste herausgehoben daß es ἐπὶ ἀπίστων geschieht; im zweiten, daß nicht nur ein ἀποστερεῖν überhaupt Statt finde, sondern gar in Bezug auf ἀδελφούς.

dieſes thut doch!), oder παρακαλῶ, mit Beziehung auf die fol-
genden Ermahnungen, wie Semler, Carpzov gewollt, über-
haupt alle Auslegungen welche auf der Meinung ruhen, daß zu
den vorherigen durch dieſe Worte eine neue Ermahnung hinzu-
gefügt werde, ganz zurückzuweiſen. Es bleibt nichts übrig, als
mit Theodoret (καὶ μάλιστα), Beza, Grotius (praeser-
tim), und den meiſten Auslegern, an die Ermahnungen V. 8
—10., mehr als alles andere Liebe zu üben, zurückzudenken,
und daher das Folgende als den Hauptgrund zu betrachten, wo-
durch P. ſeine Leſer zur Befolgung dieſes Gebots hintreiben
wolle. Der Sinn dieſer Worte iſt alſo: Und zwar (thut dies)
vornehmlich darum weil u. ſ. w. Das Particip εἰδότες iſt caus-
al zu faſſen. Während daher nach Carpzovs u. A. Auffaſ-
ſung Alles von νῦν γὰρ — ἤγγικεν als Parentheſe zu betrach-
ten iſt, behalten wir bis eben dahin eine zuſammenhangende
Rede, und erſt mit ἀποδώμεθα οὖν beginnt eine neue Folgerung
aus dem zunächſt Vorhergegangenen *). εἰδέναι τὸν καιρόν, wörtlich den Zeitpunkt kennen, d. h. wiſſen was für ein
Zeitpunkt gerade iſt, den Charakter und das Weſen ſeiner Zeit,
ihren Zuſammenhang mit der vorhergegangenen und nachfolgen-
den, und die Folgerungen welche darin liegen, begriffen haben;
die Bedeutung: erwägen, bedenken, iſt weder nothwendig, noch
kann ſie aus Apg. XXIII, 5. erwieſen werden. Dieſen καιρὸς
aber will P. ſeinen Leſern im Folgenden ſelbſt charakteriſiren,
indem er ſagt ὅτι ὥρα — ἐγερθῆναι. Daß Heumann
irre, wenn er den Inf. Aor. als Präteritum faßt, wird Niemand
bezweifeln, der weiß daß derſelbe nur den vorübergehenden Akt
als ſolchen zu bezeichnen pflegt. Wie ἤδη zu verſtehn ſey, hängt
von der Stelle ab, die man ihm giebt. Läßt man es wie bis-
her nach ἡμᾶς ſtehn, ſo gehört es zu ἐγερθῆναι, und bedeutet
endlich, aliquando, wodurch ein Vorwurf auf die Leſer gewor-
fen wird, daß ſie noch immer nicht aufgewacht ſind, nur wenig
gemildert dadurch daß der Schreibende ſich ſelbſt ſcheinbar mit
einſchließt. Ein ſolcher Vorwurf an eine ihm wenig bekannte
Gemeine gerichtet, an welcher er im ganzen Schreiben noch nicht
einen Fehler gerügt hat, hat etwas auffallendes, ich möchte ſa-
gen widriges. Dem wird abgeholfen, wenn man das Wort mit
ACDE. Vulg. Dam. Lachm. vor ἡμᾶς verſetzt. Dann nehm-
lich gehört es zu ὥρα (ἐστίν), und giebt den Sinn: es iſt nun

*) Glöckler erklärt auch hier alle bisherigen Conſtruktionen für falſch, was er aber als die beſſere darbietet, καὶ τοῦτο εἰδότες zu verbinden, und τὸν καιρὸν als Acc. abs. zu faſſen (da wir dieſes wiſſen hinſichtlich der Zeit) iſt einer von den vielen unglücklichen Verſuchen dieſen Akk. einzudrängen wo er nicht hingehört.

schon — nachdem so Manches geschehn ist — Zeit; der Ap. sagt dann weiter nichts mehr als daß nach der Länge der bereits vergangenen Frist oder nach andern Zeichen zu erachten — ein solches „unter solchen Umständen" liegt im ἤδη immer — es nun Zeit sey, und bei dieser Stellung könnte selbst ὑμᾶς wie A Clem. Strom. IV, 22. (S. 627. P.) aufgenommen werden ohne daß etwas hartes in die Rede käme. Ueber den Schlaf hat man Verschiedenes beigebracht, vornehmlich weil es doch nicht mehr könne der feste Schlaf der Sünde seyn, der ja bei allen Christen schon ein Ende haben müsse, wodurch man sich denn veranlaßt gesehn hat, ihm solche Deutungen zu geben welche mit diesem Sachverhältnisse in Einklang ständen. Eine sehr gewöhnliche ist die daß nicht der Schlaf der Sünde, sondern der Schlummer der Trägheit und Lässigkeit gemeint sey; Reiche dagegen findet darin ein „Bild des Zustandes des Christen auf Erden, insoweit er die Seligkeit nur erst ahnet und hofft, im Gegensatz gegen das Erwachen zum vollen Bewußtseyn der Seligkeit"; Meyer will daß „der bisherige sittliche Zustand, wo immer noch mehr oder weniger sündliche Elemente die volle Lebensäußerung hemmten," im Vergleich mit dem idealen Zustande welcher eintreten solle, dem Ap. als ein Schlaf erscheine. Alle diese Deutungen leiden meines Erachtens an dem gemeinsamen Fehler, daß sie die schöne poetische Allegorie des Ap. unpoetisch auf festbestimmte und engabgegrenzte moralische Begriffe zurückführen wollen, anstatt das Bild als Bild in seiner Ganzheit aufzufassen und dem Leser, wenn das Noth that, genießbar zu machen. Was der Ap. will, ist dieses: das Bewußtseyn der Nähe des Herrn in seiner Herrlichkeit soll sie bewegen die Erfüllung aller Gebote in der Liebe sich ernstlich, und ernstlicher noch als bisher, angelegen seyn zu lassen. Die Erscheinung des Herrn — der Tag des Herrn — mit all ihren großen und für die Seinen auch seligen Folgen erscheint ihm unter dem Bilde des anbrechenden, von da an in Ewigkeit fortwährenden Tages, um so natürlicher als dann ja auch die Schatten des Todes dahin und mit dem Eintritt ins neue Leben über Alle neues Licht ergossen seyn wird. Dies die eigentliche Grundlage, der Kern seiner Allegorie, um welchen alles Uebrige sich als Schaale so anlegen mußte, wie die Eigenthümlichkeit eben dieses Kerns es mit sich brachte. Dahin gehört zuerst, daß die der Erscheinung Christi vorhergehende Zeit als Nacht, die Zwischenzeit zwischen der ersten und dieser zweiten Erscheinung als der letzte Theil der Nacht, die Zeit der Dämmerung und Morgenröthe, dargestellt wurde, ohne daß daraus eine Nöthigung hervorging, Analoga des Nächtlichen oder des Dämmerlichts in sittlichen oder intellektuellen Zuständen mit Bestimmtheit zu

denken. Ferner gehöret hierher die Vorstellung des Zustandes der Menschheit vor Christo, wie die Nacht ihn forderte, also unter dem Bilde des Schlafes, ohne daß er darum auch diesen Schlaf nothwendig in bestimmten geistigen Zuständen zu suchen brauchte; da aber die eben gegenwärtige Periode die des Ueberganges von der Nacht zum Tage, sein Zweck aber paränetisch war, so mußte er auch von seinen Lesern die Handlung fordern, welche diesem Uebergange angemessen ist, dies aber ist die des Erwachens und des Aufstehns für den Fleißigen; nur der Träge verharrt im Schlafe bis die Sonne am Himmel steht. Alles dies erheischte das einmal gewählte Bild, alles dies hat P. gegeben; warum begnügen wir uns nicht daran und überlassen dem praktischen Ausleger und Homileten, was er für seine Zwecke mit den einzelen Zügen des Gemäldes machen will? Was aber noch besonders Reiche's Deutung anlangt, so muß bemerkt werden daß der Zustand des Ahnens und Hoffens wohl allenfalls unter dem Bilde eines Traumes, nicht aber unter dem des Schlafes vorgestellt werden konnte; dann aber, daß wenn P. hier von Zuständen sprach, deren Beibehaltung oder Verlassung nicht in der eignen Macht des Menschen steht, er schlechterdings nicht sagen konnte: es ist nun Zeit aus diesem Zustande heraus zu treten. Um aber Meyers Deutung anzunehmen, muß man soviel hinzu denken, wovon die Worte nichts enthalten, daß man dadurch leicht davon abgeschreckt werden mag. ἐγερθῆναι passiv zu übersetzen könnte man durch die Form des Aor. Pass. allerdings verleitet werden, allein abgesehn davon daß P. dann mit dem Satze: es ist nun Zeit daß dies geschehe, Vorschriften an die höhere Macht stellen würde, von welcher die Erweckung ausgehn müßte, was undenkbar ist, steht doch der bleibende Sprachgebrauch entgegen, nach welchem Jeder der vom Schlafe erwacht, ἐγερθεὶς ἐξ ὕπνου heißt, auch wenn durchaus keine äußere Ursache das Erwachen vermittelte. Das Verbum ist allerdings passiv, darf aber von uns nicht durch ein Passiv, erweckt werden, übersetzt werden. Νῦν γὰρ — ἐπιστεύσαμεν. Der Beweis des Satzes ὥρα ἤδη ἐγερθῆναι. Den Genitiv ἡμῶν verbanden ehedem Viele (Er., Par., Beng.) mit ἐγγύτερον, und neustens hat Meyer die Wortstellung dieser Verbindung günstiger erklärt; dies ist aber so wenig der Fall, als Bengels Grunde, daß zu ἡ σωτηρία nie ein solcher Genit. gesetzt werde, ein Gewicht beizulegen ist; an sich aber scheint er besser mit ἡ σωτηρία verbunden zu werden; ἐγγύτερον aber ist nicht mit Reiche substantivisch zu fassen (ein Näheres), sondern reines Adverbium. Offenbar aber werden hier durch νῦν und ὅτε ἐπιστεύσαμεν verschiedene Zeiten einander entgegen gestellt, eine frühere und die vorhandene. Welches jene gewesen, darüber

finden sich bei den Aelteren verschiedene Meinungen *); die einzig richtige Erklärung aber, die schon Beza im Sinne gehabt zu haben scheint, aber erst Grotius völlig entwickelt, von da an aber Alle angenommen haben, ist diese: als wir gläubig wurden. Auf diese führt sowohl der Aorist, der eine Begebenheit, nicht einen Zustand andeutet, als auch der Gebrauch des Worts in der Apg. VIII, 13. XVII, 12. 34. XIX, 2. XXI, 20, so wie 1 Kor. III, 5. Gal. II, 16. — ἡ σωτηρία, das Heil, die Errettung, kann nichts anderes seyn als die Erlösung von allem Uebel, die Einführung in den Besitz der Seligkeit, welche dem gläubigen Christen als Ziel seines Sehnens und Hoffens noch vor Augen lag. Was er aber mit dem Gedanken, das Heil sey jetzt näher als damals, da er und seine Leser gläubig wurden, eigentlich meine, darüber waren ehedem die Ansichten sehr getrennt. Doch wenn man Folgendes bedenkt, 1) daß das Näherseyn der σωτηρία von keinen andern Umständen, als von der vorgerückten Zeit abhängig dargestellt wird, der Anfangspunkt dieser Zeit aber nicht der der Erscheinung Christi auf Erden, sondern der Zeitpunkt der Annahme des Christenthums ist; 2) daß in dieser Zeit weder das Evangelium selbst eine Aenderung erfahren, noch in der Kirche sich irgend Etwas zugetragen hatte, was eine Annäherung der σωτηρία hätte zu Wege bringen können; 3) daß überhaupt dieselbe erst bei der zweiten Erscheinung Christi eintreten soll, und 4) der Ap. diese unleugbar sehr nahe glaubte, so daß die schon verflossene Zeit ihm als eine bedeutende Annäherung erscheinen konnte: so wird man leicht zu der Erkenntniß kommen, daß er mit diesen Worten auf nichts anderes hinweisen wolle, als auf die Nähe des entscheidenden Zeitpunkts, wo dem Menschen seine Treue durch den wiederkehrenden Erlöser belohnt werden solle, und diese Nähe als einen kräftigen Beweggrund ansehe, die Gemüther zu möglichst treuer Erfüllung des Gesetzes durch die Liebe anzutreiben; daß aber auch deßhalb nicht nur die Erklärungen falsch seyn müssen, welche hier einen Gegensatz der Zeiten vor und nach Christi erster Ankunft aufstellen (s. oben), sondern auch die welche die größere Nähe der σωτηρία bloß in der erweiterten und vollständigern Verkündigung des Evangeliums erkennen wollen (Wolf, Carpz., A.), nicht minder die welche ihren Grund in der nun

*) Erasm.: tum quum lege Mosaica freti salutem proxime abesse putabamus; Melanchthon: olim credebamus salutem esse in rebus temporalibus, eramus incerti de salute aeterna, non habebamus expressam condonationem peccati; Corn. a Lapide: ante adventum Christi, quam sola fide absentem Christum et gratiam crederemus et speraremus, und ähnlich Balduin.

chon erlangten größeren innern Vervollkommnung der Gläubigen suchen (Mor., Glöckler, A.) u. s. f. Unsere Ansicht hatte schon Chrysostomus; desgl. Cellarius, Wolf, Tholuck und fast alle Neuesten.

V. 12. Fernere Ausmahlung des Bildes, um sofort eine paränetische Anwendung davon zu machen. προκόπτειν, intrans. eig vorwärts rücken, häufiger in bildlicher Bedeutung von Fortschritten welche ein Mensch in Etwas macht, als in eigentlicher. ἡ νὺξ προέκοψε, die Nacht ist vorgerückt, nähert sich also ihrem Ende. ἡ ἡμέρα ἤγγικεν, der Tag hat sich genähert, ist nahe herbeigekommen, nach Luther. Unter diesem Tage haben wir wie oben angezeigt worden, die Periode der Herrlichkeit und Seligkeit zu denken, wo nach der Erscheinung Christi im Glanze seiner Majestät Leben, Friede und Freude unter der erlösten Menschheit herrschen wird. Sein Beginn fällt in die Zeit dieser Erscheinung selbst, seine Dauer ist eine ewige. Die Nacht ist folglich die Zeit welche dieser Erscheinung vorhergeht, P. denkt sie noch nicht als vergangen, nur vorgerückt, den Tag nicht als erschienen — V. 13. weicht er ab — nur als angenähert; so ist die Zeit der Gegenwart, ob auch von ihm nicht so genannt, doch ihrem Charakter nach die Zeit der Dämmerung. Alle mehr ins Einzele und Besondere eingehende Deutungen, alle Versuche jedem einzelen Ausdrucke soviel abzugewinnen als irgend möglich ist, so gut angewandt sie auf der Kanzel seyen, der Exegese sind sie fremd. — Hieran reihen sich nun als Folgerung neue Ermahnungen zur Sittlichkeit des Lebens, ohne fernere Rücksicht darauf, daß die vorhergegangenen Worte eigentlich nur dem Zwecke dienen sollten, zur Uebung der Liebe zu ermahnen. Ihre Farbe nehmen sie aus den vorgetragenen Bildern von Tag und Nacht. ἀποτίθεσθαι, ablegen, von sich wegthun. Daß die Ablegung als das Ausziehen eines Kleides gedacht sey, sieht man aus dem Gegensatze von ἐνδύσασθαι. Vgl. Eph. IV, 22. ἔργα τοῦ σκότους, Werke der Finsterniß. Der Genitiv ist jedenfalls subjektiv, ob aber possessiv oder aktiv, ist die Frage. Wenn jenes, so sind τὰ ἔ. τοῦ σκ. die der Finsterniß angehörigen Werke, zwar wohl nicht, wie Paulus meint, die für die Finsterniß gemachten Kleider, Betten u. dgl., denn obgleich der Genit. diese Fassung erlauben würde, auch der Gegensatz in den Ausdrücken schärfer würde, so ist doch die Bedeutung von ἔργον bei P. zu festbestimmt und engbegrenzt als daß wir wagen dürften sie mit der weiteren des Gefertigten überhaupt, z. B. des Kleides als eines Werkes der Weberei, zu vertauschen; wohl aber solche Werke d. h. ein solches Handeln wie es der Finsterniß angemessen ist. Wird aber die aktive Fassung vorgezogen, so sind es Werke welche die Finsterniß zu

Stande bringt. So Meyer. Sprachlich iſt kein Hinderniß, aber das Bild ſcheint mir dadurch inſofern verdorben zu werden, als nun die Finſterniß perſonificirt und wirkſam erſcheint, während ſie doch in dem bisherigen Bilde nur als der Raum oder das Element gedacht worden iſt, in welchem der Menſch während der Dauer der Nacht lebt, ſchläft oder Böſes thut. Darum bleibe ich bei der poſſeſſiven Bedeutung ſtehn. Nun aber, in der Finſterniß birgt ſich meiſtens das ſündliche Thun; alſo ſind ἔ. τ. σκ. ſündliche Werke, wie ſie zur Zeit der Finſterniß geübt zu werden pflegen. Im Gegenſatze wollen wir uns zuerſt die durch ſo ſchöne Zeugniſſe beglaubigte Textform ἐνδυσώμεθα δὲ für καὶ ἐνδυσ. *) weder durch Meyers Bemerkung, daß ſie „durch die vorhergegangene adverſative Verbindung ſehr nahe gelegt" ſey, noch durch die Furcht etwas elganteres aufzunehmen als P. zu ſchreiben vermocht habe, verkümmern laſſen, ſondern als alt und wohlbezeugt aufnehmen; was aber weiter die ὅπλα τοῦ φωτὸς anlangt, ſo erkennen wir allerdings an daß ἔργα einen genaueren Gegenſatz gegeben haben würde, finden aber eben hierin die Entſtehung dieſer Lesart in ADE ſo deutlich begründet, daß wir an ihre Aufnahme nicht denken können. Doch auch auf der andern Seite daß P. nicht ἔργα ſondern ὅπλα ſchrieb, erklärt ſich uns daraus daß für ſeine Ueberzeugung das Leben des Chriſten in der That ein unaufhörlicher Kampf war, und daher auch allenthalben unter Bildern des Kampfes vorgeſtellt wird. Der Tag kommt, und der Chriſt ſoll aufſtehn von der Nachtruhe, wozu? zu erneutem Kampfe, darum als ſeine Bekleidung läßt er ihn nicht ἔργα anlegen ſondern ὅπλα, und zwar ὅ. τ. φωτός. Auch dieſen Genit. faſſe ich poſſeſſiv wie den vorigen, die Waffen alſo als die dem Lichte eigenen, d. h. für das Licht geeigneten, ſolche Waffen wie das herauf kommende Tageslicht ſie fordert. Wir ſehen daher keine Nöthigung, weder den Begriff wie Morus mit dem weiteren der Werkzeuge zu vertauſchen, noch gar mit Beza u. A. dem Worte die Bedeutung der Kleider allem Gebrauch entgegen aufzuzwingen.

V. 13. 14. Ampliſication der letzten Ermahnung, Anfangs noch immer bei der Allegorie verweilend, allmählig aber ſie verlaſſend. Ὡς ἐν ἡμέρᾳ — περιπατήσωμεν. Sowohl das Verbum, als noch mehr das Adverbium εὐσχημόνως, können uns lehren daß hier nicht ſowohl vom innern ſittlichen Charakter des Lebens, als von der äußern ehrbaren, wohlanſtändigen Darſtellung deſſelben geredet wird. Setzt er nun voraus

*) ABC*D*E Kopt. Sahid. Clem. Strom. IV, 22. Dam., daher natürlich Lachmann.

ὡς ἐν ἡμέρᾳ, so liegt bekanntlich in ὡς der Sinn, daß der Tag dies als Etwas was sich von selbst verstehe mit sich bringe oder fordere; also wohl ohne Zweifel eine Hinweisung darauf, wie am Tage selbst solche Menschen die sich des Nachts gern Alles erlauben würden, sich einer gewissen Ehrbarkeit, wenn auch nur im äußern Werk befleißigen. Der volle Sinn ist daher dieser: Wenn der Tag kommt, so läßt auch der Weltmensch die Sünden der Nacht fahren, und sucht ehrbar zu wandeln; auch uns ist ein Tag erschienen, und noch ein schönerer als dieser Sonnentag, in Christo unserm Licht. Dem Tage angemessen zu leben, ist nun unsere Pflicht. Insofern aber ist er von seinem Bilde abgewichen, als er den Tag den er im Bish. nur als herangenaht, noch aber nicht erschienen dargestellt hat, jetzt als schon vorhanden denkt. Das εὐσχημόνως wird nun durch die folg. Dative weiter ausgeführt, welche wie immer wenn περιπατεῖν und seine Sinnverwandten mit bloßem Dativ construirt werden, als die Bahn zu denken sind, in welcher sich Jemand bewegt, s. zu Gal. V, 16. Es sind aber κῶμοι, comessationes, nächtliche Umzüge lustiger Gesellschaften, bei denen es an nächtlichem Unfuge nicht fehlen konnte, überhaupt Nachtschwärmereien, mit denen μέθαι, Trunkenheiten, in guter Verbindung stehn. κοίτη, eigentlich das Lager, Euphemismus für die Unzucht welche darin geschieht; s. zu IX, 10. ἀσέλγεια, Laster, vornehmlich des Uebermuths und der Ueppigkeit. Alle diese Ausdrücke bezeichnen Dinge die im eigentlichen Sinne Werke der Nacht heißen können, bei denen also P. seine Allegorie noch im Gemüthe haben konnte. Nicht so die zwei letzten ἔρις καὶ ζῆλος, Zank und Neid oder Eifersucht. Bei diesen fängt er an sich davon zu entfernen, um im affirmativen Theile der Ermahnung sich desselben gar nicht mehr zu erinnern.

Vers 14. Das Bild ἐνδύεσθαι τ. κ. Ἰ. χριστόν, den Herrn J. Ch. anziehen, bezeichnet, wie Tholuck richtig gegen einige Vorgänger bemerkt und von den neusten Ausll. anerkannt ist, nicht bloße Nachahmung, sondern vielmehr eine durchgängige, das ganze Gemüth umfassende Verähnlichung, durch welche dann wie es Gal. II, 20. heißt, Christus im Menschen lebt. In den letzten Worten καὶ τῆς σαρκὸς — ἐπιθυμίας bedeutet σάρξ zwar wohl nur den Leib, und Calovs und Koppe's Meinung, es werde darunter die verderbte Natur des Menschen überhaupt verstanden, ist als unrichtig anzunehmen; doch liegt gewiß Absicht darin daß P. ihn nicht σῶμα nennt, denn nicht nur als solches, sondern als dasjenige will er ihn bezeichnen, worin die ἐπιθυμίαι entstehn, oder wodurch sie erzeugt werden können. Πρόνοιαν ποιεῖσθαι, für Etwas sorgen, ein bekannter Ausdruck; εἰς ἐπιθυμίας übersetzen

Beza, Corn. a Lapide, Grotius, A. ad explendas cupiditates; aber weit richtiger wird es von Heumann, Schmidt, Rosenmüller, Flatt, A. so gefaßt: daß böse Begierden dadurch entzündet werden, oder daraus entstehn; denn dieß liegt in εἰς. Was den Satz selbst anlangt, so wird derselbe am natürlichsten so gefaßt, wie auch die neusten Ausll. gethan, daß das προν. ποιεῖσθαι εἰς ἐπιθ. verboten werde, d. h. in der Fürsorge für die sinnliche Natur so weit zu gehn, daß Begierden oder böse Lüste daraus entstehn, welche dann gegen den Geist kämpfend ein solches Einswerden mit Christo wie eben gefordert worden, unmöglich machen würde. Wo aber die einfache Deutung einen genügenden Sinn darbietet, da darf zu künstlicherer nicht Zuflucht genommen werden. Eine solche war die früher nach Luth. u. A. Vorgange von mir ergriffene Annahme einer Verschmelzung zweier Sätze mit Umstellung der Negation; sie wird daher vollständig aufgegeben.

Vierzehntes Kapitel.

Mit dieſem Kapitel beginnt eine ganz neue Reihe von Ermahnungen, deren deutlich hervortretender Zweck die Beſeitigung einiger Hinderniſſe der chriſtlichen Einigkeit iſt. Die gewöhnliche Anſicht iſt, daß dieſe Hinderniſſe in Rom ſelbſt Statt gefunden und gewirkt, der Ap. aber davon Kunde gehabt habe, und alſo mit Rückſicht auf beſtimmte ihm bekannte Thatſachen das Folgende niederſchreibe. Ich leugne dies an gegenwärtiger Stelle ſo wenig als ich es behaupte; das nur bemerke ich, daß dieſer Gegenſtand einer Unterſuchung unterworfen werden müſſe, dieſe Unterſuchung aber mit einigen andern im engſten Zuſammenhange ſtehe, und daher nicht gut anders als mit dieſen in Verbindung vorgenommen werde; wozu kommt daß für den Leſer, welcher den Brief jetzt erſt verſtehn zu lernen wünſchte, dieſe Unterſuchung hier zu früh eintreten würde. Nun bin ich aber überzeugt daß zum Verſtehn der Worte und Ermahnungen des Ap. nicht nothwendig ſey zu wiſſen ob das von ihm Beſprochene ſich in Rom ſelbſt begeben habe oder nicht, und ſpare daher die Beantwortung dieſer Frage — ſofern ſie möglich — der Stelle auf, welche mir dazu geeigneter erſcheint. Für jetzt bei der Behandlung des Textes ſelbſt ſoll unſer Beſtreben nur darauf gerichtet ſeyn, das was derſelbe enthält ſo klar als möglich anzuſchauen und dem Leſer vorzulegen; alles andere, und ſomit auch die Entſcheidung darüber, wer die ſeyen von denen P. das Eine oder Andere ausſagt, denen er dieſe Rüge oder jene Ermahnung vorhält, eine Entſcheidung die der Leſer mit uns gemeinſchaftlich jetzt noch nicht finden kann, wird bis dahin aufgeſchoben, wo Ausleger und Leſer was das Verſtehn des Einzelen anlangt, auf gleicher Stufe ſtehn.

V. 1. Wiefern die neue Ermahnungsreihe sich der vorhergehenden durch die Uebergangspartikel δὲ anschließt, also nicht so vollständig davon getrennt ist, wie wenn auch diese fehlte, und wie z. B. K. IX. von K. VIII. geschieden ist, könnte man sich wohl versucht fühlen, einen innern Zusammenhang anzunehmen; und wiefern nun der Hauptstoff der folgenden die Aengstlichkeit Mancher in Rücksicht auf Essen und Trinken ist, die vorherg. aber damit geschlossen hat, die Grenze zu bestimmen, über welche die Fürsorge für die leibliche Natur nicht hinausgehn dürfe, könnte man dann auch wohl der Meinung seyn, er mache durch die Partikel den Uebergang vom Zuviel auf das Zuwenig dieser Fürsorge (Meyer). Diese Ansicht indeß zu der meinigen zu machen hindert mich 1) die Wahrnehmung daß P. auch da wo er zu völlig heterogenen Dingen übergeht, und eine innere Verbindung ganz undenkbar ist, dieselbe Part. braucht, vgl. 1 Kor. VII, 1. VIII, 1. XI, 2. XII, 1. XV, 1. XVI, 1.; 2) die Art wie die neue Reihe eintritt, nicht unmittelbar von der übergroßen Fürsorge auf die allzu geringe übergehend, auch diese gar nicht als solche bezeichnend, sondern durch Aufstellung eines eignen Themas (V. 1.) die ganze Sache unter einen andern Gesichtspunkt bringend, nehmlich den der Stärke oder Schwäche der πίστις, in Bezug worauf er zu gegenseitig liebevollem Benehmen ermahnen will. Nun ist es rein zufällig, daß die πίστ. sich in Bezug auf Speisegenuß offenbart, und die neue Reihe ist der vorigen heterogen, ein innerer Zusammenhang wird durch die Partikel nicht angezeigt. Um nun die ἀσθενοῦντας τῇ πίστει richtig zu fassen, müssen wir sowohl auf die bezeichnete Sache als auf die Art der Bezeichnung sehn. Der Ap. wird im Folg. von Leuten sprechen, welche sich gewisser Speisen enthielten, nebenbei auch Solcher erwähnend, welche einen Unterschied der Tage annahmen, vermöge dessen der eine günstig der andere ungünstig wäre, der eine zu thun gestattete, was am andern verboten wäre. Der Grund konnte bei den Einen wie bei den Andern nur der seyn, daß sie durch Nichtbeachtung solcher Regeln und Unterschiede Unrecht zu thun, also ihr Gewissen zu beflecken fürchteten. Nach des Ap. Ueberzeugung fanden solche Unterschiede der Speisen, der Tage, äußerlicher Dinge überhaupt nicht Statt, und der Christ als solcher sollte das nicht nur wissen sondern auch so lebendig davon überzeugt seyn, daß er ohne die mindeste Bedenklichkeit jede Speise genoß, jeden Tag benutzte, jedes äußerlichen Dinges sich bediente, nur daß ers in christlicher Gesinnung und christlicher Weise that. Der Christ als solcher, sagte ich, und hierin liegt die paulinische Eigenthümlichkeit dieser Ueberzeugung. Wie nehmlich das ganze Leben des Christen aus der πίστις χριστοῦ hervorgehn sollte, so

wollte er auch diese Ueberzeugung auf dieselbe gegründet wissen. Christus nehmlich hat so wie dem jüdischen so jedem anderen Gesetze ein Ende gemacht, jeden Weg zu Gott durch äußerliche Uebungen versperrt, indem er als den einzigen vor Gott geltenden den des Vertrauens auf die durch ihn der Menschheit vermittelte Gnade offenbarte. Je fester, ungetheilter, inniger also der Mensch an Christum glaubt, je überzeugter er also ist, daß er der einzige Heilsweg sey, desto weniger sucht er andre Wege, desto loser wird sein Gewissen von jedem Bande der Bedenklichkeit um äußerlicher Dinge willen; je weniger jenes der Fall ist, desto mehr Nothhelfer wird er neben Christo suchen, desto mehr Noth aber auch allenthalben mit seinem Gewissen haben. Wer also aus rechtem Glauben an Christus den einzigen Weg zu Gott allen äußerlichen Dingen und der Sorge ihretwegen den Abschied gegeben hat, der ist stark im Glauben; wer noch an ihnen haftet, dem fehlt noch jene rechte Glaubenskraft, er ist ἀσθενὴς τῇ πίστει. So mußte Paulus denken, aber so auch die Sache sich für ihn gestalten, und daher auch der Ausdruck diese Form annehmen. πίστις ist die christliche Stellung des ganzen Gemüths gegen Gott, wie sie ruht auf dem Glauben an Christus, der ängstliche Beobachter äußerlicher Dinge heißt ἀσθ. τῇ πίστει, weil ihm die Festigkeit der πίστις fehlt, welche seiner Aengstlichkeit ein Ende machen würde. Nach dieser Bestimmung des Begriffs aus dem System des Ap. selbst werden wir nicht allein die objektive Auffassung der πίστις von der Glaubenslehre (ἀσθ. τῇ πίστει schwach seyn in Bezug auf die christliche Lehre, Beza, Heumann) schlechthin verwerfen, sondern auch einsehn daß mit der Deutung derselben als Erkenntniß (Grot., Seml. u. v. A.) das Richtige gar nicht oder nur zum Theil gegeben sey. Προσλαμβάνεσθαι — nur das Med. im N. T. gebräuchlich *) — zu sich nehmen, Sachen (z. B. Speisen Apg. XXVII, 33.) oder Personen (Apg. XVII, 5. XVIII, 26. XXVIII, 2.). Die Absicht in welcher dies geschehn mag, verändert die Bedeutung des Verbi nicht. Im paul. Sprachgebrauch findet es sich Philem. 12. 17. (P. bittet den Phil. den zu ihm zurückkehrenden Onesimus freundlich bei sich aufzunehmen), sogl. V. 3. (Gott hat den ἀσθένεια aufgenommen), XV, 7. χριστὸς ὑμᾶς und daher ἀλλήλους.). Nun ist nicht zu leugnen, die von vielen älteren und neueren Ausll. dem Verb. beigelegte Bedeutung: sich Jemandes annehmen, helfend und unterstützend (neuestens noch Stengel, Olsh.), würde sich mit allen Stellen unsers Briefes, zur Noth auch

*) Wenn nicht 1 Kor. XI, 21. als ächter Text anzuerkennen ist. S. m. Comm. z. St.

mit denen aus Philem. vertragen; aber sie gehört dem Texte nicht eigen, sondern wird nur aus dem Zusammenhange abgeleitet. Man hat daher die eigentliche Bed. festhaltend die Ermahnung als eine Aufforderung zu betrachten, die Schwachen in ihre Gemeinschaft aufzunehmen, nicht etwa nur zu Mahlzeiten (Paulus), was eine viel zu enge Beschränkung des Begriffs wäre, auch nicht in die kirchliche Gemeinschaft (Grot., Heum., Seml., Reiche), was nur bei der Voraussetzung von Spaltungen möglich wäre, die nicht allein geschichtlich nicht bezeugt sind, sondern auch eine ernste Rüge von Seiten des Ap. erfordert haben würden; wozu kommt daß er die ἀσθενεῖς nicht minder als zur Gemeine gehörig gedacht haben muß als die Uebrigen, da er ihnen sowohl als diesen im Folgenden Belehrungen ertheilt, sondern in die Gemeinschaft des Lebens überhaupt, und zwar natürlich für den Zweck ihre πίστις zu verstärken, ihre Ausbildung zur christlichen Geistesfreiheit zu befördern. So auch Glöckl., Kölln., Meyer. *Μὴ εἰς διακρ. διαλογισμῶν.* Das Verhältniß dieser Worte zum Hauptsatze kann nur das seyn, daß die διακρ. διαλ. als Etwas bezeichnet werden, was nicht als Ergebniß des προσλ. hervortreten dürfe, also: doch so daß nicht διακρ. διαλ. entstehn. Ergänzungen, deren man verschiedene versucht hat (Reiche nach Andern entw. ein Particip. ἀπαγόμενοι, ἀποφερόμενοι, oder Imp., γινέσθω τὸ πρᾶγμα, Olshausen, ἔλθωσι, nehml. οἱ ἀσθενεῖς u. dergl.), sind abzuweisen, weil sie überflüssig sind. Was aber ist es, was P. mit diesen Worten verhüten will? διακρίνειν bedeutet im N. T. als Akt. unterscheiden, von welcher Art immer die Unterscheidung sey, entscheiden oder Urtheil fällen (1 Kor. VI, 5.), als Pass. sich sondern, zanken, zweifeln. Demnach kann das Subst. διάκρισις bedeuten: Unterscheidung oder Sonderung, Beurtheilung, Zank, Zweifel. Es findet sich im N. T. nur an drei Stellen, Hebr. V, 14. als Unterscheidung, 1 Kor. XII, 10. eben so, und an der unsrigen; von einem Sprachgebrauche des N. T. zur Entscheidung für die eine oder andere Bed. kann daher gar nicht die Rede seyn. Διαλογισμός ist der Akt dessen welcher διαλογίζεται. Wiefern dies Verbum eine dopple Ableitung hat, nehmlich von λογίζομαι und von διάλογος, hat auch das Subst. zwei Hauptbedeutungen, Gedanke, und Unterredung. Die erste ist die herrschende im N. T., vornehmlich im Plural, s. zu I, 21. *); die Bed. „Unterredung" ohne Nebenvorstellung erscheint gar

*) Luk. IX, 47. erlaubt für den Sing. auch nur diese Bedeutung, und obwohl V. 46. von einem unter den Jüngern entstandenen Streite gefaßt werden könnte, so wird doch wegen V. 47. auch da die Bed. „Gedanke" festgehalten werden müssen.

nicht im N. T., ob es Phil. II, 14. Streit bezeichne, ist problematisch, und auch 1 Tim. II, 8. ist Verschiedenes zu denken möglich. Die durch dies Wort bezeichneten Gedanken sind im N. T. gewöhnlich tadelswerthe, daher auch Luk. XXIV, 38. die Worte Jesu, mit denen er die erschrockenen und an der Wirklichkeit seiner Erscheinung zweifelnden Jünger zurecht weist: ἵνα τί διαλογισμοὶ ἀναβαίνουσιν ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν; wohl nur übersetzt werden dürfen: weßhalb steigen (so verkehrte) Gedanken in Euern Seelen empor? Die Bedeutung: Meinung, Ansicht, wiefern dieselbe etwas im Gemüthe bleibendes ist, läßt sich weder aus der Ableitung noch durch den Gebrauch rechtfertigen; nur „Gedanken" können wir mit Sicherheit festhalten. Verbinden wir nun beide Wörter zum Genitivverhältniß, so wird, meine ich, die subjektive Auffassung desselben am wenigsten für sich haben; denn ist die διάκρισις Unterscheidung oder Sonderung, also das Wort vom Akt. abgeleitet, so können wir die διαλογ., die Gedanken der Individuen, wenigstens nur durch Annahme einer Metonymie — der Gedanken für die Denkenden — als Hervorbringer derselben fassen; dem aber ist wenig günstig daß hier die ἰσχυροὶ gewarnt werden, aus der Gemeinschaft mit den Schwachen nicht eine διάκρ.-διαλ. hervorgehn zu lassen, auch in diesem Falle der Artikel vor διαλ. erfordert würde. Ist διάκρ. Streit, so finden dieselben Bedenklichkeiten Statt, ist es aber Zweifel, so könnte zwar διακρ. διαλ., ein Zweifeln von Gedanken, d. h. zweifelnde Gedanken, sprachlich vielleicht gerechtfertigt werden, aber nicht dies ist es was bei den Schwachen entstehn konnte, da sie in ihrem Wahne fest waren, nicht dies was er im Folgenden bekämpft. Da nun die Bedeutungen „Streit" und „Zweifel" nur bei der subj. Fassung des Genit. bestehn können, so verwerfe ich die eine wie die andere, und damit alle Erklärungen der Worte, welche auf einer von beiden ruhn *). Wird nun aber διάκρ. nur noch vom Akt. abgeleitet, und der Genit. objektiv gefaßt, so bleiben für jenes Wort nur noch die Bedeutungen: Unterscheidung oder Sonderung, und Beurtheilung. Gegenstand der Beurtheilung an einer andern Person sind, da von Handlungen, Reden u. dergl. im Worte nichts liegt, entweder Gesinnungen oder Meinungen, Ansichten. An die letzteren (mit Scholz, Ben., Schrad., Kölln., Reiche, de Wette, Meyer, A.) zu denken verwehrt mir die oben

*) Als Streit faßten die διάκρ. Vulg., Calv., Beza, Par., Glöckl., A., als Zweifel Luth., Cram., Beng., Olsh. u. v. A.; ihre Auslegungen sind unter einander noch sehr verschieden, ist aber einmal die Wortbed. falsch, so würde besondere Beleuchtung jeder einzelen rein überflüssig seyn.

bemerklich gemachte Unerweislichkeit dieser Bedeutung von διαλογισμοί, Beurtheilung von Gesinnungen scheint P., wie auch die Natur der Sache mit sich bringt, und tägliche Erfahrung lehrt, nicht auf Seiten der Stärkeren, an welche allein seine Ermahnung gerichtet ist, sondern der Schwächeren zu suchen, da er nur ihnen im Folg. ein κρίνειν Schuld giebt; dies ist Ursach daß ich auch diese Erkl. nicht annehmen kann. So bleibt nur Unterscheidung, Sonderung, Trennung übrig. Sehn wir aber auf das Folgende, so entdecken wir daß P. als mögliche schlimme Folge denkt, daß die Einen verächtlich auf ihre schwächeren Brüder herabblicken, die Andern ihre stärkeren Mitchristen als leichtsinnig und gewissenlos verdammen könnten. Was würde davon die Folge seyn? Spaltung, zuerst innere, Trennung der διαλογισμῶν, dann äußere, und das will er verhüten. Sagt er nun zu den Stärkeren, in deren Händen der Natur der Sache nach alles lag: Sucht jene an Euch heran zu ziehn, aber hütet Euch daß die Folge davon nicht etwa die sey, daß die Gedanken und Gesinnungen getrennt werden, schroffer aus einander treten, so sagt er wenigstens etwas sehr angemessenes, sagt das was im Folg. weiter ausgeführt wird, und was die Worte anlangt, so wird auch ihnen keine Gewalt angethan, keine Bedeutung beigelegt, die sie nicht haben oder haben können. Daher mit Aufgebung der früheren glaube ich jetzt diese Erklärung als die wahrscheinlichste ansehn zu müssen.

Mit V. 2. beginnt die Ausführung des so eben ausgesprochenen Themas; es wird ein Punkt angeführt, in welchem die Stärke und Schwäche der πίστις auf die Art des Handelns einen unterscheidenden Einfluß übt, und daher leicht eine Trennung erfolgen kann, der Genuß der Speise. Meinem Vorsatze gemäß verschiebe ich die Untersuchung, was für Leute wohl die gewesen seyen, welche hier als λαχανοφάγοι bezeichnet werden, auf einen andern Ort, und bemerke nur im Vorbeigehn daß P. in seiner bisherigen Amtsthätigkeit schon manche Erfahrung der Art gemacht haben mußte, wenn auch wir nur wenig davon wissen, nehmlich den Streit in Antiochia, welcher durch den Apostelkonvent so gut sich thun ließ geschlichtet war, die Wirren in Galatien, und den Streit über das Opferfleisch in Korinth; daß folglich in seinen bisherigen Erfahrungen Genug enthalten war, was ihm auch ohne specielle Veranlassung die Ausführung eines Themas dieser Art als nothwendig darstellen und für dieselbe die erforderlichen Beispiele an die Hand geben konnte. Ὃς μὲν — φαγεῖν. Ueber ὃς μὲν für ὁ μὲν s. zu IX, 21. Im zweiten Gliede sollte ὃς δὲ folgen, es trat aber hier die Schwierigkeit ein, daß ἀσθενεῖ nicht wie πιστεύει als Tempus fin. mit folg. Inf. gesetzt werden konnte, und daher die minder gefällige

Struktur ὃς δὲ ἀσθενῶν λ. ἀσθέν. hätte eintreten müssen, an deren Stelle die fließendere ὁ δὲ ἀσθενῶν λ. ἀσθέν. getreten ist. πιστεύει φαγεῖν. Nach dem was oben über die πίστις gesagt worden ist, muß am Tage liegen daß P. die Essenden als Solche bezeichnen wolle, deren πίστις stark und lebendig genug sey, um alle Unterschiede äußerlicher Dinge zu verwischen, alle Bedenklichkeiten über Nichtiges zu heben, jeden Gedanken an Verdienstlichkeit oder Strafbarkeit solcher Handlungen wie Essen und Trinken sind, auszutilgen, und die daher mit ruhigem Gewissen und der Ueberzeugung kein Unrecht zu thun Alles essen ohne Unterschied. Der Ausdruck selbst wird verschieden erklärt, gewöhnlich so: er ist überzeugt Alles essen zu dürfen, und wenn man nur das festhält, daß diese Ueberzeugung als eine christliche, mit der dem Christen eigenthümlichen πίστις in untrennbarem Zusammenhange stehende gedacht werden müsse, so ist gegen diese Erklärungsart (Reiche, Meyer, A.) von Seiten des Sinnes gar nichts einzuwenden. Eher vielleicht von Seiten der sprachlichen Darstellung. Meyer beruft sich auf die allerdings gewöhnliche Weise der Griechen, bei den Verbis dicendi und sentiendi die Begriffe des Sollens, Müssens, Dürfens, Könnens unausgedrückt zu lassen, und indem sie den bloßen Infinitiv hinzusetzen, es dem Leser heimzugeben, aus dem Zusammenhange zu erkennen, ob derselbe ein wirkliches Faktum, etwas nothwendiges oder mögliches bezeichne *). Doch scheint mir, man erkläre einfacher und kernhafter, wenn man annehme πιστεύειν mit Inf. sey dem τολμᾶν, welches in diesem Gemüthszustande enthalten ist, nachgebildet, und πιστεύει φαγεῖν = διὰ τὴν οὖσαν αὐτῷ πίστιν τολμᾷ φαγεῖν, d. h. οὕτως πιστεύει ὥστε φαγεῖν oder ἔχει πίστιν ἱκανὴν ὥστε φ. Wir ähnlich: er traut sich Alles zu essen. Dieser Deutung (Meyer erklärt sie für „unnöthig gesucht") sind Köllner und de Wette nachgefolgt **). — λάχανα, Kräuter, Speisen aus dem Pflanzenreiche; ob immer, oder nur in bestimmten Fällen, darüber ist

*) Dies ist das Wesen der Sache. λέγω σοι ποιεῖν τοῦτο, bedeutet eig. nur: ich sage Dir das zu thun, je nach den Umständen ist nun dies Etwas was Einer wirklich thut, und was ich dem Angeredeten berichte, oder Etwas was ich diesem zu thun gebiete, oder endlich Etwas was ich ihm zu thun gestatte. Der Zusammenhang muß lehren was davon der Sprechende gemeint habe; Ergänzung von δεῖν, ἐξεῖναι oder dergl. ist dabei durchaus nicht nöthig, weil vom Griechen nie solche Infin. dazu gedacht werden.

**) Glöckler's sich selbst richtende Deutungsart ὃς μὲν πιστ. als Vordersatz, φαγεῖν πάντα durch eingeschobenes δύναται als Nachsatz, bliebe unerwähnt, wenn er nicht jede andere Weise so sehr absprechend verurtheilte.

nichts gesagt; doch scheint das Schrankenlose des Ausdrucks auf Ersteres hinzudeuten. Welches von beiden nun geschehen sollte, Essen oder Nichtessen, sagt P. weislich nicht, um nicht eben dadurch des Zwistes mehr Statt weniger zu machen. Was er meint kann Jeder erkennen; schon daraus daß er den Nichtessenden als schwach bezeichnet, nicht minder aus manchem Worte im Verfolg. Gab er nun eine bestimmte Erklärung ab, so kränkte er die Schwachen, die an ihm irre wurden, ohne deßhalb in ihrem Denken oder Thun eine Aenderung zu machen, und gab der Lieblosigkeit der vermeinten Starken überflüssige Nahrung; kurz er förderte die Spaltungen denen er vorbeugen wollte, und schadete der Sache Christi. Dagegen, gab er keine Erklärung ab, sondern ließ die Gewissen frei, sorgte aber dafür daß die Sache als unwesentlich erkannt, und bei Essen und Nichtessen das Wesentliche festgehalten wurde, so durfte er für die Gegenwart wechselseitige Duldung in der Liebe, für die Zukunft aber allmähliges Ueberhandnehmen der freieren Ansicht hoffen, ohne irgend einen Nachtheil für die gute Sache. Diesen Weg als den richtigen zu erkennen mußte ihm um so leichter werden, als es an Wahrnehmungen nicht fehlen mochte — man denke nur an Korinth —, wie der welcher sich mit seiner Freiheit brüstete, im Unwesentlichen eben so tief befangen war, als nur immer der für schwach Geltende seyn mochte. Wieviel aber aus diesem Kapitel für das prakt. Leben in allen Zeiten und Verhältnissen zu lernen sei, davon muß die Auseinandersetzung andern Schriften oder eigener Beobachtung aufbehalten bleiben.

V. 3. Ὁ ἐσθίων ist der oben als stärker Bezeichnete; ἐξουθενεῖν, verachten, verwerfen, in der LXX für נמס, 1. Sam. II, 30., für מאס ebd. VIII, 7., im N. T. nicht selten. Auf Seiten der Essenden also, als der Festeren, Hellersehenden, befürchtet P. Geringschätzung der kurzsichtigeren, schwächeren Gemüther, weil bei ihnen das Gefühl der Ueberlegenheit leicht in Hochmuth und Selbstüberschätzung ausarten konnte. καὶ ὁ μὴ ἐσθίων — κρινέτω*). κρίνειν, beurtheilen, im Zusammenhange der Stelle verurtheilen, nehmlich als leichtsinnig, als einen Uebertreter göttlicher Gebote, und dgl., der gewöhnliche Fehler derer, welche in Dingen dieser Art eine größere Aengstlichkeit bewahren, und nun von Andern eben darin die gleiche Gewissen-

) Für καὶ ὁ findet sich ὁ δὲ in ACD Clem. (Päd. II, 1. S. 170. Pott. Strom. III, 6. S. 535.) Dam. und so Lachm.; aber zu wahrscheinlich ist daß diese bessere auch mit V. 2. besser harmonirende Form frühzeitig unter den Händen der Abschreiber oder bei Anführungen aus dem Gedächtniß — wie die zweite bei Clem., wo sogar die Personen des Essenden und Nichtessenden vertauscht sind — unabsichtlich entstanden sei, als daß man ihm nachfolgen dürfe.

haftigkeit fordern. Als Grund, warum solch Richten nicht Statt finden dürfe, wird hinzugefügt: ὁ θεὸς γὰρ*) — προσελάβετο. Das Verbum hat auch hier die Bedeutung des Annehmens, Aufnehmens (s. zu V. 1.) also der Sinn: Gott hat ihn würdig geachtet, ihn in seinen Dienst und seine Gemeinschaft anzunehmen; so darf der Mensch sich nicht anmaßen ihn verurtheilen und als unwerth seiner Achtung behandeln zu wollen. Daß nehmlich hier nur der Schwächere, welcher κρίνει, nicht aber der Stärkere, eine Belehrung erhalte, liegt am Tage, und hätte von Reiche nicht geleugnet werden sollen.

V. 4. Daß hier noch der Schwächere, ὁ μὴ ἐσθίων, angeredet werde, geht Theils aus der unmittelbaren Anknüpfung an das Vorige ohne eine trennende Part. wie δέ, Theils aus dem Verbum κρίνειν hervor, welches V. 3. diesem verboten wurde, und nur in seinem Charakter liegt. Reiche der auch hier Beziehung auf Beide annimmt, beruft sich auf V. 10. u. 13., wo κρίνειν von Beiden gesagt werde, aber mit Unrecht, wie sich zeigen wird. σὺ τίς εἶ; soll, wie IX, 20. auf die gänzlich fehlende Berechtigung hinführen, und hier wie dort liegt Nachdruck auf dem ausgesprochenen Pronomen. Ueber ἀλλότριον οἰκέτην mag ein Höherer wohl richten dürfen, nicht aber der Niedrigere; wie also sollte der Mensch es dürfen, wenn die Rede von einem οἰκέτης Gottes ist, d. h. einem Solchen, den Gott in sein Haus und seinen Dienst aufgenommen hat? Was er thut und läßt, geht nur den an, dem er angehört. Der ganze Satz giebt uns daher einen Gesichtspunkt, aus welchem alles Richten dieser Art beurtheilt werden soll; es ist πολυπραγμοσύνη, unbefugtes Bekümmern um fremde Angelegenheiten. Dies wird in den nächsten Worten noch etwas weiter ausgeführt. Στήκω ist eine aus dem Gebrauch von ἕστηκα als Präsens: ich stehe, hervorgegangene und im N. T. nicht seltene neue Verbalform. Die Tropen, Stehen und Fallen, können auf zweierlei Art gedeutet werden, von sittlichen Zuständen oder von Folgen des Handelns. Im ersten Falle ist στήκειν in einem sittlich guten, Gott gefälligen Zustande verbleiben, πίπτειν aus demselben herabsinken, sich versündigen. Dies der Hauptsache nach die Auffassung von Seml., Ch. Schmidt, Mor., Flatt, Paulus, Benecke, Glöckler, Schrader, de Wette, Meyer, nur daß diejenigen, welche die Ausdrücke geradezu durch recte und perperam agere übersetzen, insofern gewiß fehlen, als hier in keinem Falle von Arten des Handelns, auf welche die Verba nicht hindeuten, sondern vom Zustand und Uebergang aus einem

*) Die Stellung von γὰρ dieselbe wie I, 19., und hier nur in einer unbedeutenden Hdschr. in ὁ γὰρ θεὸς umgewandelt, s. zu 1 Kor. I, 18.

Zuſtand in den andern geſprochen wird. Im zweiten Falle iſt στήκ. erhalten werden, bei Gott in Gnaden bleiben, πίπτειν zu Grunde gehn, der göttlichen Gnade verluſtig gehn. So Calv., a Lapide (apud dominum suum causa cadet et condemnabitur, vel stabit, i. e. absolvetur), Grot., Cler., Wolf, Heum., Böhme, Koppe, Storr, Tholuck, Scholz, Stengel, Köllner, Reiche. Die letztere Deutung erſchien mir ehedem als die beſſere; dieſe Meinung muß ich ändern. Zwar zeigt P. daß der Nächſte kein Recht habe den fremden Knecht zu richten, aber den Grund lehrt er ihn darin finden, daß Vortheil und Schaden bei ſeinem Handeln nicht ihn ſondern den Herrn des Knechts betreffe. Nun würden wir freilich wohl auch hier wieder am beſten thun, den bildlichen Ausdrücken nicht einen ſo gar ſcharf begrenzten Begriff aufdringen zu wollen; ſoviel aber bleibt doch gewiß, daß hier nicht von dem Nutzen oder Schaden die Rede ſeyn kann, welchen Gott durch Erhaltung oder Entziehung ſeiner Gnade davon trage, ſondern vielmehr von dem welcher ihm aus dem Stehn und Fallen des Menſchen ſelbſt, alſo aus ſeinem ſittlich geſunden oder ungeſunden Zuſtande erwachſe, wozu noch kommt, daß die beiden Verba doch auch ſonſt die Zuſtände und Veränderungen des Menſchen ſelbſt zu bezeichnen pflegen, vgl. 1 Kor. X., 12. XVI, 14. und oben XI, 11. Der Dativ τῷ κυρίῳ iſt Dat. commodi, deſſen Sinn: Es betrifft den Herrn, es iſt ſein Nutzen oder Schaden, ob der Menſch ſtehn bleibt oder fällt; alſo auch ſeine Sorge ihn zu erhalten, und nicht die des Nächſten. Ueber ἴδιος ſ. zu VIII, 32. — Hier iſt es nun immer noch unentſchieden, ob Stehn oder Fallen wirklich eintreten werde; nur der Vorwitz dem göttlichen Urtheil vorzugreifen, iſt zurückgewieſen. Jetzt geht P. einen Schritt weiter, und um dem liebloſen Richter ſelbſt die ſchadenfrohe Hoffnung abzuſchneiden, ſagt er rund heraus, doch ohne gerade einen unzweifelbaren Satz damit ausſprechen zu wollen, was Jener erwarte werde nicht erfolgen, ſondern das Gegentheil. σταθήσεται δέ. Gewiß nicht ohne Grund nahm P. hier das Fut. Paſſ., weil ihm darauf ankam, das Stehenbleiben nicht als des Menſchen eigenes, ſondern als Gottes Werk betrachten zu laſſen, wie gleich die nächſten Worte zeigen. Unrecht hat Reiche, wenn er dies nicht gelten laſſen will, denn nach unſerm Ap. iſt Gott ὁ ἐναρξάμενος ἐν ὑμῖν ἔργον ἀγαθόν, ὃς καὶ ἐπιτελέσει αὐτό (Phil. I, 6.) er iſt ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν (Daſ. II, 13.), er iſt es ὃς καὶ βεβαιώσει ὑμᾶς ἕως τέλους (1 Kor. I, 8.). Das στῆσαι in den nächſten Worten*) iſt als Erhaltung im Guten zu verſtehn.

*) Hier ſchwankt der Text, ohne daß der Sinn geändert würde. δυνατὸς

V. 5. 6. In diesen zwei VV. kommt ein neuer Gegenstand zur Sprache, doch so daß er nur erwähnt, eine einzige Regel zur Bestimmung des Verhaltens aufgestellt, dann aber sofort zu Sätzen übergegangen wird, die nur dazu bestimmt scheinen, den Gesichtspunkt klar zu machen, aus welchem die Beobachtung oder Nichtbeobachtung des Speiseunterschiedes anzusehn sei. Sobald aber dies geschehn ist, wird jenes Gegenstandes nicht mehr erwähnt, vielmehr geht die Verhandlung in Bezug auf Essen und Nichtessen gerade so bis zu Ende fort, als wäre von vorn herein nur sie der Zweck des Schreibenden gewesen. Da wir nun doch über seinen Zweck nur ihn selbst, und auch ihn nur mittelbar durch seine Schrift befragen können, so glaube ich, wir haben aus dieser Behandlungsart der beiden Stoffe das zu lernen, es sei in der That nur der eine von ihm als zu behandelnder Gegenstand gedacht worden, der andere aber werde bloß erwähnt, um ihn als Beispiel zu benutzen, an welchem die richtige Ansicht über den ersten sich erklären lasse. Dies war nur dann der Fall, wenn der zweite in der Erfahrung entweder gar nicht vorkam, oder doch nicht von so unangenehmen trennenden Folgen begleitet war; denn dadurch wird ein Gemüth am leichtesten dahin gebracht, daß es eine unfreundliche Stimmung fahren lasse, wenn ihm gezeigt wird, daß in verschiedenem Falle das Wesen der Sache dasselbe ist, und doch der Eindruck den sie macht ein anderer. Wir nehmen folglich ein solches Sachverhältniß als wahrscheinlich an*). Eine innere Verbindung beider Gegenstände, woran Manche ehedem gedacht, wird durch die Worte nicht bemerklich gemacht, und auch sonst ist keine Nöthigung zu ihrer Annahme vorhanden, wir denken daher keine. Nun das Einzelne. Die Constr. durch ὃς μὲν — ὃς δὲ findet sich hier vollständig.**) κρίνειν ἡμέραν soll nach Bengel und

---

γὰρ ἐστιν (Rec.) ist gewiß nicht das Ursprüngliche; zwischen δύναται γὰρ (AFG) und δύνασαι γὰρ (BCDE) schwanken die Hauptautoritäten. Jenes ist wahrscheinlich das Richtige, und die seltnere Form hier wie 2 Kor. IX, 8. in die bekanntere verwandelt worden. Ohne Variante hat sie sich 2 Kor. XIII, 3. erhalten. Die zweite Var. ὁ κύριος in ABC* Kopt. Sah. Vulg. ms Arm. Aug. (Syr. Exp. sein Herr) ist als orientalisch von Lachm. gleichfalls aufgenommen worden; hier aber kann man schwanken, da Beides gleich richtig ist, und folglich möglich daß man um des vorangehenden κυρίῳ willen änderte. Doch eben so möglich auch daß P. selbst geschrieben, was ihm so gut als seinen spätern Lesern und Abschreibern als passender erscheinen konnte.

*) Mit völliger Zuversicht könnte dies geschehn, wenn die Part. γὰρ welche sich nach μὲν in AC. Kopt. Vulg. It. Or. lat. Aug. Ambr. u. a. lat. VV. findet, vom Verf. selbst herrührte, denn dann würde sie deutlich von ihm als erläuterndes Beispiel bezeichnet. Lachm. hat sie als halb sicher in Klammern aufgenommen.

**) Glöckler freilich hat auch hier wieder Vordersätze, und zwar diesmal deren zwei herausgebracht, denen in den Worten ἕκαστος — πληροφ-

Meyer bedeuten einen Tag als Tag beurtheilen, d. h. ihm die Eigenschaft eines Tages beilegen, und daher κρ. πᾶσαν ἡμ. jeden Tag als einen Tag betrachten, und weiter nichts, also alle für gleich achten, κρ. ἡμ. παρ' ἡμέραν einen Tag vor dem andern, mehr als den andern, als Tag betrachten, d. h. höher achten als den andern. Der Sinn der Worte muß dieser seyn, gegen die Auffassung der Worte selbst scheint aber doch das zu sprechen, daß die Auslassung des Prädikatsakkus., welche dabei voraus gesetzt wird, nirgendsher erwiesen werden kann, also im Grunde nur willkürlich angenommen wird. Einfacher scheint, daß P. κρίνειν als Gegensatz von κατακρίνειν, ἐγκρίνειν, ἀνακρίνειν denke, mithin da diese Verba ein mißbilligendes oder verwerfendes Urtheil ausdrücken, das einfache als Ausdruck des billigenden Urtheils fasse, und κρίνειν ihm folglich hier bedeute: für gut halten; also κρ. π. ἡμέραν jeden Tag für gut halten, κρ. ἡμ. παρ' ἡμ. einen Tag für besser halten als den andern. παρά ist in jedem Falle neben einander stellend und dadurch vergleichend, s. I, 25. Fragen wir nach der Sache von welcher P. spreche, so lehrt V. 6. unwidersprechlich, daß von Beobachtung heidnischer Feste und heiliger Zeiten die Rede nicht sein könne, auch hätte er solche gar nicht dulden können, da er fordern mußte daß der Gläubige allem heidnischen Gottesdienst abgesagt hätte; ob aber von jüdischen Festen und Tagen, oder von einer Auswahl unter den Tagen mit Rücksicht auf Thatsachen der christlichen Geschichte, etwa des Todes- oder Auferstehungstags des Herrn, darüber läßt sich schlechterdings nicht entscheiden. Daß P. jede Unterscheidung der Tage gemißbilligt habe, scheint aus Gal. IV, 10. hervorzugehn. Doch beobachtete er selbst die hohen Feste des jüdischen Volks, und setzte wenigstens Bekanntschaft damit bei seinen Gemeinen voraus, vgl. 1 Kor. V, 6—8. XVI, 8. Auch hier entscheidet er nicht, welcher von beiden Theilen Recht habe, sondern zeigt Statt dessen, worauf es ankomme, um bei dem einen wie beim andern Thun richtig zu handeln, indem er sagt: ἕκαστος — πληροφορείσθω. Ueber d. Verbum s. zu IV, 21. Der Wortsinn: ein Jeder sey im eigenen Gemüthe (oder auch: in der eigenen Meinung oder Ansicht) überzeugt, enthält den Gedanken: Jeder handle nach bester Ueberzeugung, nicht nach unbestimmten Gefühlen, auch nicht mit Widerspruch seines Innern, sondern so daß er für seine Person gewiß sey, er thue das Rechte. V. 6. ist ὁ φρονῶν τὴν ἡμέραν ohne Zweifel der welcher κρίνει ἡμ. παρ' ἡμ., und φρονεῖν τ, bedacht seyn auf Etwas, dasselbe was Gal. IV, 10 παρατηρεῖσθαι heißt. Der Artikel scheint, da P.

---

ein einziger Nachsatz folge. Gegen den Sinn wäre nichts zu sagen, aber die Annahme selbst ist sprachwidrig.

einen bestimmten Tag kaum im Sinne gehabt haben kann, nur deßhalb gebraucht, weil die Sache schon erwähnt ist. Der zweite Satz καὶ ὁ μὴ — οὐ φρονεῖ fehlt in so bedeutenden Auktoritäten*), daß er allerdings höchst zweifelhaft ist, und sehr möglich daß Lachm., Meyer, A. ihn mit Recht verurtheilen. Aber eben so möglich auch ein sehr frühes Ausfallen dieser Worte durch Abirren der Augen von dem ersten φρονεῖ auf das zweite. Zur Vollständigkeit der Rede wird der Satz erfordert, indem ohne ihn P. nur die Hälfte dessen sagt, was er zu sagen hat, und doch darnach in der Parallele vom Essenden und Nichtessenden so spricht, als hätte er Alles gesagt; bei klass. Schriftstellern wird in solchem Falle die Schuld des Mangels den Abschreibern, das Richtige und Nothwendige dem Schriftsteller zugeschrieben; thun wir denn wirklich Recht, wenn wir bei unserm Ap. der entgegen gesetzten Regel folgen, und immer das Geringere ihm, das Bessere seinem Abschreiber beilegen? — Sind die Worte vielleicht dennoch ächt, so ist das οὐ φρονεῖ im zweiten Gliede so in Einen Begriff zu fassen, daß der Sinn dieser wird: Wer keine Tage beachtet, der thut dies Nichtbeachten eben so κυρίῳ, wie der Andere sein Beobachten. Die Dative κυρίῳ können hier nicht wie V. 4. verstanden werden, so daß der Sinn wäre, es sey des Herrn und nicht eines Menschen Nutzen oder Schaden, gehe nur Jenen an, ob Einer dies oder jenes thue, wie besonders auch die Beisätze εὐχαριστεῖ τῷ θεῷ in der zweiten Hälfte darthun. Vielmehr muß der Sinn der seyn, was der Eine und was der Andere thue, Tage beachten oder nicht beachten, essen oder nicht essen, das thue er in dem Glauben daß der Herr es so wolle, oder dadurch geehrt werde, oder daß er ihm einen Dienst daran thue; bei Beiden also sey die Gesinnung die nehmliche, und auf diese nur komme es an.**) Der Ap. tritt hier mit Absicht auf den idealen Standpunkt und stellt die Gesinnung Beider als eine solche vor, wie sie seyn soll; denn hierdurch allein wird es ihm möglich Beide einander gleichzustellen, und über das äußere Werk sich alles Urtheils zu enthalten. Die Frage, wer der Herr sey, zu dessen Dienst und Ehre das beiderseitige Handeln geschehe, beantworte ich mit Kölln., Meyer, A. dahin, daß P. wohl nur an

*) ABC*DEFG, ein. Min. Kopt. Aeth. Vulg. It. Or. lat. Ambr. Pel. Aug. Hier. a. lat. BB.

**) Diese Stelle, wo die — für uns — verschiedene Bedeutung desselben Casus unleugbar und eingestanden ist, mag als Beispiel dienen, wie überhaupt einerlei Wort oder Construktion kurz nach einander in verschiedener Bedeutung vorkommen könne, ohne daß der in eigener Sprache Redende des Wechsels immer bewußt seyn müsse, wie sein Ausleger dem diese Sprache fremd ist, bei der Uebertragung in die seinige und philolog. Begriffsbestimmung es werden muß.

Christum gedacht haben könne. Zwar scheinen die Worte εὐχαριστεῖ τῷ θεῷ dafür zu sprechen, daß er Gott im Sinne habe, aber V. 9. lehrt zu unzweifelhaft das Gegentheil, als daß man sich durch diesen Schein abwenden lassen dürfe, und es wird sich zeigen daß eine Nöthigung dazu nicht vorhanden sey. Die nächsten Worte, ehedem in den Ausgg. verbindungslos hereintretend, werden jetzt mit mächtiger Auktorität*) durch καὶ den vorhergehenden angeschlossen. Die Verbindung ist einfach hinzufügend, aber das Verhältniß der Sätze ohne Zweifel dieses, daß was in Bezug auf Beachtung und Nichtbeachtung der Tage Einer dem Andern gern zugestehe, eben so auch in Bezug auf Essen und Nichtessen anzuerkennen sey, woraus dann weiter folgt, daß wenn dort Verachten und Richten nicht Statt finden dürfe, es auch hier fern bleiben müsse. Daraus erhellt daß P. schreiben konnte: ὡσαύτως καὶ ὁ ἐσθίων κ. τ. λ.; aber die einfachere Verbindungsart stellt das Anzuerkennende als Anerkanntes hin, und bringt es dadurch halb unvermerkt dem Gemüthe des Lesers bei. ὁ ἐσθίων und ὁ μὴ ἐσθίων erklären sich wie V. 3. Im εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ haben manche Ausll., wenigstens de Wette und Meyer, eine Beziehung auf das übliche Tischgebet, Jener als wahrscheinlich, Dieser als durch „Contert und Pragmatismus unabweislich" dargeboten, anerkannt. Ich kann nicht beistimmen, denn erstlich sehe ich keine Nothwendigkeit, da Paulus, der schon im Obigen den Gläubigen ideal gefaßt hat, ihn auch wohl die Speisen welche er für erlaubt hält, mit Dank hinnehmend und genießend voraussetzen kann, ohne daß er eben ein Gebet hersage; sodann aber scheint es mir wenig im Sinne des hier wie allenthalben die Sachen geistig auffassenden Mannes zu liegen, daß er sich auf das Hersagen von Formeln berufe, welche für ihn unmöglich großen Werth haben können. Hat er es gethan, so ists kein Schade, denn dann faßt er auch dieses geistig auf; aber zu gleichem Ziele kommen wir, wenn wir ihn einfach voraus setzen lassen, was die Worte geben, daß der Gläubige als Solcher nichts was er genieße, ohne Dank hinnehme. Wiefern aber dient ihm dies zum Beweise (γάρ) daß der Essende κυρίῳ ἐσθίει? Vielleicht so: der immer wiederkehrende höchste Zweck des ganzen Wirkens Christi ist die δόξα τοῦ πατρός. Wer also wirklich Christo angehört und unterthan ist, der thut Alles, mithin auch Essen und Trinken, εἰς δόξαν θεοῦ (1 Kor. X, 31.), und umgekehrt, wer dieses thut, wer also Gottes Gaben mit dem Danke hinnimmt, welchen er als Kind Gottes gegen den Vater

*) ABCDEFGI, eine Menge Min. Syr. Arr. Kopt. Arm. Slav. Vulg. It. Chrys. Theod. Bas. Dam. Oek. Theoph. Ruf. Ambr. Pel. A.

fühlen muß, der thuts im Dienste Christi, thuts ihm selbst zu Liebe und Ehre, denn so will's ja Er, der Herr. Dankt also der welcher Alles ißt, bei jeglichem Genuß, so genießt er jede Speise seinem Herrn zu Dienst und Ehren; desgleichen auch der, welcher manche Speisen nach Gottes Willen ihm versagt glaubt, genießt er nur seine Kräuter mit Dankbarkeit und ohne zu murren daß er nicht auch andere Dinge essen darf, so thut er auch damit was Christus will, thut also ebenfalls was er thut dem Herrn. Das zweite Mal indeß hat P. dem Satze: εὐχ. τ. θεῷ die Form eines Beweises nicht gegeben, sondern ihn bloß durch καὶ angeknüpft. Als Folge (Meyer) kann ich das Danken nicht ansehn, καὶ zwingt nicht dazu, und unbeachtet darf nicht bleiben, daß da P. nicht sagte ἐσθίει sondern οὐκ ἐσθίει, diese Form des Ausdrucks die des Beweises nicht mehr gestattete. Nicht dafür dankt der hier Gemeinte, daß er nicht ißt, sondern indem er seine λάχανα ißt, dankt er für diese, und ißt so dem Herrn. Da aber P. οὐκ ἐσθίει setzen wollte, so konnte er nur noch fortfahren: und — auch er — dankt Gott, nehmlich für das was er ißt.

V. 7. f. Was bedeutet hier ζῆν ἑαυτῷ und τῷ κυρίῳ? Wenn ζῆν das Leben als Thätigkeit, als Uebung und Entwickelung der Freiheit bezeichnet, so lebt sich selbst, wer als freies Wesen seinen eignen Zwecken, dem Herrn, wer diesem dient, mit seinem ganzen Willen ihm hingegeben ist. Daß es dies bedeuten könne, ist unbezweifelt, und bedarf keines Belegs aus andern Schriftstellern, daß es auch bei P. dies bedeute, zeigt 2 Kor. V, 15., daß es auch hier so zu verstehn sey, haben Calvin, Beza, Scholz, Paulus, Tholuck, A. geurtheilt, und der Zusammenhang mit V. 6. würde es gestatten, denn wenn es wahr ist daß das gesammte Leben dem Herrn gewidmet sey, so wird auch jenes Essen und Nichtessen ihm zu Dienst geschehn. Entgegen aber ist dieser Auslegung 1) ἀποθνήσκειν; denn wenn ζῆν das Leben als Thätigkeit bezeichnen soll, so muß auch dies einen Freiheitsakt andeuten, dies aber ist unmöglich, da von einer freiwilligen Hingabe des Lebens nicht die Rede seyn kann, das Streben selbst aber nicht aus der Freiheit fließt, und an das Leben jenseits nicht gedacht werden kann; 2) die Worte τοῦ κυρ. ἐσμὲν V. 8. welche nicht freie Unterthänigkeit sondern Angehörigkeit und Abhängigkeit bezeichnen, und V. 9. wo die Art ihrer Erwerbung bemerklich gemacht wird. Wir werden daher das ζῆν nur als den Zustand des Lebens denken, und folglich in den Ausdrücken ζῆν ἑαυτῷ und τῷ κυρίῳ nichts weiter als die Andeutung finden, daß das Leben und das Sterben der Gläubigen in Beziehung zu Christo stehe, von ihm abhängig, und daher der Gläubige nicht sein eigner Herr sondern Unterthan

Christi sey. Wie läßt sich aber dieser Satz als Grund dafür gebrauchen, daß der Essende und der Nichtessende Beide dem Herrn thun was sie thun? Ich antworte: wenn sie's thun, so bedarf dies keines Beweises, denn es ist ein offenkundiges Faktum; aber daß sie's thäten, war im Obigen nur die Form in welche P., um die Verachtenden und Richtenden abzuweisen, den Gedanken daß sie's zu thun schuldig seyen, gießen mußte. Diese Schuldigkeit aber für den einzelen Fall geht hervor aus der allumfassenden Abhängigkeit vom Herrn. Dann gehören sie lebend und sterbend, also durch ihr ganzes Daseyn diesem an, so haben sie alles was sie thun ihm zu Dienst zu thun. Das aber muß bemerkt werden, daß da nur das wirkliche Thun die hier beabsichtete Rechtfertigung bewirkte, also auch nur dies — wenn irgend Etwas — zu beweisen war, der Ap. indem er die Verpflichtung zum Thun beweist, den Forderungen der Logik nicht ganz genügt. — V. 8. bieten ADFG. und ein. Min. beide Mal ἀποθνήσκομεν, und Lachm. hat es aufgenommen. Offenbar mit Unrecht, denn so oft auch P. ἐὰν gebraucht, so läßt er doch nie den Indik. drauf folgen, nichts aber findet sich häufiger in den Hdschr. als die unabsichtliche Vertauschung von ω und ο, so daß hier nicht einmal von wirklicher Auktorität die Rede seyn kann. Der erste Theil des V., ἐάν τε — ἀποθνήσκομεν, soll den vorhergehenden negativen Satz begründen: wir gehören nicht uns selbst, denn wir gehören dem Herrn. ἐὰν hat P. wie es scheint deßhalb gewählt, weil das Leben und das Sterben von welchem hier gehandelt wird, nicht in des Menschen eigner Macht steht, und daher immer dahin gestellt bleiben muß, ob das Eine oder das Andere eintreffen werde. — Der zweite Theil des V., ἐάν τε οὖν — ἐσμέν, mit dem Vorherg. als dessen Fortsetzung verbunden, ist überflüssig und, wiefern der Zusammenhang nicht diese Folgerung, sondern als Schluß der Darstellung etwa die erforderte: also thut ein Jeder Recht, der aus redlicher Ueberzeugung handelt im Dienste seines Herrn, sogar widrig und störend. Aber daraus scheint nur das zu folgen, daß diese Verbindungsweise nicht die rechte, sondern eine andere aufzusuchen sey. Möglich ist nur die daß wir annehmen, die bisherige Gedankenreihe sey mit den letzten Worten geschlossen, P. aber benutze den so eben ausgesprochenen Gedanken der vollständigen Abhängigkeit von Christo, um sofort eine neue Reihe daraus herzuleiten durch die Folgerung: mögen wir leben oder sterben, so gehören wir immer Christo an, welche er hierauf durch V. 9. erweist, und sodann ganz im Sinne der Frage V. 4. die Verkehrtheit ausführt, Richter dessen seyn zu wollen mit dem man als Unterthan desselben Herrn vor demselben Richterstuhle zu erscheinen haben werde. Da nun bei dieser Annahme das Müssige und Störende jener

Verbindung wegfällt, die neue Reihe aber passend angelegt und ausgeführt erscheint, so stehe ich nicht an mich ihr hinzugeben.

V. 9. Beweis des Satzes daß wir in Leben und Sterben Christo angehören; für den Zweck nehmlich, sagt P., ist Christus gestorben und ins Leben zurückgekehrt, damit er über Todte und Lebendige Herr werden möchte. Vor Allem ist der Text zu bestimmen. Die sogen. Recepta ist diese: Χριστὸς καὶ ἀπέθανε καὶ ἀνέστη καὶ ἀνέζησεν. Nun aber fehlt das erste καὶ in AC*DEFG vielen Min. Syr. Arr. Kopt. Vulg. Or. Cyr. Dam., und wird in seiner Unhaltbarkeit jetzt allgemein anerkannt; ferner καὶ ἀνέστη haben zwar nach Scholz die jüngern Hdschrr. fast alle, und auch DEFGI, Ir. Aug. einmal, Gaudent. Ambr. desgl. Syr. Erp., aber an verschiedenen Plätzen, nehmlich nach ἀπέθ. und ἔζησε vor καὶ ἀπέθ. DE Ir. Aug. Gaud. Ambr., Syr. Erp. nach ἔζησε, die übrigen wie die Rec., dagegen in ABC Kopt. Arm. Aeth. Syr. p. Vulg. ms. Cyr. (gewöhnlich) Dion. alex. Cyr. hier. Chrys. (einmal, und in der Erklärung) Dam. Euthal. Jovius b. Phot. Theoph. Ruf. Sedul. Anaklet, fehlt es durchaus. Reiche erkennt diese Auktorität nicht für genügend an, und urtheilt, weil kein Grund der Hinzufügung abzusehn sei, weil die Dreiheit der Verba unsymmetrisch, überflüssig, und störend sey, auch ein Hysteron Proteron zu enthalten scheine, sey es von den gräcisirenden Abschreibern ausgeworfen worden. Abermals das Argument daß das Schlechtere das Ursprüngliche seyn müsse; aber wäre es auch an jeder andern Stelle anwendbar, so sprechen doch an dieser selbst die beibehaltenden Zeugen durch die verschiedene Stellung laut genug dagegen, um uns zur Aufgebung desselben zu bestimmen, wozu noch kommt, daß das ἀναστῆναι in Verbindung mit dem ἀποθανεῖν den Abschreibern so geläufig seyn mußte, daß wenn auch das Mißverstehn des noch übrigen Verbi nicht gewesen wäre, sie doch unwillkürlich in dasselbe hinein gerathen konnten. Schrieben sie es nun aus, und fügten das übrige hinzu, so hatte man drei Verba; merkten sie aber den Irrthum zu rechter Zeit, so lenkten sie um, und schrieben ἀνέζησεν. Auch dies Verbum nehmlich ist nicht das richtige; FG. Vulg. Or. (drei Mal) Cyr. (an zwei Stellen wo er ἀνέστη hat) Schol. in cat. Niceph. Pel. Fulg. haben es gar nicht, weil sie ἀνέστη haben, und drei Verba verschmähten; wenige jüng. Hdschrr. haben es da wo es die Rec. hat, die andern fast alle, und überdies ABCDEI. Syrr. Arr. Kopt. Arm. Dion. al. Cyr. (oft) Chrys. Cyr. hier. Ephr. Dam. Theoph. Oek. Ir. Ruf. u. a. lat. VV. haben ἔζησεν, und dies ist unstreitig das Richtige. Wo es fehlt, ist es von ἀνέστη verdrängt, wo es zusammen gesetzt erscheint, erzeugte es entweder der Irrthum der ἀνέστη schreiben wollte, oder es war früher

aus ἔζησεν entſtanden, indem man nach dem Sterben ein Wiederlebendigwerden forderte, und konnte dann ſelbſt das ἀνέστη erzeugen, wo es endlich früher erſcheint, da ging die Verſetzung daraus hervor, daß man mißverſtändlich ein Hyſteron Proteron corrigiren zu müſſen glaubte. Der wahre Text iſt hier gewiß ἀπέθανε καὶ ἔζησεν, wie auch die meiſten Kritiker jetzt anerkennen; dies ἔζησεν aber iſt inſofern für ἀνέζησεν geſetzt, als der Aoriſt eben ſo wie in ἐβασίλευσεν, er wurde König, den Eintritt in das Leben durch die Auferſtehung bezeichnen ſoll und kann. Er iſt geſtorben, ſagt P., und wieder lebendig geworden; denn die Emphaſe, die Tholuck findet, nach welcher das Verbum den Zuſtand ſeiner Verherrlichung andeuten ſoll, iſt weder erweislich noch erforderlich. Paulus will nur ſoviel ſagen, um über die Todten ſowohl als die Lebenden Herr ſeyn zu können, habe Chriſtus auch den Tod ſelbſt ſchmecken, ein Bürger des Reiches werden müſſen, über das zu herrſchen er beſtimmt geweſen.*) Dieſe Herrſchaft übrigens iſt nicht ſowohl von der zu verſtehn, welche ihm gläubige Gemüther aus freiem Triebe zugeſtehn, und welche bloß ſittlich iſt, als vielmehr von der deren P. auch ſonſt gedenkt, nehmlich von einer ihm von Gott verliehenen Oberherrlichkeit, vermöge deren alles erſchaffene ihm unterworfen iſt, gleichviel ob es wolle oder nicht.

V. 10 — 12. Wir ſind des Herrn, hat P. V. 8. geſagt, und V. 9. gezeigt wie er durch Sterben und Auferſtehn ſich dieſe Herrſchaft erworben hat; nun zeigt er nochmals die Verkehrtheit des Richtens und Verachtens unter denen welche dem gleichen Herrn angehören, und — dieſe Vorſtellung tritt jetzt neu herein — dem gleichen Richter Rechenſchaft zu geben haben werden; δὲ bildet den Uebergang, da aber die beiden Perſonen beſonders zurecht gewieſen werden ſollen, wird jede beſonders durch σὺ angeredet, und zwar zuerſt der Richteſſende, darnach der Eſſende, wie die beiden Verba κρίνειν und ἐξουθενεῖν durch Vergleichung von V. 3. erkennen laſſen. Schon dort wurde gezeigt, wie gerade dieſe Verba dazu dienen, das fehlerhafte Thun

*) Offenbar falſch iſt, wenn Olsh. hier ein wirkliches Hyſt. Prot. annehmen zu müſſen glaubt, ſo daß ἔζησεν vom irdiſchen Leben Chriſti handle, und nicht minder, wenn Stengel ein bloßes Spielen mit Worten findet, während in der Wirklichkeit ein umgekehrtes Verhältniß Statt finde. Es iſt die Frucht des oft gerügten Strebens, jede geiſtreiche Sentenz des Ap. zu zergliedern wie einen Leichnam ohne Geiſt und Leben. Reiche's Behauptung endlich, ἵνα könne nicht als Zweckpartikel gefaßt werden, ohne den Gedanken abſurd zu machen, iſt mit vollſtem Recht von Meyer Theils durch Hinweiſung auf das nachdrückliche εἰς τοῦτο, Theils dadurch widerlegt, daß er zeigt, wie eben dies κυριεύειν καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων Chriſti Beſtimmung ſey, und doch gewiß nicht abſurd ſeyn könne, wenn P. ſage, für den Zweck ſey Chr. geſtorben und wieder auferſtanden, um ſeine Beſtimmung zu erfüllen.

eines Jeden von beiden am richtigsten zu bezeichnen. Hier ist also nicht der geringste Grund zu der oben schon abgewiesenen Behauptung Reiche's, daß eine Vertauschung derselben Statt gefunden habe. Daß auch die Bezeichnung ἀδελφός nicht unabsichtlich sey, ist leicht zu begreifen. Sie weist einerseits auf die Pflicht hin, den Andern, auch wenn er fehlen sollte, doch als Bruder zu betrachten, und auf das Verbrecherische eines Verdammungsurtheils über den der Bruder ist; andrerseits auf die Gleichheit Beider, welche so wenig dem Einen ein Gericht über den Andern, als Diesem Geringschätzung des Ersten gestatten mag. Das zweite Glied übrigens ist nur beiläufig hinzugefügt, denn eigentlich hat es der Ap. hier bloß mit dem Nichtessenden zu thun, und wendet sich erst V. 13. ausschließlich zum Essenden. In den Fragen: warum richtest du ꝛc.? liegt der Gedanke daß es nicht geschehen dürfe, und von diesem folgt der Grund in den Worten πάντες γὰρ — θεοῦ. θεοῦ nehmlich lese ich mit Lachm., Reiche, Kölln., Olsh. für χριστοῦ auf das Zeugniß von ADEFG. It. Harl. Tol. Marian. Vulg. ms. Dam. Orig.*) Ambrst. u. a. lat. VV. Ich urtheile so: Gewöhnlich pflegt P. Christum als künftigen Weltrichter darzustellen (s. zu II, 16.); für die dogmatischen Leser und Abschreiber war daher eine Art von Bedürfniß vorhanden, auch hier ihn und nicht Gott zu finden, ein Bedürfniß das um so stärker wirkte, je allgemeiner und reger das Bestreben war, dem Sohne alle Prädikate der Gottheit beizulegen. Die Forderungen des Zusammenhanges mußten oft vor diesem Drang verstummen. P. hatte das Bedürfniß nicht. Er erkannte Gott als Weltrichter, nur daß er ihn das Gericht durch die Vermittelung des Sohnes übend vorstellte. Wollte er also hier ihn als Richter darstellen, so konnte er es thun, und fand dann auch wohl eine andere Schriftstelle zum Beweise. Da er die V. 11. nachfolgende wählte, und V. 12. unleugbar τῷ θεῷ schrieb, so ist doch gewiß weit wahrscheinlicher daß er schon hier Gott als den Richter dachte, als das Gegentheil. Nun ist eine starke Auktorität für θεῷ, warum da auch hier wieder annehmen, daß erst seine Abschreiber die Harmonie in seine Worte hinein gebracht, die er selbst ihnen so leicht verschaffen konnte? Warum lieber mit de Wette glauben daß erst die Schriftstelle ihn bewogen habe eine Aenderung zu machen, als daß er selbst Nachdenken genug geübt, um gleich von An-

*) Dieser nehmlich hat im Comm. unzweifelhaft so gelesen, da er es nicht nur oft wiederholt, sondern auch die Frage beantwortet, wie es harmonire daß P. hier von Gottes, und anderwärts von Christi Richterstuhle spreche, was wir doch wohl nicht alles seinem Ueberarbeiter Rufin zuschreiben können. Findet sich T. 1. p. 254. — ich habe nicht nachschlagen können — χριστοῦ, so kann dies unmöglich höher gelten als die Behandlung der Stelle im Commentar.

fang herein so zu schreiben daß er keine zu machen nöthig hatte? παραστησόμεθα kann passiv und medial gefaßt werden. Wenn passiv, so steht diese Form nach einem sehr häufigen Gebrauch bei den verbis puris für die eig. Passivform σταθήσομαι, und es heißt dann: wir werden hingestellt werden vor das βῆμα. Wenn medial, so muß unsre Sprache noch das Müssen mit ausdrücken: Wir werden alle erscheinen müssen. Für diese Bed. scheint Apg. XXVII, 24. καίσαρί σε δεῖ παραστῆναι zu entscheiden. Den Dativ hat auch das Akt. bei gleicher Bedeutung Apg. XXIII, 33. — βῆμα, das tribunal, der Richtstuhl, Matth. XXVII, 19. Christi 2 Kor. V, 10. Sind nun Alle dem Urtheilsspruche Gottes unterworfen, so hat nicht nur Keiner ein Recht über den zu richten, der seinem Richter nicht entgehn wird, sondern derjenige handelt auch unweise, welcher, selbst noch dem Gerichte nicht entgangen, sich zum Richter Anderer aufwerfen will. — V. 11. enthält eine Schriftstelle, das Erscheinen Aller vor Gottes Richtstuhl zu erweisen, was sie freilich nicht vermag, da sie von einem Gerichte gar nicht handelt. Sie steht Jes. XLV, 23., etwas vollständiger, und ist aus dem Gedächtniß citirt. Daher ist gleich zu Anfange, wo die LXX das hebr. נִשְׁבַּעְתִּי רַ richtig durch κατ' ἐμαυτοῦ ὀμνύω übersetzt hat, die dem Ap. aus andern Stellen bekannte Schwurformel ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος, herein gekommen, und πᾶσα γλ. hat eine andre Stelle erhalten. Für ἐξομολ. τῷ θεῷ hat cod. Rom. ὀμεῖται τὸν θεόν, richtiger nach dem Hebr.; aber cod. Al. stimmt mit P. überein. Das Kniebeugen ist Ausdruck der Verehrung, Anbetung, und mußte allerdings Statt finden, wenn im Orient der Angeklagte vor dem Throne seines Richters erschien; doch auch in jedem andern Falle der Unterthan vor seinem Herrscher. ἐξομολογεῖσθαι hat zwei Bedeutungen; die eine loben, preisen, Philo Leg. alleg. I. p. 55. A. Tob. XII, 6. 2 Makk. VIII, 27. Matth. XI, 25. Röm. XV, 9. (bibl. Citat), die andre, bekennen, nehmlich Sünde, mit Akk. τὰς ἁμαρτίας, Matth. III, 6. Mark. I, 5. Jak. V, 16. Apg. XIX, 18. Betrachtet man daher die Stelle an sich selbst, so wird man das Verbum wohl nur in der ersten von beiden nehmen mögen; der Zweck aber für welchen P. die ganze Stelle anführt, macht es wahrscheinlich daß ihm die Vorstellung eines abzulegenden Bekenntnisses vorgeschwebt habe, durch welche allein es möglich wird, daß die Stelle das wenigstens zu besagen scheine, was sie besagen soll. Dies haben auch Köllner und Reiche anerkannt; dagegen macht Olsh. den Parallelismus geltend, der aber auf unsern Ap. bei seiner bekannten Art Schriftstellen zu benutzen die Macht nicht ausübte wie über uns; Meyer den fehlenden Objektsakkus., den P. nicht geben konnte, da er ihn nicht fand, und vom Eigenen

beizufügen wahrscheinlich nicht für nöthig erachtete; wenn er aber überdies behauptet, ἐξομολ. mit Dativ bedeute immer loben, so hat er völlig Unrecht, denn einmal muß auch da wo in der Bed. des Bekennens kein Dativ dabei steht, immer eine Person gedacht werden, die das Bekenntniß empfange, diese aber kann nur im Dat. gedacht werden, sodann aber ist Jak. V, 16. derselbe wirklich hinzugefügt (ἀλλήλοις), und das Verbum bedeutet doch nicht loben sondern bekennen. Der 12. Vers giebt als Folgerung hieraus die eigne Verantwortlichkeit eines Jeden, offenbar für den Zweck, die Unfähigkeit Andere zu richten daraus folgen zu lassen. Es liegt demnach ein besonderer Nachdruck auf ἑαυτοῦ. λόγον δώσει, wird Rechenschaft ablegen müssen, oder abzulegen haben, wie unsre Sprache sich vollständiger ausdrückt als die griechische.

Von V. 13. stellt sich der Anfang als bloße Folgerung aus dem Vorhergehenden dar, bildet aber doch schon den Uebergang zum Folgenden. Indem nehmlich P. die erste Person κρίνωμεν gebraucht, erweitert er den Begriff des κρίνειν so daß er im nächsten Satze, obwohl er dort nur mit den Stärkeren zu sprechen anfängt, doch einer besondern Anzeige davon durch ὑμεῖς δὲ oder dergl. nicht mehr bedarf, sondern ganz allgemein mit κρίνατε fortfahren kann. Das Adv. μηκέτι ist eben so gebraucht wie III, 7. ἔτι und VII, 17. οὐκέτι, und kann nicht zum Beweise dienen daß P. hier nicht vor möglichem Fehler warne, sondern wirklich vorhandenen rüge. — Τοῦτο κρίνατε. Es liegt am Tage daß das Verbum hier nur deßhalb gewählt worden ist, um durch Beibehaltung des Verbums aus dem vorigen Gliede den Gegensatz hervorzuheben; von den meisten Auslegern seit Orig. (hoc judicate i. e. hoc statuite), neustens Stengel, de Wette wird es nun hier durch: sich vornehmen, beschließen, erklärt, wofür 1 Kor. VII, 37. 2 Kor. II, 1. Apg. XX, 16. u. a. St. als Belege angeführt werden können. Andere (Flatt, Reiche) haben den Begriff des Urtheilens in den engern des für Recht Erkennens zu verwandeln, noch Andere (Kölln., Meyer) den ursprünglichen selbst festzuhalten gesucht; aber das wird immer bleiben, daß das Bestreben und der Vorsatz vom Ap. gemeint wird. πρόσκομμα und σκάνδαλον s. IX, 33. Worin dasselbe bestehe, geht aus dem Verfolg hervor, nehmlich darin daß der Schwache, wenn er den Stärkeren nach seiner bessern Einsicht handeln sieht, ohne sie für besser erkennen, oder gar sich selbst aneignen zu können, in seinem Gewissen deßhalb angefochten, in seinem Glauben irre und schwankend wird. Ueber das was der Apostel in dieser Hinsicht sagt, hat sich der Exeget nicht weiter zu erklären; er muß hoffen daß die Leser des Briefes selbst empfinden werden, wie vortrefflich jedes Wort hier ist,

und wie er eine Zartheit zeigt in Behandlung der Gewissen, an welcher die gesammte Christenheit beständig zu lernen haben und doch nie auslernen wird.

V. 14. fängt damit an, daß er den Starken alles was sie nur fordern mögen zugesteht, und nicht nur zugesteht, sondern auch als seine eigne feste Ueberzeugung selbst ausspricht, es sinde kein Unterschied erlaubter und verbotener Speisen Statt, um darnach zu zeigen wie es doch besser sey, dieser Ueberzeugung nicht zu folgen, als sie zum Schaden Anderer in Ausübung zu setzen *). Das Verhältniß dieses V. zum nächsten ist das sogenannte concessive, was hier in Thesi völlig zugestanden wird, das erhält dort für die Praxis die erforderliche Einschränkung. *Οἶδα καὶ πέπεισμαι*, starke Versicherung: ich weiß nicht nur sondern bin auch fest überzeugt, und zwar *ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ*, vermöge der Verbindung in welcher ich mit Christus stehe. Diese Verbindung umfaßt unglaublich viel, alle die Bestimmungen deren sein inneres Leben sich in seiner Eigenschaft als Christ erfreut, gehn aus ihr hervor; an bestimmter Stelle und in bestimmtem Zusammenhange ist bald die eine bald die andere besonders zu denken. So hier die Ueberzeugung die er hat; sie ist ihm nicht eine durch verständiges Denken erworbene, sondern eine solche die er hat vermöge seiner Theilnahme an der neuen durch Chr. begründeten Heilsordnung, und seiner von Chr. geschenkten Gesammteinsicht in ihr Wesen und ihre Eigenthümlichkeit. Christus hat allen bisher bestehenden Speise-Unterschieden ein Ende gemacht, P. ist durch Theilnahme seines Geistes zur Gewißheit darüber gelangt. *κοινόν*, die levitisch-religiöse Unreinheit (hebr. טמא) bezeichnend, Apg. X, 14. 28. Hebr. X, 29. al. *δι' αὐτοῦ*. So ABFGI, sehr viele Min. Theod. Phot. b. Oek. Vulg. It. Aug. al. für *ἑαυτοῦ*. Der Mißverstand das Pron. auf Christus zu beziehn, bei Theod. u. A. war nur bei dieser, auch von den neusten Kritikern anerkannten Lesart möglich **). Chrys. *φύσει*, d. h. durch sich selbst, durch seine Natur. *εἰ μὴ — κοινόν*. Wiefern P. nicht nur sagt *ὅτι οὐδὲν κοινόν*, was eine Beschränkung des Subjekts *οὐδὲν* (nichts mit Aus-

*) Ich begreife nicht wie Reiche daran zweifeln kann, daß P. hier die eigene Ueberzeugung ausspreche; denn 1) hatte er dieselbe doch ganz gewiß, und 2) spricht er hier so daß sein Leser ihn unmöglich anders verstehn kann. Er redet in erster Person, nennt diese Ueberzeugung ein *πεπεισμένον εἶναι ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ*, und giebt nicht durch das leiseste Zeichen zu verstehn daß er hier die Rolle einer fremden Person angenommen habe; woraus soll denn da ein Leser merken daß er fremde Meinungen vortrage?

**) Wenn Lachm. *αὐτοῦ* gegeben hat, so ist er nur seiner durch das ganze N. T. befolgten Weise, deren Gründe mir unbekannt sind, treu geblieben. Reflexiv aber muß hier das Pron. seyn.

nahme von dem und dem) oder des ganzen Satzes auf das subj. Meinen Einzeler (οὐδ. κοιν. εἰ μὴ τῷ λογιζομένῳ κοινὸν εἶναι) gestattete, sondern mit völliger beschränkungsloser Allgemeinheit, ὅτι οὐδὲν κ. δι' αὐτοῦ, ist eine Beschränkung durch εἰ μὴ eigentlich nicht mehr möglich, sondern nur eine Entgegenstellung der individuellen Meinung gegen das Seyn an sich, diese aber durch ἀλλά zu bewirken. Da nun P. überdies dem beschränkenden Gliede noch einen eigenen Hauptsatz folgen läßt, ἐκείνῳ κοινόν, so ist dem Eingeständnisse nicht zu entgehn, daß er die Gesetze des richtigen Stils hier übertreten habe, und kein Wunder daß frühere Ausll. sogleich erklärten, εἰ μὴ sey = ἀλλά. Dies ist nun hier so wenig zu behaupten als 1 Kor. VII, 17. (s. zur St.), aber eben so wenig kann unsre Stelle mit Gal. I, 7. II, 16. verglichen werden, weil dort, sobald man nur die Worte richtig auslegt, εἰ μὴ ganz in der Ordnung ist. Den Gebrauch an unsrer Stelle zu rechtfertigen weiß ich nicht, aber der Sinn ist ohne Zweifel: An sich selbst ist gar nichts unrein, sondern nur für den welcher Etwas für unrein hält, für den ist es unrein, die Unreinheit also liegt bloß in der Meinung, wo aber diese da ist — das zeigt der Verfolg als des Ap. Ansicht —, da bindet sie das Gewissen eben sowohl als wirkliche Unreinheit thun würde.

V. 15. Die Einschränkung des eben ausgesprochenen Satzes: es giebt keine wahre Unreinheit der genießbaren Dinge, für die Anwendung auf das Leben. Für εἰ δὲ lesen wir εἰ γὰρ in ADEFG, ein. Min. Kopt. Syr. ph. am Rande, Vulg. It. Dam. Or. lat. Ambr. Hier. A. und Lachm. Text. Meyer billigt dies; Reiche, de Wette erklären sich dagegen. Hier wird nichts begründet noch erläutert, auch den Grund weßhalb P. die Worte εἰ μὴ — κοινὸν beigefügt habe (Meyer), kann ich nicht darin erkennen. Vielmehr verdirbt γὰρ den Zusammenhang, da es zu V. 14. gar nicht bezogen werden kann, und wenn man es mit V. 13. in Verbindung bringen wollte, V. 14. isoliren und aller Bedeutung berauben würde. Hier kann mir Auktorität nicht gelten, denn es kommt darauf an dem Ap. seine gesunde Gedankenfolge zu erhalten. Während nun oben auf Seiten des Handelnden ein πρόσκομμα und σκάνδαλον τιθέναι erwähnt wurde, wovon der Erfolg auf Seiten des schwachen Betrachters προσκόπτειν und σκανδαλίζεσθαι genannt werden konnte, wie es auch V. 21. wirklich geschieht, setzt P. hier im Vordersatz λυπεῖσθαι; daher die zuerst von Elsner*) vorgetragene, von Koppe und Flatt angenommene Erklärung von

*) Von diesem jedoch einer andern, ad iram aut indignationem provocari, nachgesetzt.

λυπεῖσθαι als Schaden erleiden einigen Schein für sich hat. Aber auch bloßen Schein. Zwar ist keine Frage daß λυπεῖσθαι dies auch bedeuten könne, so daß wenn P. hier den Erfolg selbst mit Namen nennen müßte, gegen diese Erklärung gar nichts einzuwenden wäre; aber das muß er nicht, vielmehr erreicht er seinen Zweck, Darstellung der in dem Handeln des Stärkern liegenden Lieblosigkeit, viel besser wenn er nicht den Erfolg selbst nennt, sondern die Empfindung welche im Schwächeren durch sein Thun hervorgebracht wird. Die Liebe will Niemand betrüben, Jedermann erfreuen, was also Betrübniß weckt, was das Gemüth des Nächsten kränkt, das kann unmöglich einem Herzen entquollen seyn, in welchem Liebe lebt. So wie er daher im zweiten Korintherbriefe das von dem Ehebrecher der Gemeine angethane Unrecht ein ἐκδικησίναι (2 Kor. II, 5.), die Eindrücke die sein Brief gemacht, eine λύπην (VII, 8 ff.), sein Kommen als Richter ein ἐν λύπῃ ἐλθεῖν (II, 1.) nennt, und Statt zu sagen, er hoffe man werde die gerügten Ungebührnisse abstellen, ehe er komme, seine Ueberzeugung ausspricht, daß seine Freude auch ihrer aller Freude sey (V. 3.), alles für gleichen Zweck, nehmlich die Anregung des Gefühls der Liebe welche die Herzen sporne und zur Besserung treibe, so auch hier, wo er Verlassen des Weges der Liebe verhüten will, sagt er nicht: wenn der Bruder zum Fallen gebracht, sondern: wenn er betrübt, gekränkt wird. Nicht minder oratorisch daß er auch hier wieder ὁ ἀδελφός σου sagt, und den Gegenstand um deß willen das λυπεῖσθαι erfolgen würde, durch die Worte διὰ βρῶμα, um etwas Speise willen, so geringfügig als möglich darstellt. Wer nehmlich seine Freiheit so hartnäckig behauptet, daß er um einer Speise willen dem Nächsten eine Betrübniß verursacht — hier kommt es nicht darauf an, woher diese fließt, auch nicht welcher Art sie ist, ja nicht einmal ob sie verständig oder thöricht ist —, der ist ein Egoist, der selbst das Kleinste nicht aufgeben mag um des Andern willen, Egoismus aber ist das Widerspiel der Liebe. Nun wird zwar der so Handelnde immer behaupten, daß es nicht um der Speise willen geschehe, sondern um sich in seiner Freiheit nicht stören zu lassen; allein erstlich ist der Gegenstand auf welchen sein Handeln sich bezieht, doch immer nur eine Speise, also etwas entbehrliches und unwesentliches, und nur für ein sehr hohes Interesse kann der Fall eintreten, daß die Kränkung des Andern für Nichts gerechnet werde, um die Freiheit der Ansicht zu behaupten; sodann aber wußte P. gewiß aus mancher Erfahrung die er gemacht, wie so oft sich unter dem Ehrenkleide der zu behauptenden Ueberzeugung bloß die Widrigkeit des Egoismus verbirgt, Etwas aufgeben zu sollen, das ihm Freude macht. κατὰ ἀγάπην περιπατεῖν, der

Liebe gemäß wandeln, d. h. so wie die Liebe, die doch vorhanden seyn und die Regel des Handelns geben soll, es fordern würde. Auch οὐκέτι ist nicht überflüssig, sondern ein Zeugniß daß der Ap. ein περιπ. κ. ἀγ. als Statt findend voraus setzte, wovon das bedingungsweise gerügte Andersthun bloß eine mögliche Ausnahme seyn würde. — Bedeutend stärker noch ist die zweite Erinnerung, und gewinnt noch größern Nachdruck dadurch, daß sie ohne ein Verbindungswort ganz abgebrochen dasteht. μὴ ἀπόλλυε. Bekanntlich ist ἀπόλλυσθαι im N. T. der Gegensatz von σώζεσθαι, also Verlust des Heils, geistiges und damit wohl auch verbunden gedachtes physisches Verderben; also das Aktiv des Heils verlustig machen, ins Verderben stürzen. Dies konnte nun in gegebenem Falle wohl auch dadurch geschehn, daß der Schwächere, empört über die vermeinte Gottlosigkeit des vermeintlich Stärkeren, ganz vom Evangelium abfiel, und insofern also des Heils verlustig ging, indem aber Theoph., Grot., Semler, Glöckler, A. die Sache hier schlechthin so faßten, gingen sie weiter als der Zusammenhang zu gehn erlaubt. Weit wahrscheinlicher dachte P. das Verderben dadurch bewirkt, daß der Schwache, um sich der Verachtung des Andern zu entziehn, mit Widerspruch seines Gewissens nachgab, und aß was er für verboten hielt; was dann Ursache werden mußte, daß er von Gott verurtheilt wurde. So die Meisten, mit Recht auf 1 Kor. VIII, 10 f. hinweisend. P. nennt nicht die unmittelbare, sondern die entfernte schreckliche Folge der lieblosen Handelweise, die aber freilich der mit zu verantworten hat, welcher sich ihr hingiebt, und thut dies in der Absicht durch den Hinblick auf diese das Sündliche derselben recht fühlbar zu machen. Noch eindringender macht er die Warnung dadurch, daß er den Begriff des Bruders mit dem eines Menschen vertauscht, für welchen Christus gestorben sey. Denn nun tritt stark und schneidend der Contrast hervor zwischen dem der sich selbst opferte, um den Menschen vom Verderben zu erretten, und dem der lieber ihn dem Verderben Preis giebt als einen Bissen Speise fahren läßt.

V. 16. Μὴ βλασφημεῖσθω, es werde nicht gelästert, d. h. laßt nicht lästern, gebt nicht Preis der Lästerung. τὸ ἀγαθὸν ὑμῶν *), Euer Gutes. Was meint der Apostel? Es ist klar daß er nicht die Sache selbst nennt, sondern ein Prädikat derselben, und zwar ein lobendes, offenbar für den orato-

*) ἡμῶν DEG Syr. Erp. Kopt. Aeth. Goth. Vulg. It. Clem. (Päd. II, 1. S. 166. P.) Dam. Or. lat. Ambr. Hier. A. Wäre es der ursprüngliche Text, so würde die Bestimmung über τὸ ἀγαθὸν mit größerer Sicherheit erfolgen können.

rischen Zweck, durch den Contrast des βλασφημεῖσθαι in möglichst helles Licht zu stellen, wie Unrecht die Angeredeten thun würden, wenn sie die von ihm gerügte Handelweise üben wollten; der Sinn ist also: das was an sich doch ein Gut, etwas achtungswerthes ist. Jetzt ist die erste Frage: wer sind die Angeredeten? Sind es nur die vorgeblich Stärkeren, so bleiben als denkbare βλασφημοῦντες in der Masse der Leser noch die Schwächeren; sind es Alle überhaupt, so dürfen dieselben nur außerhalb, bei den Ungläubigen gesucht werden. Für die letztere Ansicht haben sich am bestimmtesten Reiche und Meyer ausgesprochen, darauf fußend, daß zuvor der Stärkere als einzele Person im Sing. angeredet worden sey, jetzt aber wieder der Plural eintrete, mit welchem P. in unserm Briefe die Gesammtheit anzureden pflege. Dieser Grund scheint mir von großem Gewicht zu seyn, wozu noch kommt daß unser Satz, obwohl durch οὖν — das durch die Auslassung in FG Arm. Goth. noch nicht verdächtig wird — angeknüpft, doch keine wirkliche Folgerung aus den letztvorhergegangenen Sätzen ist, also keine Nothwendigkeit, Identität des angeredeten Subjekts Trotz abgeänderten Numerus fordern zu müssen, behauptet werden kann. Ich sehe es daher einstweilen als höchst wahrscheinlich, daß das Pron. sich auf seine Leser überhaupt beziehe. Wir schreiten zur Hauptfrage, was unter dem ἀγαθὸν gemeint seyn könne? Die beiden Hauptmeinungen sind 1) es sey das Christenthum selbst, 2) die christliche Freiheit. Jene Meinung findet sich vielleicht in Chrys. und Theod. Deutung von der πίστις, welche als das subjektive Christenthum überhaupt gefaßt werden kann, aber bei Theod. wenigstens wahrscheinlicher die Ueberzeugungsfestigkeit bedeutet, bei manchen älteren Ausll., neustens bei Reiche, Köllner, Stengel, Meyer, und zwar so daß an die Güter und Vorzüge des Christenthums gedacht, dies also objektiv gefaßt wird. Die andere Ansicht zeigt sich bei Orig. *), Pelag., Calv., Beza, Piſc., Lap., Bald., Grot., Beng., Thol., Schrad., de Wette, Olsh., Glöckler (das neue Leben mit seiner außerordentlichen Kraft und Fähigkeit). Wüßten wir nun mit Sicherheit wer die als möglich gedachten Lästerer wären, so wäre die Entscheidung hierüber leicht, denn wären es Christen, so könnte als Gegenstand ihres Tadels nicht das Christenthum selbst, sondern nur die eigenthümliche Gestalt desselben bei den Andersdenkenden, also in diesem Zusammenhange nur die größere Geistesfreiheit der Essenden erscheinen; könnten es keine Christen seyn, so könnte der Gegenstand ihres Tadels zwar

*) Er sagt: Bonum est legem spiritualiter intelligere, und nennt es später bonum spiritualis sententiae.

die christliche Freiheit allein seyn, aber sie würden doch ihrethalb das Christenthum überhaupt verkennen und mißachten, wir dürften also den Begriff des Gutes auf diesen Umfang ausdehnen. Nach dem Obigen ist Wahrscheinlichkeit auf dieser Seite, aber Gewißheit nicht. Reiche's Bemerkung, βλασφημεῖν bezeichne immer ein böswilliges, unsittliches, gottloses Schmähen, und könne daher nicht von den Aeußerungen der Schwächeren über das Betragen der Stärkeren gebraucht seyn, erhöht diese Wahrscheinlichkeit noch um ein Bedeutendes; die früher von mir aufgestellten Gegengründe, τὸ ἀγ. sey ein für den Zweck des Ap. zu geringes Prädikat für das höchste Gut des Christen, und, es fehle jede Erwähnung der Ungläubigen, jede Hinweisung darauf daß P. an den Schaden denke, den der Mißbrauch der Freiheit nach außen hin verursachen könnte, sind nicht unwiderleglich, indem was den ersten anlangt, dem Schreibenden kein Maß vorgeschrieben werden kann, bis zu welchem hinan ausschmückende Prädikate steigen müssen, was aber den zweiten, diese Erwähnung gar nicht besonders nothwendig war, sobald βλασφημεῖν von andern als Ungläubigen und Uebelwollenden gar nicht verstanden werden konnte. Darum, obwohl Köllners Widerlegungsgründe mir noch keineswegs triftig scheinen, glaube ich doch die bisherige Ansicht, daß P. die freiere Geistesrichtung eines Theils der Leser meine, nicht halten zu können, und nehme die andere als wahrscheinlicher an.

V. 17 f. Ich beginne mit dem Versuch die in diesem V. vorkommenden Begriffe zu bestimmen. βασιλεία τοῦ θεοῦ, ein Begriff welcher unserm Ap. bei weitem nicht so geläufig ist wie den Verff. der Evangelien. Unter einem Reiche Gottes kann man sich entweder durch Festhalten des Grundbegriffs ὅτι θεὸς βασιλεύς die Vorstellung einer Verfassung bilden, worin Gott einziger Herrscher ist, also die Menschheit dahin gelangt ist, nur noch das göttliche Gesetz anzuerkennen, und mit vereinten Kräften den göttlichen Willen zu befolgen, also den Zustand welchen der sittliche Mensch zum höchsten Ziele seines Strebens macht, der immer angestrebt werden soll, und doch auf Erden nie eintreten wird; oder man kann es fassen wie die jüdische Genußsucht es erwartete, nehmlich als den überaus glücklichen Zustand des menschlichen Befindens, den der Messias einst mitbringen werde, ein Zustand welchen die christliche Genußsucht erst im neuen Leben nach seiner Wiederkunft erwarten konnte; oder endlich, man denkt, in der Mitte zwischen beiden Vorstellungen, einen Zustand der Seligkeit und Wonne, aber bedingt durch Sittlichkeit, dessen Urheber der Messias seyn werde. Jene erste rein ideale Vorstellung hat im jüdischen Volke vielleicht nie ein Mensch gehabt, die zweite ächt triviale war ohne Zweifel

die der Menge unter Juden und Christen, war gewiß der Köder gewesen, welcher die Meisten herein gelockt hatte in die Gemeinschaft der Messiasjünger; die dritte endlich war nothwendig die der bessern Juden und der Schule, daher auch P. von Jugend auf dieselbe eingesogen haben mußte, in ihr bei seinem Uebertritt wahrscheinlich nichts abänderte, als was die unter den vorhandenen Umständen nothwendig gewordene Erwartung einer zweiten Ankunft Christi erheischte. A priori dürfen wir daher annehmen daß das Hauptmerkmal in seiner Vorstellung die Seligkeit gewesen sey, welche die messianische Verfassung mit sich bringen sollte, weil er aber Seligkeit ohne Sittlichkeit nicht denken konnte, er den Eintritt in den Genuß von jener gedacht habe als bedingt durch diese. Nun aber sah er die bis zur Wiederkehr Christi noch übrige Zeit als eine Periode des Kampfes und der Trübsale an; so war es fast unmöglich daß er das Reich Gottes als ein schon vorhandenes dachte, er war genöthiget seinen Beginn erst in die Zeit zu setzen, wo Kampf und Noth ein Ende haben, Sünde und Vergänglichkeit ausgetilgt seyn würden. Nun spricht er zwar höchst selten vom Gottesreich, und erklärt sich nirgends über seinen Begriff davon, aber hat er nur wirklich die a priori ihm beigelegte Vorstellung, so muß sie sich doch in der Art erkennen lassen, wie er davon spricht, und wenn diese nicht damit harmonirt, so muß auch dies aus ihr zu erkennen seyn. Die Stellen wo P. des R. G. erwähnt, sind folgende: Kol. IV, 11. Hier werden Personen als συνεργοὶ εἰς τὴν βασ. τ. θ. bezeichnet, woraus wir wenigstens das Eine lernen, daß er das R. G. nicht als ein schon bestehendes und vollendetes, sondern als ein durch Arbeit noch zu vollendendes betrachte. 1 Kor. VI, 9. 10. Gal. V, 21. Eph. V, 5., wo allen Lasterhaften die Hoffnung auf das κληρονομεῖν τὴν β. τ. θ. abgesprochen wird. Daraus lernen wir 1) daß das R. G. durch Sittlichkeit bedingt, 2) daß es nicht die Sittlichkeit selbst, 3) daß es noch zukünftig, und 4) daß es die κληρονομία ist, auf welche sonst ohne Anwendung des Reichsbegriffes P. den Gläubigen die Aussicht öffnet. Diese aber ist die Herrlichkeit und Seligkeit des andern Lebens, das συνδοξασθῆναι und συμβασιλεύειν τῷ χριστῷ (Röm. VIII, 17. 2 Tim. II, 12.), welches auf das συμπάσχειν αὐτῷ ἐν τῷ νῦν καιρῷ zur Zeit der ἀποκάλυψις χριστοῦ folgen soll. Eben dahin führt 2 Thess. I, 5. wo er als Endziel das καταξιωθῆναι τῆς β. τ. θ. aufstellt, ὑπὲρ ἧς καὶ πάσχουσιν. Ein Gewürdigtwerden kann nur Statt finden in Bezug 1) auf einen höchst seligen Zustand, 2) auf einen solchen in welchen der Mensch nicht selbst hinein tritt, sondern durch Gottes Güte versetzt wird; auch hier aber liegt die βασ. noch als Ziel vor Augen, auch hier steht sie noch im Gegensatz zu

den ihrethalb in der Gegenwart zu erduldenden Leiden. Noch entschiedener aber folgt aus 1 Kor. XV, 50. daß die βασ. τ. θ. nicht in dies jetzige sondern erst in das künftige Leben nach der Auferstehung hinein versetzt wird. Denn mögen wir zur Zeit der Umwandlung schon tod oder noch im Leben seyn, solche Menschen mit Fleisch und Blut d. h. in dieser jetzigen Körperlichkeit können das R. G. nicht ererben (οὐ δύνανται). Dagegen nun kann die Stelle Kol. I, 13. nicht aufgestellt werden, denn ist die βασιλ. τοῦ υἱοῦ eine und dieselbe mit der β. τ. θ., so wird dort das Nehmliche gesagt werden müssen, was Röm. VIII, 30. über das ἐδόξασεν und Eph. II, 6. über συνεκάθισεν ὑμᾶς ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, nehmlich daß er in prophetischer Weise Zukünftiges behandle wie Vergangenes; aber nach 1 Kor. XV, 24—28. ist jenes nicht der Fall, sondern jetzt ist die βασ. τοῦ υἱοῦ, zur Zeit der ἀνάστασις wird die β. τοῦ θεοῦ beginnen. Die einzige noch übrige Stelle 1 Kor. IV, 20. fügt zur Bestimmung des Begriffes nichts hinzu. Nach diesen Erörterungen aber werden wir nicht länger zweifeln können, daß was wir oben als wahrscheinlich hinstellten, in den Schriften des Ap. begründet sey, und das R. G. von ihm wirklich als der selige Zustand gedacht werde, welcher dereinst für diejenigen eintreten solle, welche in der Gegenwart durch lebendigen, in der Liebe thätigen Glauben darnach streben, und muthig dulden was für die einstigen Erben hier zu erdulden ist; werden folglich die abweichende Ansicht, als sey es nur die geistig sittliche Gottesherrschaft ohne alle Rücksicht auf Zeit und Befinden, welche sich hier und da, neustens bei Reiche und Meyer vorfindet, abzuweisen genöthigt seyn. Nun wird ferner ἡ βασ. ἐστιν oder οὐκ ἐστι τοῦτο bedeuten: das R. G. besteht oder besteht nicht in dem und dem, d. h. das und das macht nicht das Wesen (die οὐσίαν) des R. G. aus, und die Erklärungen von Theod., Pisc., Grot., A., es wird dadurch erworben oder nicht, hängt davon ab oder nicht, haben nicht genügenden Grund, obwohl sie durch den Zusammenhang nicht schlechthin zurückgestoßen werden. ἡ βασ. τ. θ. οὐκ ἐστι βρῶσις καὶ πόσις wird nun also besagen: die Seligkeit des Reiches Gottes besteht nicht in Essen und Trinken, nicht darin daß man esse und trinke, wie nehmlich die zu glauben scheinen, die um keinen Preis eine Lieblingsspeise fahren lassen wollen. Im affirmativen Theile sind die Begriffe der δικαιοσύνη, der εἰρήνη, und der χαρὰ ἐν πν. ἁγ. zu beleuchten. Nun bezeichnet zwar δικ. bei P. an einigen Stellen unleugbar die Gerechtigkeit oder Sittlichkeit selbst (s. Th. I. S. 46.), so daß wenn der Begriff des R. G. der einer rein sittlichen Gottesherrschaft wäre, oder hier gefragt würde, wodurch man zum Genuß der Seligkeit des R. G. gelange, kein Anstand genommen

werden könnte es auch hier von dieser zu verstehn; da aber keins von beiden der Fall zu seyn scheint, so wird zwar nicht geleugnet werden daß P. Sittlichkeit im R. G. herrschend denke, und als Bedingung des Eintritts fordere, dem Eins ist so gewiß als das Andere, aber eine Nöthigung das Wesen desselben in sie zu setzen, findet nicht mehr Statt. Weit öfter aber bezeichnet bei ihm δικ. den Zustand dessen welcher δίκαιος, gut und schuldlos, ist und bei Gott als Solcher gilt, und keine Frage kann seyn daß er diese δικ. als Eigenthum aller derer denken müsse, welche im R. G. sind, aber auch als wesentlich, weil kein ἄδικος es ererbt, und etwas schönes und seliges, weil es Befriedigung eines Bedürfnisses der geistigen Natur, der Besitz des Gutes ist, nach welchem dieselbe strebt. Wir werden also sehr geneigt seyn, auch hier das Wort so zu verstehn. Wodurch diese δικ. erworben werde, darauf kam hier nichts an. Ferner εἰρήνη, Friede, ist das was er allen Gläubigen im Anfange seiner Briefe, und auch sonst bisweilen (XV, 13. Gal. VI, 16. Eph. VI, 23. 2 Thess. III, 16.) wünscht, was er dem sittlichen Streben als Lohn verheißt (II, 10. VIII, 6.), und zwar so daß Gott als Urheber und Verleiher desselben immer von neuem bezeichnet wird (XV, 33. 2 Kor. XIII, 11. Phil. IV, 7. Kol. III, 15. 1 Thess. V, 23.); es wird uns also gewiß nichts hindern können, auch ihn als eins der Güter zu betrachten, deren Besitz die Seligkeit des Reiches Gottes ausmacht; wir werden seinen Begriff, da nichts irgendwo im Wege steht, und der hebr. Gebrauch darauf leitet, etwas weit, aber doch so fassen daß das Wesentliche des Friedens nicht daraus verschwinde, daß es ein friedlicher Zustand des Gemüthes sey, durch keine Furcht noch Feindseligkeit, keinen Kampf noch Unruhe des Gewissens gestört und getrübt; eine Tugend aber, nehmlich die der Friedfertigkeit oder Friedensliebe, oder als Thätigkeit gedacht, des Friedenhaltens (τὸ εἰρηνεύειν), darin zu finden, wie der Fall seyn müßte, wenn δικαιοσ. Gerechtigkeit oder Sittlichkeit überhaupt bedeuten sollte, bin ich nicht im Stande, denn εἰρήνη bedeutet nichts der Art. Die Aufforderung des 19. V. τὰ τῆς εἰρήνης διώκωμεν, zwingt auch noch nicht dazu, sondern wenn überhaupt nothwendig ist, daß P. einen Zusammenhang zwischen ihr und dieser Darstellung des Wesens der βασ. dachte, werden wir begreifen daß wie die fünfte Bitte des V. U. ermahnt Vergebung zu üben, um selbst Vergebung zu erlangen, eben so auch P. wohl ermahnen könne, hier Frieden zu üben, um dort Frieden zu finden und zu genießen. Auch kann der Friede des Gottesreichs ohne Schaden so weit ausgedehnt werden, daß auch ein seliger Friedstand gegen alle Umgebungen, gewiß ein nothwendiges Stück der einstigen Seligkeit, darunter begriffen sey. Endlich χαρὰ

ἐν πν. ἁγ., Freude im heil. Geist*); nicht benignitas, cura exhilarandi alios, wie Grot., Koppe, Flatt, Reiche u. a. Vertheidiger der rein philosophischen Vorstellung im Gefühl daß dann drei Tugenden und nicht zwei Tugenden und ein Gemüthszustand neben einander stehn müßten gedeutet haben, denn χαρὰ kann kein Bestreben, nur das Gefühl der Freude oder den Zustand des Frohseyns bezeichnen; auch nicht Freude über den heil. Geist (Fritzsche Sendschr. an Th. S. 74. mit Vergl. von Phil. I, 18.), denn möge auch die Präp. nicht widerstehn, so haben wir doch keinen Grund zu glauben daß der Ap., welcher ein beständiges χαίρειν schon jetzt von den Christen begehrt (Phil. IV, 4.), in der βασ. τοῦ θεοῦ ihnen einen so ganz speciellen und bei aller Erhabenheit doch immer nur eingeschränkten Stoff der Freude anweisen wolle. Nein, wie der Christ überhaupt ἐν πνεύματι ist (VIII, 9.), und alles was er thut, ἐν πν. thut, was er empfindet, ἐν πν. empfindet, so soll auch die Freude deren er im R. G. genießt, ἐν πν. Statt finden, d. h. eine solche seyn, von welcher der heil. Geist Urheber, bewegendes und leitendes Princip ist, also die Stoffe umfassend, welche der G. ihr anweist, den Charakter an sich tragend, welchen er ihr aufprägt, das Maß beobachtend, das er ihr setzt, u. s. f. In diese drei Stücke setzt P. die Seligkeit des Gottesreichs; wollte er die Tugenden oder sittlichen Vorzüge nennen, welche den Bürger desselben zieren, da hatte er entweder ein alle umfassendes Wort, z. B. δικαιοσ. selbst, oder eine große Zahl zu nennen, wie er auch sonst zu thun pflegt; die ἀγάπη aber durfte er in diesem Zusammenhange schlechterdings nicht verschweigen; drei Stücke, gesetzt auch daß sie alle drei wirklich Tugenden bezeichneten, genügten nicht, erschienen nur wie aufs Gerathewohl herausgegriffen; aber die Seligkeit derselben ließ sich in diese drei Stücke fassen, von denen das erste ihn darstellt in seinem Verhältnisse zu Gott von Schuld und Gerichtsfurcht frei, das zweite im innern Zustande selbst, zufrieden und von gehässigen, herzzerreißenden Leidenschaften unangefochten, das dritte endlich als die höchste Stufe, nicht nur los von Schuld und frei von Kampf und Streit, sondern auch in hoher und erhabner Wonne sich befindend und bewegend. — Jetzt fragt sichs noch um das Verhältniß des so gefundenen Inhalts zu der vorangehenden Mahnung: laßt nicht geschehn daß Euer Gut gelästert werde. Die Partikel γὰρ deutet auf Begründung hin. Nun aber, gälte es einer

*) Die Worte ἐν πν. ἁγίῳ mit Koppe, Stengel, Olsh. mit allen drei Wörtern zu verbinden, ist nicht allein keine Nöthigung vorhanden, sondern es scheint mir sogar, als ob δικαιοσ. ἐν πν. ἁγ. der Vorstellung des Ap. gar nicht angemessen wäre.

Sache die der Christ als solcher nicht aufgeben dürfte, gälte es dem höchsten Ziele seines Sehnens und Strebens, dem Reiche Gottes, da würden auch sie mit eiserner Festigkeit auf ihrem Sinne zu beharren haben, so wie P. selbst durch keinen Tadel und keine Lästerung sich in seinem Eifer für dasselbe irre machen ließ, und seine Mahnung würde unbegründet, würde dem Einwand ausgesetzt seyn, daß doch er selbst einem andern Gesetze als dem hier gegebnen folge. Nun aber kann er zeigen daß der streitige Punkt eine ganz unwesentliche, zum Gottesreiche nicht gehörende Sache sey; damit begründet er denn wirklich jenes Wort. Und achten wir darauf daß ein Nachdruck auf ἐστι liegt, ἡ βασ. τ. θ. aber keinen hat, so werden wir auf die Vermuthung kommen, daß ihm bekannt gewesen wie die vermeintlich Stärkeren wohl in der That für ihren Starrsinn Sätze ausgesprochen, darauf deutend, daß sie die Freiheit des Gottesreichs nicht aufgeben könnten um der Schwachen willen, kurz daß sie sich so geberdet, als läge wirklich das R. G. in der Behauptung dieser oder jener Speise. Von Seiten des Vorherg. scheint unsre Erkl. nicht angreifbar zu seyn. Sehn wir auf V. 18. Hier ist zuerst mit Griesb., Lachm. und den meisten neuen Kritikern τούτῳ Statt des rec. τούτοις wegen überwiegender Auktorität *) als ursprünglicher Text aufzunehmen, und auf πνεύματι zu beziehn **). δουλεύειν τῷ χριστῷ ist in der jetzigen Verfassung, wo Jeder nichts anders seyn soll als δοῦλος χριστοῦ, dasjenige was am Ende Jeder thut, aber ἐν πν. ἁγ. nicht Alle sondern nur die wahren, ächten Christen, und nur von diesen wird sich dann sagen lassen, sie seyen Gott wohlgefällig (εὐάρεστος s. XII, 1.) und δόκιμοι τοῖς ἀνθρώποις, eig. bewährt, probehaltig für die Menschen, d. h. als ächte, wahre Gläubige ihrer Achtung werth. Wäre nun τούτοις der ächte Text, so bezöge sich das Pron. auf die drei V. 17. genannten Stücke, und diese müßten dann als sittliche Eigenschaften gefaßt werden, so gut oder so übel als es angehn möchte, hierdurch aber käme unsre Erkl. des ganzen V. sehr in Gefahr. τούτῳ aber, wodurch die Worte nur noch auf ἐν πν. ἁγ. zu beziehn bleiben, ändert die Sache. Denn nun haben die Worte den Zweck nicht mehr, den Hauptsatz von der βασ. τ. θ. zu begründen, sondern nur noch zu erklären, was der Beisatz ἐν πν. ἁγ. wolle. Freude im heil. Geist, hat P. gesagt, gehört zum

*) ABCD*FG Kopt. Sahïd. Vulg. It. Or. Chrys. Dam. Ambr. Pel. Aug. Beda.

**) Reiche's Gegengrund, daß dadurch „eine ganz ungewöhnliche Phrase" entstehen würde, kann nicht als triftig angesehn werden, denn vieles andere würde unter gleichem Titel dann aus P. Briefen weichen müssen.

Wesen der βασιλεία, nicht Freude überhaupt; denn, fügt er hinzu, nur wer im heil. Geiste Christi Diener ist, nur derjenige Christ welcher ἐν πν. ist, ist Gott angenehm und menschlicher Achtung werth; nur der also hat Anwartschaft auf das Reich und dessen Freude.

V. 19. enthält eine Folgerung, nicht aus den letzten Worten sondern aus dem Ganzen der seit V. 13. abgelaufenen Gedankenreihe. διώκειν, s. IX, 30. τὰ τῆς εἰρήνης, was zum Frieden gehört oder führt, nehmlich hier zum Frieden unter einander. Daß εἰρήνη hier und V. 17. einerlei Begriffe bezeichne, ist durchaus nicht nöthig; wenn P. zum Streben nach Eintracht im gegenseitigen Verkehr ermahnen wollte, so mußte er εἰρ. setzen, es ging voraus was immer wollte. Dort war εἰρήνη wesentliches Stück der βασ. τ. θ., hier ist es unentbehrlich zum Gedeihen der Gemeine, darum steht es beide Male, immer Friede bedeutend, aber jedes Mal so modificirt, wie die Umgebung und der Zweck es fordern. Οἰκοδομή. Eins von den Bildern deren sich P. mit besonderm Wohlgefallen bedient, wenn er von dem sittlichen Zustande Einzeler oder der Kirche spricht, ist das eines Tempels Gottes, dessen allmähliger Aufbau die Fortschritte im Guten darstellen soll. Daher denn οἰκοδομεῖν alle diejenigen Thätigkeiten umfaßt, welche von Seiten der Menschen eintreten sollen, um an sich oder andern dieses Werk zu fördern. Vgl. 1 Kor. VIII, 1. X, 23. XIV, 4. 1 Thess. V, 11. Davon das Abstraktum οἰκοδομή, sowohl diese Thätigkeit selbst substantiv gefaßt, als auch der Erfolg derselben, τὸ οἰκοδομεῖσθαι, die Aufbauung zum Gottestempel; vgl. XV, 2. 1 Kor. XIV, 3. 26. Eph. IV, 12. Also τὰ τῆς οἰκοδομῆς dasjenige was zur Förderung im Guten, in christlicher Vollkommenheit, gehört oder dient. εἰς ἀλλήλους, auf einander, Einer auf den Andern, Bezeichnung der Gegenseitigkeit, und zwar so daß Jeder dem Andern gleichsam zur Unterlage diene, worauf er sich erhebe, wie 1 Thess. V, 11. οἰκοδ. εἷς τὸν ἕνα gesagt wird, um den Einen, Christus, als die Grundlage zu bezeichnen, auf welcher der Bau erfolgen solle. Die Ermahnung hat also diesen Sinn: Sich zu befleißigen daß Friede unter ihnen bestehe, und Einer dem Andern förderlich sey zu immer höherer Vollkommenheit. Der ganz occidentalische Zusatz φυλάξωμεν am Schluß des V. *) ist von den Kritikern mit Recht als Zugabe späterer Hand anerkannt worden **).

---

*) Er findet sich nur in den Graecolatt. Vulg. It. u. lat. VV.

**) Im Vorbeigehn werde noch bemerkt daß Lachm. auf die Auktorität des einzigen B. und einer jungen Hdschr. (238.) διώκομεν aufgenom-

V. 20. *Μὴ — ἔργον τοῦ θεοῦ.* Eine im Sinne mit V. 15. gleichbedeutende Ermahnung, deren Form aus V. 19. ihren Urſprung hat. Daß dies wirklich der Fall ſey, lehrt das Verbum *καταλύειν* in ſeiner bekannten Bedeutung des Zerſtörens oder Niederreißens, vgl. 2 Kor. V, 1. Gal. II, 18. Daher wird *ἔργον*, an und für ſich jedes Werk bezeichnend, von welcher Art es ſey, hier im Zuſammenhange ein Bauwerk ſeyn, und *τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ*, das Bauwerk Gottes, dasjenige bezeichnen was Gott, als Baumeiſter gedacht, im chriſtlichen Bruder gewirkt hat. Wenn Theod., Par. wegen Joh. VI, 29. die *πίστις* darunter verſtanden, ſo konnten ſie, ſobald nur der Begriff derſelben umfaſſend genug gedacht wurde, wohl Recht haben, aber in der Begründung haben ſie ganz Unrecht, da *τὸ ἔ. τ. θεοῦ* in jener Stelle, wie V. 28. lehrt, eine ganz andere Bedeutung hat. Reiche iſt ihnen gefolgt. Meyer denkt wegen V. 15. den Chriſten ſelbſt als ſolchen in ſeiner chriſtlichen Perſönlichkeit, aber es iſt nicht nothwendig daß beide Warnungen, obwohl in der Sache gleich, in jedem einzelen Worte daſſelbe ſagen. Ganz allgemein wird der Begriff von Glöckler*) und Köllner**) gefaßt, offenbar — wie der Erſte ausdrücklich thut — um den Satz als allgemeines Verbot zu denken, welchem der ſpecielle Fall dann untergeordnet werden möge. Sagte er nun bloß: *μὴ καταλύε τὰ κ. τ. θ.*, oder ſetzte er Statt *βρῶμα* ein allgemeineres, eine unbedeutende Sache bezeichnendes Wort, ſo würde auch ich dies für das Beſte halten; da er aber *ἕνεκεν βρώμ.* geſetzt, hat er den ſpeciellen Fall ſelbſt im Auge gehabt, und nur den Objektsbegriff unter den allgemeinen bildlichen des Werks gebracht; da halte ich die ganz allgemeine Faſ-

---

men, und in Folge deſſen den ganzen Satz als Frage betrachtet hat, gerade wie Gal. VI, 10. mit A allein und einigen Min. nebſt Dek. *ἐργαζόμεθα*. Zuzugeben iſt daß an beiden Stellen durch die Frage ein gewiſſer Nachdruck bewirkt werden würde; aber Theils iſt *ἆρα οὖν* bei P. an einer Menge anderer Stellen nicht Frageformel, und nur an dieſen beiden kritiſch ſchwankenden könnte es als ſolche genommen werden; Theils ſcheint dieſe Art oratoriſcher, einen Vorwurf des Gegentheils enthaltender Fragen unſerm Ap. gar nicht geläufig, da ſie — dieſe zwei St. abgerechnet — niemals bei ihm vorkommt; Theils endlich iſt die Auktorität in beiden Stellen viel zu gering, um als genügend betrachtet zu werden, um ſo mehr da auch hier wieder der Unterſchied in den ſo oft verwechſelten Zeichen o und ω liegt.

*) Der Inbegriff alles deſſen, was Gott in der Menſchheit durch das Chriſtenthum gewirkt hat, demnach ſowohl die Wiedergeburt des Einzelen, als auch die Vereinigung aller Wiedergeborenen zu einem Ganzen, die Gründung und Ausbreitung des Reiches Gottes.

**) „Alles das Gute, das Gott durch Chriſtum der Menſchheit gewährt hat und gewähren will.“

ung für unmöglich, und nehme das Werk Gottes im schwachen Bruder, dies aber so allgemein und umfassend als möglich an. Ganz unpassend möchte es seyn, mit Semler, Ernesti, Morus, Rosenm., an das Werk der Ausbreitung des Christenthums zu denken. — Im Folgenden kommt eigentlich nichts neues mehr, sondern der Apostel amplificirt seinen Hauptgedanken, um ihn eindringlicher zu machen, noch auf verschiedene Art. Er beginnt mit dem Zugeständniß, es sey Alles (alle Speisen) rein, gerade wie er V. 14. alle Unreinigkeit geleugnet hat; aber auch hier nur, um Beschränkungen hinzu zu fügen. Im Gegensatze ἀλλὰ κακὸν — ἐσθίοντι ist der nicht ausgesprochene sondern unbestimmt gelassene Subjektsbegriff entweder das zu Essende selbst, welches an sich zwar rein ist, vom Schwachen aber für unrein angesehn wird *), oder das Essen einer solchen Speise, was durch das folg. Part. ἐσθίοντι keinesweges — wie de Wette meint — verhindert wird. Κακόν ἐστιν. Wollte P. einen genauen Gegensatz machen, so mußte er ἀκάθαρτον oder κοινὸν in gleicher Bedeutung schreiben; da er dies nicht gethan, so haben wir den Gegensatz nicht gegen das Prädikat καθαρὰ selbst, sondern gegen die damit verbunden gedachten Eigenschaften entweder der Erlaubtheit oder der Unnachtheiligkeit zu denken, gegen welche von beiden aber, muß entweder aus dem Satze selbst oder aus dem Zusammenhange entnommen werden. Nun ist die gewöhnliche Annahme, wenigstens in der neusten Zeit, κακόν ἐστι bedeute: es ist etwas unrechtes, unerlaubtes, sündliches (Glöckler, Stengel, Reiche, de Wette, Meyer), und die andere Erklärung von Theod. (Σοὶ μέντοι βλάβην ἡ κατάληψις φέρει), Par. (noxium et deo displicens), Scholz (verderblich), Paulus (übel bekommt es), und mir findet allenthalben Mißbilligung. Weßhalb? Sprachlicher Unrichtigkeit wegen? Schwerlich, denn erstlich war der Begriff des κακὸν bei den Griechen nicht der des Unsittlichen sondern des Schädlichen, im Gegensatze gegen τὸ ἀγαθόν, das Nützliche, sodann aber möchte ich namentlich sehr bezweifeln daß τοῦτό μοι κακόν ἐστιν jemals bedeutet habe: das ist unrecht von mir, und nicht jederzeit: das ist mir nachtheilig. Des Gegensatzes halber? Noch viel weniger, denn da derselbe nicht ausgesprochen ist, können wir wohl aus dem ausgesprochenen — sobald er sicher ist —

*) Nicht aber τὸ καθαρόν (Meyer), was nur dann der Fall seyn würde, wenn eben dieses Eigenschaft des Subjekts wäre, von welcher das Prädikat als Wirkung oder als Gegentheil der zu erwartenden Wirkung (wie VII, 13.) abhinge; auch nicht τὸ βρῶμα (Grot.), sondern wenn βρ. ergänzt werden sollte τὸ νομιζόμενον βρῶμα κοινὸν εἶναι.

den unausgesprochenen, nicht aber umgekehrt beurtheilen. Was aber endlich den Zusammenhang betrifft, so wird sich zeigen daß er unserer Deutung nichts weniger als ungünstig sey. Sie wird also als die sprachlich besser begründete für jetzt noch festgehalten. Wer ist aber ὁ διὰ προσκόμματος ἐσθίων, dem es schädlich ist? Ist es der Starke der Andern den Anstoß giebt? Ist es der Schwache der mit Verletzung seines Gewissens, durch Verachtung und Hohn gezwungen, sich entschließt zu essen? Jenes meinen Theod., Par., Beng., Cramer, Böhme, Koppe, Flatt, Scholz, Glöckl., Steng., Reiche, de Wette, A.; dies Heum., Carpzov, Semler, Schmidt, Paulus, Kölln., Meyer, A. Für die erste Ansicht scheint der Zusammenhang zu sprechen, da doch hier immer von dem Stärkeren die Rede war, und wirklich ist dies der Grund auf welchen die neusten Vertheidiger dieser Erkl. bauen; aber auch bei der zweiten wendet sie sich keineswegs von ihm ab, sondern es wird dann hier gezeigt, wie trotz der absoluten Reinheit der Speisen und der daraus folgenden Erlaubtheit und Unnachtheiligkeit ihres Genusses doch ein καταλύειν τ. ἔ. τ. θεοῦ Statt finde, wenn Einer den Schwächeren zum Genuß verboten geglaubter Speisen dränge. Nun aber lernt man aus V. 23., daß wirklich der Fall hier betrachtet wird, wenn der Schwächere sich zum Essen bequemt, und also, während die Beziehung auf den Stärkeren nur einen Fall setzt, wo er ohne Nachtheil oder Unrecht nicht essen könne, giebt die andere den Sätzen von πάντα μὲν an die Bedeutung einer Begründung des so eben vorgetragenen Gebotes, wozu noch der Parallelismus von V. 14. kommt. Darum erachte ich die Beziehung auf den Schwächeren für vorzüglicher. Die Worte διὰ προσκόμματος können zur Entscheidung nichts beitragen, da sie nur Umstände andeuten, welche mit dem ἐσθίειν verbunden, nicht aber von welcher Art dieselben sind, s. zu II, 27. Was nun aber die Frage anlangt, ob der Zusammenhang für die eine oder andere Deutung von κακὸν spreche, so ist leicht einzusehn daß derselbe zwar auch bestehe, wenn κακὸν als unrecht, unsittlich, verstanden werde, indem das Unsittliche auch unheilbringend ist; aber viel näher liege, in der Begründung des Gedankens daß das Thun des Stärkeren ein Zerstören des Werkes Gottes sey, unmittelbar darauf hinzuweisen, wie das Essen für unrein gehaltener Speisen dem Genießenden schädlich, unheilbringend sey, daß folglich unsre Deutung des Prädikats mit unsrer Beziehung des Particips auf den Schwächeren am besten harmonire.

V. 21. Καλόν ἐστι. Das Adj. καλὸς welches in der att. Sprache die beiden Begriffe des Guten d. h. Nützlichen

und des Schönen d. h. durch seine Form Erfreuenden umfaßte (s. Plat. Gorg. S. 474 D.), hat im biblischen Dialekt seine Bed. so verengert, daß der Begriff des Schönen wohl ganz daraus verschwunden *), und nur der des Guten oder Nützlichen darin geblieben zu seyn scheint, und auch an den Stellen wo die Bedeutung schön sehr wohl angewandt wäre, liegt sie wahrscheinlich nicht darin. Was namentlich — um nicht zu weit abzukommen — die Formel καλόν ἐστιν anlangt, so bedeutet sie zwar 1 Tim. II, 3. es ist Recht, und negativ Matth. XV, 26. Mark. VII, 27., und es bleibe dahin gestellt, ob das Adj. hier das Gute und Rechte als schön im Sinne der Athener oder als gut gedacht werde; in der Regel aber besagt sie: es ist gut, und wie der Grieche sagt: χρή σε τοῦτο ποιεῖν, wo wir sagen: das solltest du thun, ἐχρῆν im Sinne unsers du hättest gesollt, so auch dies: es ist gut, da wo wir sagen: es wäre besser oder das Beste. So Matth. XVII, 4. u. Parall. καλόν ἡμᾶς ὧδε εἶναι bedeutet nicht: es ist gut daß wir hier sind, sondern: es wäre das Beste daß wir hier blieben. Hebr. XIII, 9. καλὸν χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν, οὐ βρώμασι, eig. es ist gut daß das Herz durch Gnade fest werde, nicht ꝛc., d. h. es ist besser daß — als ꝛc. 1 Kor. VII, 1. καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι, nach dem ganzen Inhalte des Kap. nichts als: es wäre das Beste für den Menschen, das. V. 8. καλὸν αὐτοῖς es wäre das Beste für sie, desgl. V. 26. wo die beigefügten Worte διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην es unmöglich machen an sittliche Schönheit des Ledigseyns zu denken; IX, 15. wo P. sagt καλόν μοι μᾶλλον ἀποθανεῖν κ. τ. λ., nicht es ist sittlich besser gethan von mir, sondern es ist mir zuträglicher; und daß auch Gal. IV, 18. nur auf ähnliche Weise verstanden werden könne, habe ich im Comm. zu zeigen mich bemüht. Hierin liegt nun auch der Grund des Gebrauchs von καλόν ἐστι mit nachfolg. ἤ gerade als wäre es ein Comparativ, Matth. XVIII, 8. 9. Geben wir daher dem Satze καλὸν τὸ μὴ φαγεῖν die Bedeutung: es wäre das Beste nicht zu essen, so folgen wir gewiß dem Sprachgebrauche treuer als wenn wir mit Glöckl., Reiche, Meyer übersetzen: es ist schön, sittlich schön, trefflich; was aber den Zusammenhang betrifft, so kann ich mich noch nicht von der Ansicht losreißen, daß der Ap. wirklich sagen wolle, es sey besser nicht essen als dem Bruder Aergerniß zu geben, nicht aber den in einer Rüge des egoistischen Freiheitsgebrauchs durch-

*) Er wird durch andere Adj. ausgedrückt, körperliche Schönheit durch ὡραῖος, ἀστεῖος, sittliche scheint unter dieser Form nicht gedacht worden zu seyn.

is unpaſſenden Gedanken, es ſey trefflich und ſchön nicht z
en. Ich glaube daher noch wie früher, der Ap. habe den Se
angelegt gehabt: καλὸν δὲ τὸ μὴ φαγεῖν κρέα — οἶνον μη
λο ὅ τι οὖν μᾶλλον ἢ ἵνα σκανδαλίσῃς τὸν ἀδελφόν ἐσ
ıbe aber indem er das ἄλλο ὅ τι οὖν genauer beſtimmen wollt
ıb nur als etwas Anſtoß gebendes bezeichnen konnte, ſich de
ıöglichkeit ihn in der angefangenen Weiſe zu beendigen beraubt
)er Gedanke iſt dann weſentlich derſelbe den er 1 Kor. VIII,
3. ausgeſprochen hat. Was den Wein betrifft, ſo kann ich
ich nicht entſchließen aus der einmaligen beiläufigen Erwähnung
:ſſelben ſo fort den Schluß zu ziehn auf das Befinden von
sketen in Rom, welche ſich alles Weins enthielten (Meyer),
rtheile vielmehr, der Ap. nenne ihn neben dem Fleiſche, der
ıglichen Speiſe, als das tägliche Getränk, deſſen Entziehung
:m damals Lebenden nur den Genuß des Waſſers übrig ließ,
m den Gedanken auszuſprechen: es iſt beſſer du entſageſt je-
:m, auch dem alltäglichſten Genuß des Lebens als daß du Et-
as thueſt was deinem Bruder zum Schaden gereiche. Die
ßten Worte: ἢ σκανδαλ. ἢ ἀσθ. fehlen in AC 67** Syr. Erp.
opt. Aeth. Or. (gr. I, 762. nur bis πρόσκ. citirt; lat. in Luc.
XV. p. 180: Lomm. in quo fr. t. scandalizatur, zu unſ. St.
in quo fr. t. offenditur; immer alſo nur ein Verbum.) Dam.
ug., und haben ſtarken Schein der Unächtheit.

V. 22. Im erſten Satze σὺ π. ἔχεις *) giebt die Frage
rm meiner Anſicht nach eine größere Lebendigkeit, und iſt da-
er vorzuziehn, wie auch Schrader, Meyer, A. gethan.
ber es bleibt hier wie in andern ähnlichen Fällen dem ſubj.
efühle ſehr viel überlaſſen. So glaubt an unſ. St. Reiche
ß die Rede durch Annahme der Frage ihre eigenthümliche Leb-
ftigkeit verliere, und hält die rein aſſertoriſche Auffaſſung für
ftiger. πίστιν ἔχειν erklärt ſich durch den Zuſammenhang als
ichbedeutend mit πιστεύειν φαγεῖν πάντα V. 2. Alſo: iſt dein
aube ſtark genug, um dich feſt überzeugt ſeyn zu laſſen daß
ſolchen Dingen keine Unterſchiede zu machen ſeyn? κατὰ
αυτὸν ἔχε, habe ihn bei dir ſelbſt. Viele Ausleger verſtehn
ı ſo: handle nach dieſem Glauben, wenn du allein und ohne
gen biſt. Dann iß und trink was du willſt; nur nicht
n es der ſchwache Bruder ſieht. Es wird auch in der Welt
ſo verfahren, aber ich weiß nicht ob nicht dem Ap. dies Ver-

*) π. ἣν ἔχεις ἔχε ABC Tol. Or. lat. Aug. Pel. Lachm. Aber
P. ſo ſchrieb, ſo blieb das Pron. zu Anfang, das nun nutzlos wurde,
Wahrſcheinlich iſt ἣν bloß aus den Endbuchſtaben von πίστιν ab
s entſtanden.

fahren doch zu ungerade geschienen haben sollte. Die Worte können doch auch bloß dies bedeuten: Halte ihn für dich selbst fest, und sorge daß du ihn nicht verlierst, soviel dich angeht, ἐνώπιον τ. θεοῦ, vor Gott, d. h. in deinen Beziehungen zu Gott, nicht aber aus Ehrfurcht vor Gott, wie Cramer erklärte. Der Sinn ist also dieser: Sofern als du mit Gott zu thun hast, beharre bei deiner Ueberzeugung, und laß dir sie nicht nehmen. Aber daraus folgt noch nicht daß du sie auch allenthalben, selbst zum Verderben Anderer, zur Schau zu tragen und ins Werk zu setzen, noch viel weniger daß du sie andern aufzubringen habest. Der Ap. hat es auch so wenig einen Hehl, daß er der freiern Ansicht hold ist, daß er sogar in den nächsten Worten den welcher sie habe glücklich preist. δοκιμάζειν hier offenbar billigen, für erlaubt und recht halten, κρίνειν aber verdammen; ὁ μὴ κρ. — δοκιμάζει, der sich selbst nicht richtet in Bezug auf das, was er für erlaubt hält, d. h. der sich keine Vorwürfe macht in Bezug auf das was er billigt und thut. Es ist klar daß der Satz vornehmlich für den gegenwärtigen Fall gelten soll, wo ohne Zweifel derjenige Recht hat, welcher der freiern Ansicht folgt; ganz allgemein, auch wenn das billigende Urtheil falsch wäre, würde ihn P. nicht aussprechen *).

V. 23. Der Gegensatz. διακρίνεσθαι, zweifeln, in Ungewißheit seyn, nehmlich über Recht oder Unrecht in der Handlung. Die Worte ἐὰν φάγῃ müssen als ein für sich bestehender Vordersatz genommen werden, der welcher bei sich selbst in Ungewißheit ist, ist, wenn er (dennoch) ißt, verurtheilt. κατακέκριται, er ist verurtheilt, d. h. er hat bereits ein Verdammungsurtheil empfangen, entweder weil die gleich aufzustellende Regel a priori feststeht, und das Urtheil über jede solche Handlung bereits im Allgemeinen ausgesprochen ist, oder auch, wiefern sein eigenes Gewissen ihm das Urtheil spricht. Es ist daher unnöthig, an dem Perfektum zu deuten, um einen andern Sinn herauszubringen, wie Viele gethan. Der Grund, ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως, weil seine Handlung nicht aus πίστις hervorgeht, d. h. nicht aus der sichern Ueberzeugung das Rechte zu thun. Die Regel aber: πᾶν — ἁμαρτία ἐστίν. Alles (jede Handlung) was nicht aus der πίστις kommt, ist Sünde.

*) Nur damit sie nicht verschwiegen werde, stehe hier noch Glöckners Auslegung: selig ist der, welcher sich selbst nicht auserwählt und dafürhält, wodurch er entscheidet, d. h. der nicht dafürhält, daß er durch die Kraft und Fähigkeit seines eigenen Geistesvermögens, oder durch sich selber Alles untersuchen und entscheiden könne. —

Er will dieses sagen: Sobald ein Mensch von einer Handlung die an sich Recht ist, auch überzeugt sey daß sie's sey, so handle er richtig, wenn er sie vollbringe; wenn er aber bei sich selbst ungewiß sey, ob er nicht am Ende doch Unrecht thue, und sie doch vollbringe, so helfe es ihm nichts, daß sie an sich kein Unrecht sey, sondern er sündige, indem er sich entschließe Etwas zu thun, gesetzt auch daß es Sünde wäre *).

*) Ueber die Versetzung des Abschnitts XVI, 25—27. an die gegenwärtige Stelle, und über die zwei letzten Kapitel überhaupt, wird an einem andern Orte gesprochen werden.

Funfzehntes Kapitel.

Der erste Theil des neuen Kapitels hängt mit dem vorhergehenden durch Aehnlichkeit des Gegenstandes zusammen. Das Benehmen der Stärkeren gegen die Schwächeren ist hier, wie dort im letztern Theile, sein Augenmerk. Aber ein Unterschied ist da; während nehmlich dort nur eine bestimmte Beziehung Statt fand, nehmlich auf den Genuß für unrein gehaltener Speisen, und zwar so daß das falsche, unchristliche Benehmen getadelt wurde, zeigt sich hier keine solche bestimmte Rücksicht mehr, sondern die Ermahnung ist allgemeiner und hat es ohne irgend eine Rüge nur mit Schilderung des richtigen, ächt christlichen Verhaltens zu thun.

V. 1—3. *Ὀφείλομεν δέ.* Von der Schilderung des großen Unheils das die vermeintlich Starken durch ihr rücksichtloses Gebahren anzurichten drohen (V. 19—23.), wendet sich der Ap. übergehend zur Darstellung des pflichtmäßigen Thuns. *Ἡμεῖς οἱ δυνατοί*, wir Starken. *δυν.* bezeichnet sowohl den Mächtigen, 1 Kor. I, 26., als den Starken oder Vermögenden überhaupt, 2 Kor. XII, 10. An unserer Stelle sind die *δυνατοί*, wie aus dem Bisherigen erhellt, *τῇ πίστει*, oder *τῷ πνεύματι δυνατοί*, und eben so die ihnen entgegenstehenden *ἀδύνατοι* d. h. *ἀσθενεῖς*. Daß er sich den Erstern beizählt, ist weder Hochmuth noch Demuth, sondern die natürliche Folge seiner Stellung als Lehrer. Um die Befangneren als Schwache anzuerkennen, mußte er in der Hauptsache die Ansicht der Andern billigen; sobald aber dies, mußte er auch Jene für gleiche Ansicht zu gewinnen wünschen, und wenn er als Lehrer auftrat, zu gewinnen suchen; dies aber war nur möglich, wenn er selbst als

Einer der Stärkeren auftrat. Die Frage übrigens, ob aus diesem Anfange über die Zustände in Rom, oder über die Bestimmung dieses Abschnitts ein Schluß gezogen werden könne, wird wie mehreres ähnliche einem andern Orte aufgespart. Die ἀσθενήματα können allgemeiner gefaßt werden als es insgemein geschieht. Zwar sind die Schwächen welche den Ap. auch zu dieser Ermahnung veranlaßt haben, keine andern als die, von denen er im Amtsleben Erfahrungen gemacht, und zum Theil im vorigen Kap. gesprochen hat; aber da im Folg. keine bestimmten Beziehungen mehr erscheinen, so glaube ich, er giebt hier die allgemeine Ermahnung, aus welcher die Anwendung auf bestimmte Fälle dann leicht zu machen ist*). βαστάζειν, tragen, eine Last, Gal. VI, 2.; hier offenbar: Geduld, Nachsicht haben mit Etwas. μὴ ἑαυτοῖς ἀρέσκειν. Das Verbum hat im Gebrauch des Ap. sowohl die Bedeutung des Wohlgefallens, als bloßer Folge der Vorzüge die Einer hat, ohne beigemischte Vorstellung einer Thätigkeit, (vgl. VIII, 8. 1 Kor. VII, 32—34.), als auch die des Strebens nach fremdem Wohlgefallen, des zu Gefallen Lebens, Gal. I, 10. (unmittelbar zuvor ζητῶ ἀρέσκειν) 1 Thess. II, 4. IV, 1.; auch mit Beifügung eines Akkus. der Beziehung, 1 Kor. X, 33. πάντα πᾶσιν ἀρέσκω, ich strebe in allen Dingen Allen zu Gefallen zu leben, nach Allen mich zu richten. Was nun unsre Stelle anlangt, so kann über das ἀρέσκειν τῷ πλησίον V. 2. keine Frage seyn, denn da es als Pflicht geboten wird, so kann es nicht das Wohlgefallen des Nächsten bezeichnen, das nicht in der Gewalt des Menschen steht, sondern nur das Streben darnach, das Jeder leisten kann. Wir werden darin nicht charakterloses, schmeichlerisches Jagen nach fremdem Beifall suchen, das P. gewiß so wenig von Andern forderte als selbst ausübte, nicht das ἀρέσκειν ἀνθρώποις das er Gal. I, 10. von sich leugnet; wohl aber im Zusammenhange der Stelle ein solches Verhalten wobei man, obwohl unbekümmert um das Geschrei der Welt, doch mit der Schwäche des in der Hauptsache einstimmenden Bruders gern Mitleid hat, und sein Thun in allem worin es möglich ist so einrichtet, daß man nicht sowohl von sich selbst das Zeugniß erhalte, seiner Ansicht allenthalben treu gewesen zu seyn, als vielmehr vom Nächsten, seine Pflicht gewissenhaft erfüllt zu haben; kurz ein Anfügen des eignen Thuns an den Sinn und Wunsch des Andern, in Allem wo es möglich ist, um des höhern Zweckes willen, kurz das πᾶσιν πάντα ἀρέσκειν, das er 1 Kor. X, 33. von sich behauptet, IX, 19. ff. beschreibt. Den Zweck eines solchen Thuns bezeichnet er selbst in

*) Dies ist auch Meyers und wie es scheint de Wette's Ansicht. Warum Reiche dieselbe für unrichtig ansehe, ist mir nicht recht klar.

dem allgemeinen Ausdruck εἰς τὸ ἀγαθόν, damit das Gute daraus entstehe, und bestimmt dann dieses ἀγαθὸν etwas näher durch πρὸς οἰκοδομήν (worüber s. XIV, 19.). So ist allerdings zwischen der οἰκοδ. und dem ἀγ. in der Sache gar kein Unterschied; aber dies berechtigt uns doch nicht, mit Koppe die durch die Stellung ganz unmöglich gemachte Verbindung πρὸς οἰκ. εἰς τ. ἀγ. vorzunehmen. Ueber ἑαυτῷ ἀρέσκειν V. 1. 3. ist soviel klar, daß von einem bloß beschaulichen Wohlgefallen an sich selbst unmöglich geredet werden könne, denn 1) wird dadurch in keinem der beiden Sätze ein gehöriger Gegensatz gewonnen, weder hier gegen das Tragen fremder Schwächen noch V. 3. gegen die selbstverleugnende Handelweise Christi, 2) fordert der Zusammenhang nicht eine Stimmung des Gemüthes ohne Thätigkeit, sondern ein Verhalten, und zwar ein fehlerhaftes und tadelswerthes. Streben nach eigenem Wohlgefallen kann auch nicht dadurch angedeutet werden, denn dies wäre nicht des Tadels sondern des Lobes werth, dürfte nicht verboten sondern anempfohlen werden, von Christo dem vollkommen gedachten, ließe sichs durchaus nicht denken. Aber auch das ist undenkbar, weil es aller Analogie entgegen wäre, daß die Bedeutung des Wohlgefallens so erloschen seyn müßte, welche ohne Weiteres das Streben nach eigenem Vortheile daraus gemacht haben. Ich glaube daher, wir haben uns ein solches Wohlgefallen am eigenen Zustande zu denken, bei welchem die Rücksicht auf fremde Zustände eben weil man mit dem eigenen zufrieden — und ohne Liebe — ist, ganz außer Acht gelassen wird. V. 1. im Gegensatz gegen das Tragen der Schwächen Anderer ist es eine egoistische Zufriedenheit mit dem wahren oder eingebildeten Grade geistiger Vollkommenheit, wobei man seinen Weg vorwärts geht, unbekümmert ob auch der Andere mitgehn kann, oder zurück bleibt, oder gar beim Versuch zu folgen in Schaden kommt, also ganz eigentlich die Gesinnung, aus welcher ein Thun wie das der vermeintlich Starken in den ersten Gemeinen hervorgegangen war; mit sich selbst zufrieden folgten sie der eignen Ueberzeugung, und fragten nicht nach ihrer Brüder Kräften noch Gedeihen. V. 3. dagegen ist es ein egoistisches Wohlgefallen und Wohlbehagen am eigenen Besitz, ohne sich um die Bedürfnisse der Uebrigen zu kümmern. Hätte Christus dies gehabt, so wäre er damit zufrieden gewesen, selbst ἴσα θεῷ zu seyn (Phil. II, 6.), hätte nicht darnach gefragt, was dabei aus der Menschheit würde, nicht darauf geachtet, daß bei seinem Festhalten am eigenen Besitz dieselbe unabwendlich verloren ging; da er es nicht hatte, entäußerte er sich selbst, und wurde ihr Erlöser. Bei dieser Fassung des Begriffs scheint mir es daher möglich, zu gleicher Zeit die Wortbedeutung festzuhalten und den

Sinn derſelben zu gewinnen. Dieſen haben auch die übrigen Ausll. meiſt alle richtig erkannt, um jene ſind ſie weniger beſorgt geweſen. — Bei V. 2. iſt noch zu bemerken daß die an mächtiger Auktorität*) von den Kritikern vollzogene Auslaſſung von γάρ den Satz zwar ohne ſichtbare Verbindung mit V. 1. bleiben läßt, die Nachdrücklichkeit der Rede aber dadurch nur gewonnen hat. V. 3. iſt καὶ γὰρ χριστὸς zu überſetzen: denn auch Chriſtus, oder: auch Chr. ja.; ſ. zu XI, 1. Nun lehrt der Zuſammenhang daß P. einen Gedanken wie dieſen im Sinne hatte: auch Chriſtus war nicht ſelbſtſüchtig zufrieden mit dem eignen Zuſtande der Macht und Hoheit, ſondern ſo erfüllt von liebender Beſorgtheit für unſer Heil, daß er ſich ſelbſt erniedrigte, und ein ſchmachvolles Schickſal auf ſich nahm, damit er uns erlöſte. Anſtatt aber denſelben mit eigenen Worten auszuſprechen, erinnert er ſich einer Schriftſtelle, wo nach der Auslegungsweiſe ſeiner Zeit der Meſſias ſich als Einen darſtellt, den im Eifer um das Haus Gottes Schmach und Verderben treffe, und flicht einen Theil davon (Pſ. LXIX, 10., ganz nach der LXX.) ſo in die eigene Rede hinein, daß dieſe mit einer dem Griechen durchaus zuſtehenden Freiheit, urplötzlich und ohne alle Anzeige in die eigne Rede Chriſti übergeht, wodurch der Vortrag an Kürze wie an Lebendigkeit gewinnt. Da hier nicht von dem geſprochen wird, was Chr. für Gott und zur Ehre Gottes, ſondern was er, ſich ſelbſt aufopfernd, für das Wohl der Menſchheit gethan, ſo könnte man verſucht werden das Pron. σὲ das an ſeinem Orte nur auf Gott bezogen werden kann, in der Anwendung des Ap. auf den Menſchen zu beziehen; aber behaupten läßt ſo Etwas ſich nicht.**)

V. 4. Der Zweck um deß willen P. die Schriftſtelle angeführt hat, war die Leſer dadurch zur Annahme eines gleichen Verhaltens zu bewegen; um denſelben ſicherer zu erreichen, fügt er noch den Erklärungsſatz hinzu: ὅσα γὰρ κ. τ. λ., alles nehmlich was ꝛc. ὅσα προεγράφη, alles was vorher geſchrieben iſt, nehmlich in der heil. Schrift des A. T., denn gleich vergeblich ſind die Verſuche Einiger in früherer Zeit, bloß Rückweiſung auf das eigene Schreiben des Apoſtels, und Anderer, auch Hinweiſung auf neuteſt. Schriften, nehmlich unſre Evangelien, darin zu entdecken. Wiefern nun die ſo eben angeführte Schriftſtelle Vorausſagung eines künftigen Ereigniſſes war, könnte das προ im Verbum allerdings demſelben die Bedeutung des Vorausſa-

*) ABCDEFG, viele Min. Kopt. Syr. ph. Slav. ms. Vulg. It. Baſ. Chryſ. Theod. Dam. Theoph. Oek. Or. lat. Ambr. A.

**) Für Rec. ἐπέκεινον iſt mit ACDEFG vielen Min. Dam. Lachm. ἐπέκειναν zu leſen, vgl. Winer Gr. S. 67.

jens ertheilen, wodurch die Aussage dieses V. auf die Weissagungen des A. T., und zwar auf die messianischen, beschränkt würde, und neuerlichst haben Reiche und de Wette diese Beschränkung vorgezogen. Eine Nöthigung dazu findet nicht Statt. Zwar behauptet Reiche, es liege ein besonderer Nachdruck auf der Präpos., und des Ap. Meinung sey, in dem Eintreffen des so lange Vorausgesetzten eine göttliche Veranstaltung erblicken, und die Untrüglichkeit der christlichen Hoffnung anerkennen zu lassen, während im bloßen höheren Alter der A. T. Schriften gar kein Moment zur Beruhigung und Ueberzeugung der Leser liege; aber erstlich ist es gar nicht des Ap. Absicht seine Leser zu beruhigen, sondern bloß sie auf das Lehrreiche aufmerksam zu machen, was in jenen Schriften liege, das ἔχειν τὴν ἐλπ. soll erst daraus erfolgen, daß sie sich die διδασκαλίαν zu Nutze machen; sodann möchte es doch wohl sehr schwer werden, eine solche Bedeutung in die Präp. zu legen, oder einem Leser sie heraus zu finden, wie R. will. Hierzu kommt daß eine Beschränkung des belehrenden Inhalts der Schrift auf die mess. Weissagungen dem Sinne des Ap. ganz entgegen seyn würde; denn wollten wir auch auf 2 Tim. III, 15 f. keine Rücksicht nehmen, so würden wir doch aus dem was er IV, 23 f. über Abrahams Geschichte gesagt hat, und 1 Kor. X, 6. 11. über die des Volkes Israel sagt, abzunehmen haben, daß er allen Theilen der Schrift einen belehrenden, namentlich die Gläubigen des N. T. belehrenden Inhalt beilege. Und was endlich die Präp. betrifft, so zeigt der Gebrauch der Composita mit προ in der Sprache des Ap. durchaus nichts der Annahme ungünstiges, daß προεγρ. nur bedeute: es ist früher, ehedem, in der Schrift verzeichnet worden. Eine Beschränkung nun, welche weder irgend wodurch geboten, noch der sonstigen Meinung des Schreibenden so angemessen ist, daß wir sie unbedingt gelten lassen könnten, kann durch den einen zufälligen Umstand daß das vorhergehende Citat einer Weissagung angehört, unmöglich so begünstigt erscheinen, daß sie angenommen werden müßte. Im Hauptsatze ist ἐγράφη für προεγρ. aus BCDEFG Syr. Erp. Kopt. Aeth. Goth. Vulg. It. Clem. (Str. IV, 5. S. 572. P.) Theoph. Ruf. Ambr. A. als das wahrscheinlich ursprüngliche anzunehmen. διδασκαλία, Belehrung. Welche Art der Belehrung jedes Mal gemeint sey, muß aus dem Zusammenhange erkannt werden; immer wird es eine solche seyn, wodurch wir verständiger oder weiser werden; an dieser Stelle ist es eine Belehrung durch Beispiel, wie wir unser Denken und Thun einrichten sollen. Der Zweck aber welcher dadurch gefördert werden soll, wird in dem Satze ἵνα-τὴν ἐλπίδα ἔχωμεν ausgesprochen. Daß nun ἔχ. τὴν ἐλπ. nicht bedeuten könne: Hoffnung haben oder erhalten, wie noch neustens Scholz,

Ben., Glöckl., de Wette erklären, ist als unbestreitbar anzunehmen. Es kann nur bedeuten: die Hoffnung, und bloß darüber läßt sich untersuchen, ob ἡ ἐλπὶς subjektiv die Hoffnung selbst bezeichne, welche dem Christen eigen ist, oder objektiv der Gegenstand seiner Hoffnung, das gehoffte Heil. Die subj. Fassung ist die gewöhnlichste, die objektive haben Seml., Cram., Flatt, Reiche festgehalten. Die Gründe des Letzteren, das subj. Gefühl der Hoffnung könne nicht gemeint seyn, weil der Christ dasselbe bereits habe, und weil es nicht Wirkung sondern Ursache der ὑπομονὴ sey, haben keinen Halt, denn gegen den ersten läßt sich sagen, daß P. nicht vom Empfang sondern vom dauernden Besitz der ἐλπὶς spreche, wie der Conj. Präs. lehrt, und daß der Christ die einmal erhaltene Hoffnung immerfort behalte, thut ihm sicher Noth; der zweite aber widerlegt sich durch des Ap. eigene Worte V, 4 f. Eher würde sich gegen die subj. Fassung das einwenden lassen, daß der christlichen Hoffnung im Vorherg. weder direkt Erwähnung geschehen, noch sonst ihrer zu gedenken Veranlassung gegeben worden, was der Artikel zu fordern scheint; auch daß ἐλπὶς bei P. nie objektiv gesagt wird, könnte nicht dagegen entscheidend seyn, denn es könnte ja wohl auch Einmal geschehen seyn, da es nichts an sich selbst unmögliches ist; entscheidend aber steht, wie ich glaube, der Conj. Präs. ἔχωμεν entgegen. Hätte P. geschrieben ἵνα — σχῶμεν, so würde man vermöge bekannten Gebrauchs von ἔσχον und ἔσχηκα (s. zu I, 13. und V, 2.) zu übersetzen haben: damit wir erlangen, empfangen, und dies würde dann die Nöthigung zur obj. Fassung mit sich führen; eben so wenn er λάβωμεν gesagt hätte; nun aber sagt er ἔχωμεν, und dieses deutet auf bleibenden Besitz, da ist die Erklärung vom gehofften Heile eine willkürliche, und also wegzuwerfen, und die subjektive festzuhalten, nicht zwar um ἐλπὶς mit Art. für eine gegründete Hoffnung auszugeben (Tholuck), oder ἔχειν durch festhalten (κατέχειν) zu erklären (Beza, Piſc., Ch. Schmidt, Stengel, Köllner), wohl aber um den Sinn zu finden, welcher allein nun übrig bleibt: Die Schrift soll uns zur Belehrung dienen, damit wir die uns als Christen zu Theil gewordene Hoffnung unveränderlich haben mögen. Für besser halten kann ich diesen Sinn noch immer nicht als den bei der obj. Fassung entstehenden, aber er ist der einzig mögliche. Vermittelt werden soll dieser Besitz der Hoffnung διὰ τῆς — γραφῶν. Hier kann zuerst ὑπομονὴ den Begriff der Geduld oder den der Standhaftigkeit, Beharrlichkeit, bezeichnen sollen, wenn überhaupt beide sich im Munde des griechisch Redenden so schieden, wie dies uns scheint, die wir sie durch zwei ganz verschiedene Wörter bezeichnen. Geduld kann wieder zweifach gedacht werden, als eine in Trübsalen, oder als eine am schwachen

Nächsten auszuübende. Jene wird sehr häufig angenommen, aber ich leugne nicht daß mir unbegreiflich scheine, wie diese Geduld gerade hier erwähnt werden könne, wo jeder Gedanke an Trübsale die zu erdulden seyen, dem Zusammenhange fern liegt. Man muß dann wenigstens annehmen daß gerade die Erwähnung des großen Dulders Christus, obwohl für andern Zweck geschehen, diese Vorstellung geweckt habe. Diese, die Geduld mit dem Nächsten, wird durch den Zusammenhang begünstigt, auch sobald die Schwächen desselben als Lasten gedacht werden, die der Bruder tragen (βαστάζειν V. 1.) müsse, kann nicht schlechthin behauptet werden, daß dies nicht auch ὑπομονή = τὸ ὑπομένειν τὰ ἀσθενήματα genannt werden könne; aber in sehr enge Grenzen würden dann die Mittel des Hoffnungsbesitzes eingeschränkt. Denken wir Standhaftigkeit oder Beharrlichkeit, so wird diese, da die im Leiden zu beobachtende mit der vorhin besprochenen Geduld zusammen fiele, nur noch Beharrlichkeit im Guten seyn können. Aber ich zweifle sehr, ob ὑπομονή für sich allein und ohne ein bestimmendes Wort wie II, 7. das bedeuten könne. Was den Artikel anlangt, so ist derselbe bei der Deutung von der schon in Besprechung befindlichen schonenden Geduld schlechthin unanstößig, bei den übrigen beiden, von der leidenden Geduld und von der Beharrlichkeit, kommt es noch darauf an, ob der Genit. τῶν γραφῶν von τῆς ὑπομονῆς abhängig ist (die allgemeinste Annahme) oder nicht. Ist er es, so wird der Art. unbedingt erfordert, ist er es nicht, so weiß ich ihn nicht zu begreifen, also auch nicht zu rechtfertigen, denn er bezeichnet weder etwas schon erwähntes als solches, noch etwas nicht erwähntes als schlechthin bestimmt oder nothwendig vorhanden, denn die Geduld sowohl als die Beharrlichkeit werden immer Tugenden bleiben, die der Ap. nicht voraussetzen, sondern nur wünschen kann. Jene Abhängigkeit aber, so gewöhnlich sie angenommen wird, so problematisch erscheint sie mir, denn weder als ὑπομένουσαι noch als ὑπομενόμεναι lassen die γραφαὶ sich denken, also die Erklärung von einer durch sie bewirkten ὑπομ. sich grammatisch nicht begründen, und man müßte behaupten, der Genit. welcher bei dem folg. Worte ganz richtig steht, sey im Streben nach Kürze auf das vorherg. ungenau bezogen. Nach diesem allen scheint mir dies eine von denjenigen Stellen zu seyn, wo wegen Mehrdeutigkeit des Wortes, und gleicher Möglichkeit Mehreres als Mittel zum Zweck zu denken, also von keiner Seite her zwingenden Zusammenhanges eine unbedingte Entscheidung ganz unmöglich sey. — Vor dem zweiten Genitiv τῆς παρακλήσεως findet sich die Präp. in ABCI, ein. Min. Theod. (an einer and. St.) wiederholt, und ist von Beng., Koppe, Lachm., Scholz in den Text aufgenommen worden. Ist sie ursprüng-

lich, ſo bewirkt ſie ſtrengere Sonderung der beiden Mittel, durch welche dann auch die Annahme der Unabhängigkeit des Genit. τῶν γραφῶν von der ὑπομονὴ, zwar nicht entſchieden, aber doch erleichtert würde. παράκλησις wird insgemein als Troſt oder Tröſtung genommen, was ganz natürlich, wenn ὑπομ. Geduld, und zwar Geduld im Leiden iſt, während wenn es ſchonende Geduld oder Beharrlichkeit ſeyn ſollte, dies nicht nothwendig wäre, ſondern die Bedeutung der ermunternden, geiſtig und ſittlich anregenden Zuſprache der heil. Schriften angenommen werden könnte. Hier ſteht, wie ſchon bemerkt, der Genit. vollkommen richtig, denn παρακαλοῦσιν αἱ γραφαὶ τοὺς πιστούς.

V. 5. Der hier ausgeſprochene Wunſch bezieht ſich wieder auf den Hauptgegenſtand der Ermahnung, zu welchem der Ap. eben hier zurückkehrt; aber die Ausdrücke ſind aus V. 4. hergenommen. In den Bezeichnungen Gottes als θεὸς τῆς ὑπομονῆς, τῆς παρακλήσεως (wie 2 Kor. I, 3.), und V. 13. τῆς ἐλπίδος, kann da nicht Eigenſchaften Gottes, ſondern Stimmungen der Menſchen angezeigt ſeyn müſſen — Gott kann wohl als ὁ ὑπομένων, auch als ὁ παρακαλῶν, nicht aber als ὁ ἐλπίζων gedacht werden —, Gott nur als Urheber oder Geber derſelben aufgefaßt werden, und die Ausll. ſtimmen auch mit wenigen Ausnahmen darin überein. Was das Genitivverhältniß anlangt, ſo iſt, wiefern im Begriff Gott das Merkmal des Schöpfers und Urhebers weſentlich iſt, Trotz dem daß er eigentlich kein Verbalbegriff iſt, doch der Genitiv wahrer Objektsgenitiv. ὑπομονὴ und παράκλ. müſſen natürlich hier eben ſo verſtanden werden wie V. 4.; die Ungewißheit welche uns dort übrig blieb, geht daher hier mit herüber, doch da die Umſchreibung Gottes mit der Einträchtigkeit welche er ſofort ſeinen Leſern wünſchen will, in Verbindung ſtehen muß, ſo liegt am Tage daß ὑπομ. als Geduld oder Vertragſamkeit ſehr gut gedacht werden könne; was aber das φρονεῖν τὸ αὐτὸ, die Einerleiheit des Strebens anlangt, ſo geſtehe ich wenigſtens zwiſchen der Tröſtung (dem getroſten Muthe) und dieſer Einträchtigkeit eine rechte Beziehung nicht entdecken zu können, und würde daher dem Worte gern eine andere weitere Bedeutung leihen. δῴη muß hier als Optativ betrachtet werden, denn es ſoll ein Wunſch ausgedrückt werden, in Wünſchen aber braucht unſer Ap. immer wie ſichs gehört den Optativ, ſ. zu Eph. I, 17. Τὸ αὐτὸ φρονεῖν, einig ſeyn, nicht in Meinungen, wovon das Verbum nichts ausſagt, ſondern in Geſinnungen und Beſtrebungen; ἐν ἀλλήλοις iſt nur unter einander. κατὰ χριστόν, was nur mit dem Verbum verbunden werden kann, giebt gewiß den Sinn, daß Chriſtus die Norm oder das Ideal ſeyn ſolle für das φρ. τὸ αὐτό, möge man dann überſetzen nach Chr. Willen (Reiche u. A.) oder: nach Chr. Muſter, Vor-

bild u. dgl. Eigentlich kann zwar er als einzele Person nur für das φρονεῖν die Norm abgeben, nicht für das τὸ αὐτὸ φρ.; allein giebt er sie nur für jenes, denkt und trachtet nur ein Jeder so wie er, so ist ja eben damit dieses schon gegeben, vgl. Phil. II, 1 ff.

V. 6. Angabe des Zwecks um deß willen P. seinen Lesern jene Einigkeit der Gesinnung wünscht, also der Folgen welche das Bestehen derselben haben wird. ἵνα δοξάζητε τ. θ. — Χριστοῦ. Der Ausdruck ὁ θεὸς καὶ π. τ. κ. kann grammatisch betrachtet, nur bedeuten: der Gott und Vater J. Ch., so daß der Genit. von beiden Subst. abhängig wird, und P. Gott als denjenigen bezeichnet, welcher in Bezug auf Christum zugleich Gott und Vater ist. Zwar ist dies nicht die gewöhnliche Ansicht, vielmehr von den ältesten Zeiten bis auf unsre Tage hat die Mehrzahl vorgezogen die Worte καὶ πατῆρ τ. κ. als Appositon von ὁ θεὸς anzusehn, und zu deuten: Gott welcher der Vater unsers H. J. Ch. ist. Allein dies könnte nur dann der Sinn der Worte seyn, wenn geschrieben wäre ὁ θεὸς ὁ πατὴρ oder θεὸς ὁ πατὴρ, und wenn nicht frühzeitige Gewöhnung an diese Deutung und dogmatische Vorstellungen hinderten, müßte dies längst allgemein anerkannt seyn, wie es an uns. St. von Beng., Koppe, Paulus, Schrader, Reiche, anerkannt worden ist. Und daß man dem Ap. nichts aufbürde, was seinem Sinne entgegen sey, wenn man ihn Gott den Gott Christi nennen lasse, erhellt aus Eph. I, 17., wie denn auch Ps. XLV, 8. bei messianischer Deutung diese Bezeichnungsart biblisch begründete. Köllners Gegengrund, daß er „gar nicht sehe, in welchem Sinne P. Gott den Gott Christi nennen wollte," fällt durch die ang. St. Eph. I, 17., der zweite, daß das N. T. auch sonst die zweifache Beziehung Gottes, als Gott und als Vater getrennt halte, beweist nichts, denn auch hier werden sie nicht vermengt, sondern nur beide zugleich auf Chr. bezogen. Meyer sagt, die Richtigkeit der gewöhnlichen Auslegung erhelle „aus den Stellen in welchen bei κατ. der Genit. (τ. Χ.) nicht hinzugefügt ist, wie 1 Kor. XV, 24. Eph. V, 20. Kol. III, 17. Jak. I, 27. III, 9." Um hier nur von den paulinischen zu reden, so verhält sich die Sache gerade umgekehrt, denn wenn P. in der ersten sagt, das Ende erfolge, wenn Christus das Reich zurückgegeben habe τῷ θεῷ καὶ πατρί, so sagt er damit nichts anderes als: seinem Gott und Vater d. h. dem welcher in Bezug auf ihn Gott und Vater zugleich ist; an den beiden andern Stellen findet Beziehung auf Chr. gar nicht Statt, sondern Gott wird in Bezug auf die Gläubigen ihr Gott und Vater genannt, wie er's denn nach P. offenbar ist, und Gal. I, 13. ganz bestimmt genannt wird. Diese Stellen, weit entfernt unsre Deutung zu vernichten, dienen ihr zur Bestätigung. δοξάζειν,

loben, preiſen, ſcheint hier ganz wörtlich gefaßt werden zu ſollen, da ἐν ἑνὶ στόματι, mit einem Munde, nur auf Hymnen und Lobgeſänge, wie ſie in den Verſammlungen gewöhnlich waren, hindeutet. ὁμοθυμαδόν. Die Ableitungsform des Wortes giebt ihm eine vergleichende Bedeutung: wie in Uebereinſtimmung, wie einmüthig; vgl. ταυρηδόν, βουστροφηδόν, a. Doch hat es dieſelbe nicht immer, z. B. Xen. Hell. VII, 1. 22. bedeutet es wohl einmüthig, einträchtig. Aber verurſacht hat ſie die in der LXX (Exod. XIX, 8. für יחד) und Apgeſch. befindliche Bed. „alle zuſammen" ohne Rückſicht auf die Geſinnung. An unſrer Stelle kann das Merkmal derſelben im Worte liegen oder nicht, der Sinn wird nicht geändert, indem die Vorſtellung der Einmüthigkeit durch τὸ αὐτὸ φρονεῖν ſchon angeregt iſt, auch was der Ap. will, ohne ſie nicht erfolgen kann.

V. 7. Schlußermahnung, in welcher P. auch den Worten nach wieder zu XIV, 1. zurückkehrt. Um ſo deutlicher iſt, daß διὸ ſich nicht auf den letzten Vers, ſondern auf alle bisher vorgetragenen Argumente bezieht. προσλαμβάνεσθαι ſ. zu XIV, 1. Im Nebenſatze hat die Lesart ὑμᾶς für rec. ἡμᾶς eine ſo ſtarke Auktorität *) für ſich, daß wir uns ihr zu folgen ſchlechterdings nicht weigern dürfen. Auf wen das Pron. gehe, müſſen wir nicht vorher beſtimmen, und daraus dann entſcheiden wollen, ob ἡμᾶς oder ὑμᾶς zu leſen ſey, ſondern wo wie hier das eine wie das andere geſagt werden konnte, haben wir das beſtbezeugte, alſo ὑμᾶς, als das urſprüngliche anzunehmen, und daraus zu beſtimmen, auf wen es zu beziehn ſey. Und da kann ich denn allerdings nicht anders als mit Reiche urtheilen, auf die heidenchriſtlichen Leſer; denn dieſe ſind es welche in den folg. VV. als προσειλημμένοι beſchrieben werden. Allerdings ſcheint ἐν ἀλλήλοις zu fordern, daß er hier von allen ſeinen Leſern ſpreche, allein daß er ὑμᾶς ſetzt, und im Folg. von der Annahme der Heiden ſpricht, lehrt uns daß er raſch zu dieſen übergegangen iſt, aus Gründen vielleicht, die ihm bekannt waren, von uns höchſtens errathen werden mögen. Uebrigens iſt der Zweck dieſes Satzes nicht ſowohl die Leſer zur Nachahmung des Beiſpiels Chriſti aufzumuntern, als durch Hinweiſung auf die Art wie ſie zur Theilnahme am Gottesreich ohne eigenes Verdienſt gekommen ſind, zur Befolgung ſeiner Ermahnung zu bewegen. Χριστὸς προσελάβ. ὑμ., Chriſtus hat Euch zu ſich angenommen, in ſeine Gemeinſchaft aufgenommen. Ehedem nehmlich waren ſie μακράν (Eph. II, 17.), ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραήλ, καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας (daſ. V. 12.),

*) ACD**EFGI, ſehr viele Min. Syrr. Arr. Kopt. Arm. Goth. Slav. ed. Vulg. Or. lat. Chryſ. Ambr. A.

und insofern also der jetzt erfolgten πρόσληψις hochbedürftig. εἰς δόξαν τοῦ *) θεοῦ haben Chrys., Er., Hamm., Heum. mit dem Imp. verbunden, was den Sinn gäbe, das προσλ. solle geschehn, zur Ehre Gottes d. h. damit Gottes Ehre dadurch gefördert würde, nach der bekannten Vorstellungsweise, daß das Gute einer religiösen Gemeinschaft ihrem Gotte zur Ehre, das Böse zur Schmach gereiche. An und für sich wäre nichts gegen diese Verbindung einzuwenden, Sprache und paul. Denkart erlauben sie, aber die Verbindung mit προσελάβετο wird durch die größere Nähe angerathen, durch V. 9. geboten. Eben so ist es mit der Erkl. von der zu erlangenden Herrlichkeit und Seligkeit (Beza, Piscat., Thol., Klee, Glöckler); nach dem was zu III, 23. gesagt worden ist, kann ich nicht zweifeln daß der Ausdruck sie bezeichnen könnte, und eben so gewiß würde gesagt werden dürfen, Chr. habe Menschen zu der δ. θ. die er selbst hat angenommen; aber auch hier steht V. 9. entgegen, welcher zeigt daß die δ. θ. nur als eine solche gedacht werden dürfe, welche Gott empfangen solle, d. h. als Ehre, Lob oder Preis Gottes.

V. 8. 9. Deutlichere Erklärung wie es mit den Worten ὁ χρ. ὑμᾶς προσελάβετο zu verstehn sey, und zwar so daß V. 9. den Hauptsatz enthält, dem V. 8. nur zur Vorbereitung dient, um das Verhältniß anzuzeigen, welches ursprünglich zwischen Juden- und Heidenchristen Statt finde **). διάκονος περιτομῆς, ein Diener der Beschneidung d. h. der Beschnittenen; Ch. war ihr Diener, d. h. er wirkte (als er auf Erden war) für ihr Bestes, und zwar als διάκονος, d. h. vermöge der ihm als Messias obliegenden Amtspflicht (Meyer). Unnöthig ist es, mit Heum., Carpzov, Ros. hier eine Kürze anzunehmen, anstatt: er war ein Diener Gottes bei den Juden; unrichtig aber die von Glöckler wieder aufgebrachte Erklärung, die sich bei Orig. und Theod. vorfindet, daß Chr. die Beschneidung und mit derselben das Gesetz auf sich genommen habe. Der auf beinahe vollständiger Uebereinstimmung unsrer ältesten

*) Den Art. fügen ACDEFG hinzu, d. h. fast alle unsre alten Hdschrr.; da haben wir ihn anzunehmen, wie Lachm. gethan.

**) Text: λέγω γὰρ für rec. L. δὲ ABCDEFG. Goth. Vulg. It. Cyr. Lachm., Meyer. Der Sinn wird nicht wesentlich geändert, aber die Auktorität entscheidet. Reiche und de Wette behalten δέ, weil γὰρ Correktur scheine. ἰησοῦν fehlt ganz in ABC Kopt. Aeth. Arm. Vulg. ms. Cyr. Ath. Epiph. Chrys. im Comm. Dam. Ruf. Ambr., steht nach χριστὸν in den meisten Min. Goth. Slav. Vulg. Chrys. im Text. Theod. Theoph. Oek. Ambr. Pel. Untrüglicher Beweis späterer Entstehung, daher von Lachm. mit Recht ausgelassen. γενέσθαι (s. oben) BC*D*FG al. Dies al. bei Scholz (Griesb. hat selbst dies nicht) scheint anzudeuten daß man die Lesart nicht der Mühe werth geachtet habe, sie genauer zu notiren.

Zeugen (nur A fehlt) ruhende Inf. Aor. γενέσθαι scheint sehr gering geachtet zu werden; mit Unrecht wie mir scheint. Setzen wir, P. habe in unabhängiger Rede den Ind. gebraucht, würden wir γεγένηται oder ἐγένετο von ihm erwarten? Schwerlich jenes mit seiner Beziehung auf die Gegenwart: er ist's geworden und ist es nun, denn damals als P. schrieb war seine διακονία τῆς περιτομῆς keine gegenwärtige, und nur daß er es einmal in der Vergangenheit geworden und gewesen sey, war ohne solche Beziehung auszudrücken. Mußte er aber ἐγένετο schreiben, so glauben wir doch seinen ältesten Zeugen daß er auch γενέσθαι geschrieben habe! ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ hatte Grotius ganz mißverstanden, indem er den Sinn fand: für den Zweck die Wahrheit Gottes, nehmlich das Evangelium, zu verkündigen. Einzig richtig ist die auf die nächsten Worte gestützte Erklärung der Uebrigen: um der Wahrhaftigkeit Gottes willen, so daß, hatten auch die Juden kein Verdienst, sie doch eine Art von Anspruch hatten, wiefern Gott seine gegebenen Verheißungen nicht brechen durfte. An den Juden, lehrt er, erfüllte Gott die den Vätern *) gegebene Zusage; den Heiden hatte er nichts versprochen, sondern nahm sich ihrer in Christo aus bloßer Gnade an. Den zweiten Theil der von der Annahme der Heiden handelt (V. 9.), faßt er in eine andre Form, indem er die Erwähnung dessen was Gott für sie gethan, mit dem vertauscht was als Erfolg daraus hervorgegangen war, in den Worten: daß die Heiden Gott gepriesen haben. Den Aorist setzt er, wiefern die πρόσληψις der Heiden von ihm als schon geschehn angenommen wird; indem ja er bekanntlich nicht von den Individuen sondern von den idealen Personen spricht **). Mißverstanden haben ihn Grotius, Semler, Schmidt, Böhme, Flatt, Köllner, welche hier ein debere hinzudenken. ὑπὲρ ἐλέους um Mitleids willen, nehmlich das ihnen zu Theil geworden ist. Während also im ersten Satze der Genit. bei ὑπὲρ den zu erreichenden Zweck anzeigte, wird hier die vorangehende Ursache oder der bewegende Grund — die geschehene Wohlthat Gottes — durch denselben ausgedrückt. Beides gestattet die Präpos., aber es ist dies ein neuer Beweis dafür daß dicht nach

*) Αἱ ἐπαγγ. τῶν πατέρων sind die den Vätern gegebenen Zusagen, aber der Genit. kann possessiv genommen werden, die Verh. welche die Väter besaßen.

**) Dies kann als eine Bestätigung unsrer Deutung von IX, 30. angesehn werden, wenn eine solche erfordert würde. So wie nehmlich hier unleugbar P. gar nicht darauf achtet, daß erst ein kleiner Theil der wirklichen Heidenwelt zum Heil gelangt war, sondern dieselbe als Ganzes faßt, und darum den Artikel setzt, so denkt er sie auch dort als solches, und sagt deshalb ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα κ. τ. λ.

einander ein und dasselbe Wort zur Bezeichnung verschiedener Beziehungen dienen könne, ohne daß der Schreibende in seiner Sprache einen Unterschied wahrnehme, der nur dem Erklärer in der fremden deutlich wird. So ist der Sinn der ganzen Stelle: Daß Christus den Juden gegeben wurde, geschah um der den Vätern gegebenen Verheißung willen; daß die Heiden Theil an der Erlösung nehmen, ist aus Erbarmung gegen sie geschehn. War nun V. 7. ὑμᾶς auf die Christen überhaupt zu beziehn, so muß die Erhöhung der δόξα Gottes an den Juden darin gefunden werden, daß Gott seine Zusagen erfüllt hat, während sie an den Heiden dadurch erfolgt ist, daß er aus bloßer Gnade sie die nichts zu fordern hatten, zur Theilnahme des Heils gelangen ließ. Nun soll zwar nicht geleugnet werden daß auch die Kundmachung der göttlichen Wahrhaftigkeit eine Verherrlichung Gottes sey; aber daß P. sie hier nicht als solche gedacht, die δόξαν θεοῦ allein aus der Annahme der Heiden abgeleitet habe, scheint mir daraus hervorzugehn, daß er 1) in Bezug auf die Judenschaft Christum als διάκονον τῆς περιτ. bezeichnet, das δοξάσαι gerade nur von den Heiden aussagt; 2) der Juden nur vorübergehend und gegensätzlich erwähnt, bei den Heiden längere Zeit verweilt; 3) überhaupt als Grund und Gegenstand des Preises Gottes nicht seine Gerechtigkeit — von welcher die ἀλήθεια ein Theil — sondern seine Gnade zu betrachten pflegt. Es herrscht hier wie mir scheint eine unverkennbare Tendenz die heidenchristliche Hälfte der Kirche den Juden gegenüber demüthig und im Gefühl ihrer wahren Stellung bescheiden zu erhalten. In Bezug auf die Heiden giebt er nun

V. 9—12. noch einige Stellen des A. T., worin ihrer Erwähnung geschieht, wahrscheinlich in der Absicht, die Uebertragung des Christenthums an sie nochmals zu rechtfertigen. Die erste διὰ τοῦτο — ψαλῶ ist aus Ps. XVIII, 50. Der Verfasser gelobt Gott ihn allenthalben zu preisen, wenn er Hülfe und Rettung gewährt haben werde. ἐξομολογήσομαι (s. XIV, 11.) im Hebr. ירה in Hiph. ψάλλειν, Piel von זמר. Als sprechendes Subj. im Sinne des Ap. denkt Reiche, weil doch Christus selbst unter den Heiden nicht gepredigt habe, die Heidenapostel als Collektivbegriff; gewiß mit Unrecht, da für den Leser nirgends Veranlassung ist, diesen Begriff aus dem Gesagten zu entlehnen. Richtiger daher Meyer, der Christus dafür nimmt; aber es ist wohl nicht so sicher, ob überhaupt P. ein bestimmtes Subj. gedacht; es konnte ihm wohl genügen daß von einem Preise Gottes unter den Heiden die Rede war, ohne sich selbst bestimmte Rechenschaft zu geben, wer der Preisende wäre. Daß unter ihnen Gott gepriesen werden soll, ist ihm Weissagung dessen daß es auch von ihnen geschehn werde, wie

es ja schon geschieht. Die zweite Stelle ist Deut. XXXII, 43. nach der LXX; im Hebr. steht וְרַחֲמָיו עַמּוֹ. Als Subj. von λέγει kann man ἡ γραφή, oder auch τὸ πνεῦμα denken, es ist rabbinische Art anzuführen. Die dritte Stelle *) ist Ps. CXVII, 1., von der LXX nur darin abweichend, daß diese ἐπαινεσάτωσαν hat **). Die letzte Stelle endlich, Jes. XI, 10. nach der LXX mit Weglassung der Worte ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, enthält unter allen am meisten das was sie für unsern Zusammenhang enthalten soll. Der hebr. Text ist etwas verschieden. Ueber die Bedeutung dieser verschiedenen Schriftworte in ihrem eigenen Zusammenhange thut hier nicht zu untersuchen Noth.

V. 13. Schlußwunsch dieses ganzen Abschnitts, und der Ermahnungen überhaupt. Die Bezeichnung Gottes als θεὸς τῆς ἐλπίδος (s. zu V. 5.) hat ihre Entstehung aus den Worten des Citats ἐπ' αὐτῷ — ἐλπιοῦσιν erhalten, dient aber zugleich dem Wunsche selbst, daß die Leser in ihrer Hoffnung immer stärker werden mögen. Er wünscht ihnen erfüllt zu werden mit Freude und Frieden, welches beides er oben XIV, 17. als zum Wesen der βασιλεία τ. θεοῦ gehörig angegeben hat. Den Frieden in buchstäblichem Sinne, nehmlich von der Eintracht zu verstehn, könnte man durch den Zusammenhang sehr geneigt werden, doch in der Verbindung mit χαρά, und als Frucht des Glaubens würde der Begriff doch wohl zu eng gefaßt seyn, und wir thun besser ihn so weit zu fassen, als der Hebraismus uns bekanntlich erlaubt. S. zu XIV, 17. Die Worte ἐν τῷ πιστεύειν fehlen in DEFG al. (?) Arm. It. Vigil. *tapf.*, und so gewiß der Glaube bei unserm Ap. als Grundbedingung alles Heils, als die Sphäre gleichsam, in welcher der Christ sein ganzes Leben lebe, zu betrachten ist, so gern möchte ich sie doch hier weglassen. Sie können fehlen, ohne die Rede mangelhaft zu machen, die Erwähnung des Glaubens ist hier nicht wesentlich, die Form aber in welcher sie erscheint, eine auffallende und ungewöhnliche.

V. 14. Mit diesem Verse ändert sich der ganze Charakter des Briefes, indem die Rede aus der Allgemeinheit der Abhandlung in die Eigenthümlichkeit des Briefton übergeht. Bis hierher hat der Ap. mit Juden- und Heiden-Christen geredet, und überall nur diese Begriffe im Auge habend, weni-

*) Von seinem Grundsatze einen rein orient. Text zu geben, abweichend hat Lachm. hier mit DEFG. Syrr. Erp. Kopt. Aeth. Goth. It. Hier. Ambr. vor αἰνεῖτε nochmals λέγει eingefügt. Derselbe mit ABD. Arm. Goth. Vulg. Chrys. Theod. πάντα τὰ ἔθνη τὸν κύριον.

**) Doch auch hier findet sich dies in AB. Chrys. ms. Dam. und daher bei Lachm.

ger mit wirklichen als mit idealen Personen verhandelt, wobei er die wirklichen kennen oder nicht kennen, und an jedem Orte der Welt wohnhaft denken konnte. Wir hatten nicht sowohl einen Brief vor uns, als ein theologisches Sendschreiben. Von jetzt an werden wir ihn mit der römischen Gemeine sprechen hören, mit bestimmten Personen, die er zwar — etwa mit wenigen Ausnahmen — nicht persönlich kennt, aber doch kennen zu lernen wünscht, und die er über seine Gesinnungen und Entwürfe belehren will. So wie er nun beim Beginn des Schreibens eine gute Meinung von seinen Lesern ausgesprochen hat, um seinen Worten in ihren Gemüthern Eingang zu verschaffen, so drückt er sich auch am Schlusse wieder sehr günstig über sie aus, um ihnen diesen Eingang zu erhalten, und wenn das bisher Gesagte irgend wodurch einen übeln Eindruck gemacht hätte, denselben zu verwischen. Den Grund hat man Theils in seinem Verhältniß zur Gemeine, die er nicht gestiftet hatte, ja sogar nicht kannte, Theils in seiner eignen Weltklugheit, von der es weder in der Apgesch. noch in den Briefen an Proben fehlt, Theils ferner in einer neben großem Ernst und kräftigem Sinne doch unverkennbar in ihm liegenden natürlichen Schüchternheit und Blödigkeit zu suchen, vermöge deren er anzustoßen fürchtet, auch wo wirklich keine Ursache dazu vorhanden war. Ja auch die Verhältnisse in denen er in der letzten Zeit gelebt hatte und vielleicht noch lebte, die Erfahrungen die er in Korinth gemacht, und die nicht ohne Einfluß auf das vorliegende Schreiben geblieben sind, können zu der Behutsamkeit beigetragen haben, mit welcher er gegen die so wichtige römische Gemeine auftreten zu müssen glaubt. — *Πέπεισμαι δὲ καὶ αὐτός.* Mehrere Ausll. (Pisc., Ben., Steng., A., ich selbst in der 1. Ausg.) haben diesen Vers mit V. 15. in Verbindung gebracht, und daher concessiv gefaßt: Ich bin zwar überzeugt daß ꝛc.; aber doch habe ich ꝛc.; ein Verhältniß zwischen beiden Sätzen, welches in der That bestehn könnte. Daß aber P. dasselbe nicht gedacht, geht aus der Part. δὲ hervor. Durch diese wird der Satz an den Wunsch angeschlossen, daß Gott ihnen alles mögliche Gute schenken möge, und die Versicherung seiner Ueberzeugung, daß es ihnen an keinem geistigen Gute fehle, tritt diesem Wunsche wie corrigirend entgegen, so daß unser V. als Uebergangsglied zwischen V. 13. und 15. in der Mitte steht, und zu beiden eine Beziehung hat. Nun aber werden wir καὶ αὐτὸς ἐγὼ nicht mehr mit Beng., Olsh., de Wette, Meyer, im Gegensatz gegen Andere zu denken vermögen, von denen er Gutes über sie vernommen, ein Gegensatz der bei völligem Mangel jeder Erwähnung fremder Nachrichten seit I, 8. (wenn das noch eine Nachricht heißen kann)

sehr auffallend seyn müßte; vielmehr im Gegensatze gegen den vorangegangenen Wunsch: Gott erfülle Euch ꝛc., ein Wunsch welcher wenigstens den Schein eines in die Güte ihres Zustandes gesetzten Zweifels darbieten konnte, und dem er nun entgegen setzt: doch — nicht nur: Gott gebe Euch! sondern — ihr habt es auch. Anstatt aber so schlechtweg zu sagen: Ihr habt es auch, drückt er, seine persönliche Ueberzeugung absichtlich und möglichst merkbar hinein bringend, den Gedanken: Ihr habt es auch, wie ich persönlich überzeugt bin, so aus: doch auch ich selbst bin überzeugt daß Ihr es habt. ἀδελφοί μου, und V. 15. ἀδελφοί wiederholt, gehört der oratorischen Behandlung der Gemüther an. καὶ αὐτοί, schon von selbst; schon Beza machte auf das homerische τί μ᾽ σπεύδοντα καὶ αὐτὸν ὀτρύνεις; aufmerksam. ἀγαθωσύνη, טוּב Richt. VIII, 35., Gutheit, wie δικαιοσύνη Gerechtigkeit. Der Begriff kann weiter und enger genommen werden, auch die Stellen Gal. V, 22. Eph. V, 9. 2 Thess. I, 11. bestimmen ihn nicht. Von sittlicher Gutheit überhaupt haben es die Meisten (neustens Reiche, Köllner, de Wette, Meyer), von dieser Beza, Paulus, Ben., Glöckler, A. verstanden. γνῶσις, Erkenntniß, Einsicht, s. zu 1 Kor. VIII, 1. Die Güter die er sonst den Gemeinen zu wünschen pflegt, stellt er hier in vertrauensvoller Rede als Eigenthum der römischen vor. Hier scharfe Untersuchung zu halten, ob er dies auch wirklich im strengsten Sinne so gedacht und geglaubt, scheint mir eine unzeitige Sorglichkeit. Er wußte vielleicht so gut als nichts von der römischen Gemeine, Böses auf keinen Fall; da nöthigte ihn die Liebe, die ja πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει (1 Kor. XIII, 7.), alles gute von ihnen zu glauben, und das spricht er hier aus. Ein drittes Prädikat das er den Römern beilegt, ist das Vermögen καὶ ἀλλήλους νουθετεῖν. Das Verbum bezeichnet nicht bloß Rügen, zu denen hier der Ort nicht wäre, sondern das was ein Mensch dem andern in freundlicher Meinung vorhält, was er ihm sagt, um ihn zu warnen, zu bessern, auch wohl im Guten zu erhalten und zu fördern. καὶ fehlt in DEFG., ist aber nicht überflüssig, sondern giebt dem Satze den Sinn, sie seyen nicht nur Jeder sich selbst im Guten zu erhalten fähig, sondern auch —; anstatt nun aber ἄλλους zu sagen, wie die meisten Min. Syr. Slav. Chrys. Theod. A. ihn sagen lassen, sagt er, des Zwecks der brüderlichen Gegenseitigkeit und Gemeinschaft nicht vergessend ἀλλήλους, Euch unter einander, Jeder den Andern, wo und wann er dessen bedürftig ist.

V. 15. 16. Τολμηρότερον*) — ἀπὸ μέρους, ich

*) AB. Lachm. τολμηροτέρως. Interpretament, sagt Meyer. Das

habe Euch zum Theil dreister geschrieben, nehmlich als es bei dieser Eurer Einsicht und Vollkommenheit wohl nöthig gewesen wäre. Unleugbar ist hier die Absicht der Entschuldigung, also auch die Besorgniß unangenehm berührt zu haben. Fragt man nun was er eigentlich entschuldigen wolle, so ist dies gewiß nicht das Schreiben selbst, wie Bengel u. A. gemeint, sondern die Art oder der Inhalt desselben; worin aber ihm selbst die allzugroße Kühnheit zu liegen scheine, läßt sich nicht ausmitteln; nur das er unmittelbar zuvor vom νουθετεῖν gesprochen, und die ganze Entschuldigung in diesen Worten erfolgt, welche mit den vorangehenden Ermahnungen und Rügen am nächsten zusammenhangen, scheint zu der Annahme zu berechtigen, daß er sie nicht im theoretisch abhandelnden sondern im moralisch paränetischen Theile seines Schreibens denke, und da nun K. XII. XIII. gar nichts enthalten, was mit einigem Fug τολμηρὸν genannt werden könne, so scheinen wir auf den Abschnitt XIV, 1 — XV, 13. beschränkt zu seyn. Ueber dies „Scheinen" aber dürfen wir nicht hinaus gehn, denn dem Ap. konnte dies oder jenes Wort als τολμηρὸν erscheinen, was uns nicht so vorkommt, und umgekehrt. Ἀπὸ μέρους verband Origenes mit ἔγραψα, um den Sinn heraus zu bringen, er habe ihnen nicht all sein Wissen, sondern nur einen Theil davon kund gethan, und auch darin schon ein Wagstück begangen; Par., Grot., A. mit τολμηρότερον, damit es bedeutete paullo audacius; aber einzig richtig ist die Beziehung zu τολμ. ἔγρ., in dem Sinne, zum Theil, theilweise, habe ich Euch kühner geschrieben *); worin aber das τολμηρὸν liege, läßt man billig unbestimmt. ὡς ἐπαναμιμνήσκων ὑμᾶς. ἀναμιμνήσκειν ist admonere, erinnern an das was Einer schon einmal gewußt, jetzt möglicher Weise vergessen hat, ἐπαναμ. überdies, noch dazu erinnern, also den welcher die Sache schon weiß oder das zu Thuende schon übt, noch zum Ueberfluß erinnern **), das Verbum folglich zu

ist es nun sicher nicht, wohl aber könnte es das ursprünglichere seyn, in der Hand der Abschreiber in die gewöhnlichere Form für den Comp. des Adv. übergegangen. In der Bedeutung nur ein leiser Unterschied, wie zwischen unserm „kühner" und „auf kühnere Weise". Wirklich objektivische Fassung aber (Meyer) ist durchaus nicht möglich; denn dann hätte P. τολμηρότερα geschrieben.

*) Andere, z. B. Reiche, de Wette, verbinden zwar, wie sie sagen, bloß mit ἔγρ., aber denken dabei denselben Sinn, während Paulus (wagender schrieb ich Euch abgetheilterweise) zwar mit τολμ. ἔγρ. zu verbinden scheint, aber durch seinen erklärenden Beisatz: „in diesem besondern Briefchen" darthut daß er den Worten eine Bed. gebe welche sie durchaus nicht haben können. Noch Andere (Scholz, Ben.) verbinden ἀπὸ μ. mit ὡς ἐπαναμ., zum Theil um Euch zu erinnern.

**) Vgl. Plat. Phäd. S. 61 A. ὅτιῳ ἑκάστου τοῦτο ἐπιλάμβανόν

V. 14. und dem Zwecke der Entschuldigung sehr passend ausgewählt. Das Part. Präs. dient zur Angabe des Zweckes eben so wie das des Fut., vgl. 2 Kor. I, 23. V, 12. VIII, 8. Plat. Gorg. S. 483. C. ὡς ist nicht nothwendig, um ihm diese Bed. zu verleihn, bedeutet aber auch nicht gleichsam, denn das wäre ὡς περ, καθάπερ, sondern wird am richtigsten vergleichend gefaßt: als einer der erinnert, wie der zu thun pflegt, welcher erinnert, in welcher Weise es sich nicht selten bei Participien welche Absicht ausdrücken findet. An was er sie erinnere, spricht er nicht aus, hat's auch nicht nöthig, denn von selbst versteht sich, an das was sie schon wissen und üben. διὰ τὴν χάριν — θεοῦ. Die ihm von Gott verliehene Gnade ist auch hier nicht sein Apostelamt selbst (Reiche), wie offenbar daraus erhellt, daß er sagt sie sey ihm gegeben εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν κ. τ. λ., in welchen Worten er ja eben sein Apostelamt beschreibt, sondern es ist alles das was Gott aus bloßer Gnade an und in ihm gethan hat, damit er ein Ap. werden möchte, also seine Berufung zum Christenthum, die Offenbarungen Christi deren er gewürdigt worden, und die gesammte innere Befähigung an Erkenntniß und Willenskraft, die ihn zum Ap. tüchtig macht; vgl. zu I, 5. Reiche's Grund gegen Annahme der inneren Befähigung, „weil der Ap. hier den Gedanken an seine geistige Ueberlegenheit entferne", kann mich von dieser Ansicht nicht abbringen, da 1) die folg. Worte der Deutung vom Amte selbst geradehin widerstehn, und 2) der Ap. nicht von geistiger Ueberlegenheit, sondern höchst bescheiden von einer göttlichen Gnade spricht, welche ihm verliehen sey zum Besten der Heiden, und deren Erfahrung und Besitz ihm die Pflicht auflege, auch sie zu erinnern, und selbst τολμηρότερον zu schreiben. Noch jetzt nehmlich glaube ich die Worte mit dem Hauptsatze τολμ. ἔγραψα verbinden zu müssen, weil es hier nicht darauf ankam, ihnen zu sagen weßhalb er sie erinnere, sondern einen Grund anzugeben, weßhalb er ohnerachtet jener Ueberzeugung (V. 14.) doch Einiges kühner an sie geschrieben habe. εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν I. X., damit wäre ein λειτ. I. X. Angabe des Zwecks für welchen ihm die χάρις gegeben sey *). λειτουργός, eigentlich ein Staatsdiener, Diener in öffentlichem Amt, s. zu XIII, 6. und so würde

---

μοι τὸ ἐνύπνιον παρακαλέσασθαι τε καὶ ἐπικελεύειν, ὡς περ οἱ τοῖς θέουσι διακελευόμενοι, καὶ ἐμοὶ οὕτω τὸ ἐνύπνιον ἔπραττον τοῦτο ἐπικελεύειν.

*) Unrichtig ist die Verbindung dieser Worte mit ἀναμιμνήσκειν als Objekt, welche Glöckler fordert, und Scholz durch seine Uebersetzung: um es Euch wieder ins Andenken zu rufen, kraft der — Gnade, daß ich Diener J. Ch. sey, auszudrücken scheint; denn ἀναμιμνήσκειν wird mit doppelem Akkus., nicht aber mit εἰς construirt.

nan auch l. I. X. εἰς τὰ ἔθνη übersetzen können: ein Diener Christi unter den Heiden (εἰς für ἐν wegen der im Gemüth vorhandenen Vorstellung, daß er ἀπόστολος = ἀπεσταλμένος εἰς ἀ Ε, unter sie gesendet sey) *), wenn nicht die folgende Allegorie uns darauf führte, auch dieses Wort schon im Sinne des Priesterthums zu fassen, wie denn das Wort mit seinen Verwandten in LXX und N. T. öfter vom priesterlichen Dienste vorkommt, vgl. Apg. X, 8. Luk. I, 23. Phil. II, 17.; vom christlichen Cultus Apg. XIII, 2. Offenbar stellt P. hier sein Amt als ein Priesteramt, sich selbst als Priester dar, und insofern hat Bengel Unrecht mit seiner Bemerkung: Jesus est sacerdos, P. sacerdotis minister; aber eben so Unrecht hat Reiche, wenn er Christum als denjenigen denkt, welchem das Opfer dargebracht werde, denn als solchen konnte P. nur Gott denken und ohne Anstoß darstellen. Es scheint demnach, er fasse Christum als Oberpriester, sich als Opferpriester zwar, aber doch vom Oberpriester angestellt und diesem unterworfen, und auch Bengel hat vielleicht nur dies andeuten wollen. — Ἱερουργεῖν bedeutet ganz allgemein rem sacram facere, sacris operari, heiligen Dienst verrichten, der bekanntlich bei Heiden und Juden größtentheils in den Opferbeschäftigungen bestand. Daß es auch hier so gemeint sey, lehrt der Zusammenhang. Nun ist das Verbum zwar eigentlich intransitiv; allein dies hindert nicht einen Akkus. zu Bezeichnung des Gegenstandes hinzuzufügen, auf welchen die ἱερουργία sich bezieht, und so das Verbum — ob wirklich oder nur scheinbar, bleibe hier ununtersucht — zum Transit. zu machen, wie auch in der von Kypke u. A. angeführten Stelle 4 Makk. VII, 8. τοὺς ἱερουργοῦντας τὸν νόμον διὰ αἵματι geschehn ist. Der Ap. sagt also, er verrichte einen heiligen Dienst in Bezug auf das Evangelium, nehmlich in Verkündigung desselben. Jede fernere Ausdeutung und Zergliederung des bildlichen Ausdrucks **) kann bloß dazu dienen, uns das schöne Bild zu verderben, ohne irgend wahren Gewinn zu bringen ***). Der Zweck: ἵνα γένηται — εὐπρόσδεκτος. Προσφορά, oblatio, freiwilliges Opfer des Dankes oder der Verehrung, verschieden von der θυσία, vgl. Apg. XXI, 26. XXIV, 17.; doch Hebr. X, 10. wird der geopferte Leib Christi so genannt. Der Genit. τῶν ἐθνῶν ist der sog. Gen. appos.,

*) Da dieser Gebrauch der Präp. der Bewegung ein allgewöhnlicher ist, so sehe ich keinen Grund dazu, sie mit Schrad., Meyer, A. durch „für" zu übersetzen.

**) Wie sie bei einigen ält. Ausll. wirklich angetroffen wird.

***) Falsch sind die Erklärungen welche das Evang. selbst als das Opfer darstellen, als welches die Heiden zu denken sind, desgl. die von Bretschneider im Lex. ne ipsum immolantem doctr. chr. propagationi.

die προσφ. erklärend, indem die Heiden ſelbſt als ſolche zu denken ſind. So die Meiſten, und ſo will es der Zuſammenhang; unrichtig daher Erklärungen wie die von Theod. welcher die γνησιαν πιστιν der Heiden darunter verſtand, alſo den Genit. ſubjektiv dachte, oder von Glöckler, welcher προσφορα und προσαγωγη verwechſelt zu haben ſcheint, indem er die Herzubringung der Heiden darin findet. εὐπρόσδεκτος, angenehm, wohlgefällig, 2 Kor. VIII, 12. 1 Petr. II, 5. Als das eigentlich wirkende Mittel dieſes Erfolgs nennt er endlich die Heiligung durch den heiligen Geiſt.

V. 17. Der Ap. fährt fort von ſich zu reden, und von dem was er als Apoſtel gethan und vollendet hat. Wir fragen was ihn dazu bewege *)? Vertrauliche Mittheilung, wie er z. B. der Philippiſchen Gemeine über ſein Ergehn berichtet, iſt es nicht, das liegt vor Augen; auch der Ton iſt nicht der An. Verunglimpfungen und Schmälerungen ſeines apoſtoliſchen Anſehns, wie ſie ihm früher in Galatien und kürzlich in Korinth widerfahren waren, ſcheinen in Rom nicht Statt gefunden zu haben, weniger weil dies die erſte Berührung war, in die er mit der dortigen Gemeine trat — auch den Abweſenden hätte man ja verleumden können —, als weil ſich im ganzen Briefe keine Spur davon zeigt. So bleibt nur übrig, entweder daß er ſich ohne Veranlaſſung rühme, oder daß er im Voraus befürchte, es könne ſein Wirken in Rom wie anderwärts Verkleinerung erfahren, oder endlich daß bittere Erfahrungen, die er in der Zeit vor ſeinem Schreiben gemacht, und von denen der Eindruck noch nicht erloſchen war, ihn zu dieſer Anführung ſeiner Thaten vermocht habe. Mangel aller Veranlaſſung werden wir nicht zugeſtehn dürfen; denn war auch P. bei aller ſeiner ſittlichen Herrlichkeit doch immer noch ein Menſch geblieben, und hatte noch alle Schwächen menſchlicher Natur, ſo würde doch ein Rühmen ohne Urſache bloße Eitelkeit verrathen, und dieſer ihn zu zeihen haben wir kein Recht. Von Befürchtungen widerwärtiger Einwirkung auf die römiſche Gemeine zeigt ſich im Briefe ſelbſt keine ſichere Spur, man müßte denn XVI, 17—20. dafür annehmen; aber fanden ſie auch Statt, ſo gingen ſie immer aus den Erfahrungen hervor, die er zuvor gemacht, und wür-

*) Köllner meint, die Schwierigkeit löſe ſich, wenn man nur annehme daß „er in der ganzen Fülle ſeines Bewußtſeyns ausſpreche, daß er ſich wirklich rühmen dürfe“ u. ſ. w. Allerdings thut er das, aber wie es komme daß er's thut, wo doch im behandelten Gegenſtande die Veranlaſſung nicht liegt; was dieſe Fülle des Bewußtſeyns in Anregung bringe, was ihn treibe daſſelbe auszuſprechen, und in der Weiſe auszuſprechen, die wir ſehn, das ſcheinen doch Fragen zu ſeyn, über welche der Ausleger durch bloße Erwähnung deſſen was geſchehe nicht hinweg eilen dürfe.

ben ohne dieſe nie entſtanden ſeyn. Nun aber fällt das Schrei-
ben unleugbar in eine Zeit, wo er nicht lange vorher die Wider-
wärtigkeit mit der korinthiſchen Gemeine zu beſtehn gehabt, viel-
leicht war er noch jetzt in ihrer Mitte, wo nicht, unlängſt von
dort geſchieden, und wer weiß ob ſehr befriedigt vom Erfolge
einer Briefe und ſeiner Gegenwart, jeden Falls aber läßt ſich
annehmen daß dieſe Erfahrungen einen tiefen Eindruck auf ihn
gemacht, und noch lange nachgewirkt auf ſein für äußere Ein-
wirkungen ſehr empfängliches Gemüth. Was aber hier am
empfindlichſten auf ihn eingewirkt hatte, das waren die Angriffe
der Gegenpartei auf ſeine apoſtoliſche Würde ſowohl als Tüch-
tigkeit und Rechtſchaffenheit. Wer nun hätte im eigenen Leben
die Erfahrung nicht gemacht, daß wenn das Gemüth ſehr an-
gegriffen war, der Wurm der an der Seele nagte — und daß
die korinthiſche Sache unſerm Ap. ein ſolcher war, bezeugt ſein
weiter Brief dahin — durch die leiſeſte, für Unbetheiligte ganz
unmerkbare Berührung erwachte, und dann die Rede, ob ſchrift-
liche ob mündliche, nach Inhalt und Farbe den innern Zuſtand
des Gemüths abſpiegelte? Nehmen wir bei P. ein Gleiches an,
nehmen wir an daß die Erwähnung der ihm von Gott ertheil-
ten Apoſtelgnade dieſen ſo ſchmerzlichen Wurm in ihm geweckt,
daß ſie das Gefühl der erduldeten Verkennung und die Befürch-
tung einer auch in Rom zu erduldenden angeregt; und wir wer-
den begreifen warum er das ſchreibt was er ſchreibt, und war-
um er ſo ſchreibt wie er ſchreibt, offenbar eine Apologie ſeiner
Apoſtelſchaft, hier vielleicht nicht durch die Wirklichkeit in Rom,
gewiß aber durch ſein eigenes Gefühl ihm abgedrungen. Und
nun vergleichen wir unſre Stelle und 2 Kor. X. XI.! — Doch
zur Erklärung ſeiner Worte. Hier iſt das Erſte was bemerkt
werden muß die Stellung von ἔχω an der Spitze, wodurch
dies Vb. zum Nachdrucksworte wird, alſo das Haben der
καύχησις als Hauptſache erſcheint: ich habe alſo καύχ., offen-
barer Gegenſatz gegen die ſeinem Gemüthe vorſchwebenden Be-
hauptungen des Gegentheils, und ſchon dieſe Stellung allein
eine Beſtätigung der vorgetragenen Anſicht vom Urſprung die-
ſes Abſchnitts. οὖν iſt nicht bloß äußerliche Verbindung, wie
Köllner meint, ſondern erklärt ſich ſo: Voran ging die Er-
wähnung der ihm zur Bekehrung der Heiden verliehenen Got-
tesgnade. Nun dieſe als unleugbare Thatſache ſetzend, und das
Gemüth auf die leugnenden Gegner gerichtet, ſchließt er aus
jener Thatſache das wirkliche ἔχειν der καύχησις, gerad' als
ſagte er: was daher auch Jene ſagen, ich habe doch u. ſ. w.
Ferner bieten BDEFG. 37. al. — ſchon wieder unangenehm be-
gegnend — τὴν καύχησιν, und den Art. hat Lachm. auf-
genommen, Reiche, Meyer für urſprünglich erklärt. Mit

Recht, wie ich erachte, und zu zeigen suchen werde. ἔχω καύχησιν wird von den Meisten übersetzt: habeo quod glorier, ich habe Grund und Ursache mich zu rühmen, und ohne daß man gerade καύχησις für καύχημα gesetzt erklären dürfe, kann der Sinn auch wirklich dieser seyn, denn wie Reiche richtig bemerkt, ἔχω καύχησιν ist = ἔχω καυχᾶσθαι, und je stärker der Nachdruck auf ἔχω, desto mehr ist dies der Fall. Ich habe ein Rühmen, d. h. ich darf es thun, Niemand soll mich daran verhindern *). Bleibt nun das Subst. ohne Artikel, so ist die Verbindung von ἐν χριστῷ damit ganz unverwehrt, und wäre sie die richtige, so behauptete er mit Nachdruck, καυχᾶσθαι ἐν χριστῷ zu dürfen. Kommt der Art. hinzu, so kann sie nur dadurch Statt finden, daß man sagt er habe ungenau Statt τὴν ἐν χρ. καύχ. oder τὴν καύχ. τὴν ἐν χρ. geschrieben, und da versucht man lieber zuvor die Verbindung mit ἔχω, die auch 1 Kor. XV, 31. Statt findet. Nun wenn er von einem bestimmten καυχᾶσθαι spricht, und eben dieses bestimmten καυχᾶσθαι rechtmäßigen Besitz gegen Leugner desselben verwahren will, so mußte er den Artikel setzen; und wenn seine Abschreiber oder Erklärer diese bestimmte Beziehung nicht wahrnahmen, so war natürlich daß sie den ihnen unbegreiflichen Artikel wegwarfen. Jenes glaube ich behaupten zu müssen, dieses ist sehr wahrscheinlich; darum halte ich den Art. ebenfalls für ursprünglich. καυχᾶσθαι, namentlich mit ἐν verbunden, bezeichnet zwar bei P. nicht allein das Rühmen durch Worte, sondern auch das innere Gefühl oder Bewußtseyn woraus dasselbe hervorgeht, das Vertrauen oder den Stolz den man auf Etwas setzt, und davon scheint auch καύχησις in der sonst ähnlichen Stelle 1 Kor. XV, 31. des Zusammenhangs wegen verstanden werden zu müssen; in der unsrigen jedoch, wo sogleich von einem λαλεῖν gesprochen werden wird, ist das mündliche Rühmen wenigstens nicht auszuschließen. Wenn er sagt, er besitze das Rühmen, das Recht es zu thun, ἐν χριστῷ, so kann der Sinn nur der seyn, daß Christus der Vermittler dieses Besitzes sey, und wie er das meine, nehmlich daß Christus es sey, welcher durch ihn die Thaten gewirkt habe, deren er sich rühme, wird er selbst V. 18. erkennen lehren. Verbände man dagegen ἐν χρ. mit dem Subst., so würde er Christum als denjenigen bezeichnen, auf den sein Rühmen begründet sey d. h. als den Grund seines freudigen, vertrauensvollen Selbstbewußtseyns. Dies aber wäre gegen den Zusammenhang des Folgenden. Den Sinn der ersten Worte glaube ich daher so

*) Auctoritas muneris apostolici (Th. Schmidt), ist es sicher nicht; auch Ruhm, gloria, wofür Schrader es zu nehmen scheint, kann es nicht bedeuten.

darstellen zu müssen: Ich habe demnach mein Rühmen durch Christi Vermittelung, d. h. ich bin also durch Christum berechtigt zu freudigem Bewußtseyn und kühner Rede von mir selbst. Mehrere Ausll., namentlich Glöckler, Meyer, legen auf ἐν χριστῷ den Hauptnachdruck, und denken dies als Gegensatz der eigenen Persönlichkeit: durch Christum, und nicht durch mich selbst. Dem kann ich aber nicht beistimmen, weil die Wortstellung allen Nachdruck auf ἔχω, gar keinen auf diese Worte legt. Noch ist übrig τὰ πρὸς τὸν *) θεόν. Davon ist die gewöhnliche Erklärung die welche sich bei Calv. schon findet, in iis quae ad deum pertinent, in dem was Gott angeht, in der Sache Gottes (Köllner in der Wirksamkeit für die von Gott gestiftete Heilsanstalt, Meyer: Hinsichtlich der Sache Gottes, in Angelegenheit des Evangeliums). Jene lat. Erkl. ist so unbestimmt, daß sie eben so gut falsch als wahr seyn kann, was πρὸς betrifft, die Bedeutung: Sache Gottes, haben die Worte sicher nicht. Dies hieße τὰ τοῦ θεοῦ, τὰ πρὸς τὸν θεὸν als Substantiv gefaßt kann nur das bezeichnen was von den Menschen in Bezug auf Gott, im Verkehr mit Gott, freundlicher oder feindseliger Weise, gethan wird, also vornehmlich die Handlungen des Cultus. So Hebr. V, 1. ἀρχιερεὺς ὑπὲρ ἀνθρώπων καθίσταται τὰ πρὸς τ. θ., ein Hoherpriester wird für Menschen eingesetzt, was den Verkehr mit Gott betrifft d. h. um den — gleich darauf beschriebenen — Verkehr der Menschen mit Gott zu vermitteln; desgl. in der von Reiche (wahrsch. aus Wetst. und ungenau) angeführten Stelle εὐσεβεῖ τὰ πρὸς τοὺς θεούς. Ist also diese Erkl. des Akkus. abs. überhaupt die richtige, so ist anzunehmen, P. habe das V. 16. angewandte Bild des Opferpriesters noch im Sinne, und sage: Ich habe demnach durch Christum ein Recht mich zu rühmen, was meinen Priesterdienst betrifft, wovon dann der Sinn: in meiner Stellung, meinem Verhältnisse zu Gott als Apostel Christi. Und so gefaßt ist gegen diese Deutung nichts einzuwenden. Wiefern indeß καυχᾶσθαι πρὸς τ. θ. bedeutet sich gegen Gott (Gott gegenüber, im Gespräch mit Gott) rühmen, und IV, 2. von einem ἔχειν καύχημα πρὸς τ. θ. gesprochen wird, und zwar als von Etwas das der Mensch haben solle, könnte es wohl als einfacher erscheinen, diesen Gedanken zu finden: Ich habe also ein Recht zum Rühmen, wenigstens gegen Gott (wenn auch vielleicht gegen Menschen nicht). Dabei würde der Artikel nicht wie Reiche sagt ignorirt, sondern auf einen eigenthümlichen Gebrauch desselben als Akk. abs. geachtet. Ueberhaupt nehmlich dient der

*) τον ABDEFGI. viele Min. Cyr. Chrys. Dam. Theod. Oek.; fehlt in Rec., seit Griesb. allgemein.

Akkuſ. abſ. zur Beſchränkung eines Prädikats auf eine beſtimmte Sphäre, hierin aber liegt die Quelle des Gebrauchs, Adverbien durch Vorſetzung eines Artikels als Akk. abſ. zu Beſchränkung eines Gedankens anzuwenden; z. B. νῦν οὐκ ἔχω σοι διαλέγεσθαι bedeutet: Jetzt kann ich nicht mit dir ſprechen, aber οὐκ ἔχω σοι διαλ. τὸ (oder auch τά) νῦν: ich kann nicht mit dir ſprechen, wenigſtens jetzt; d. h. für jetzt kann ich es nicht, ein ander Mal vielleicht. Vgl. zu IX, 5. XII, 18. Beſchränkend ſind daher die Worte, man verſtehe ſie auf die eine oder andere Art. Faßte man ſie aber in dieſer zweiten Weiſe, ſo begriffe ſich um ſo leichter die Form von V. 18., es gingen auch dieſe Worte daraus hervor, daß der Ap. ohne ſie zu nennen gegen ſeine Gegner ſtritte, und er ſagte, verſtändlich für Jeden der ſeinen korinth. Streit kennte: So darf ich denn durch Chriſtum (was auch jene ſagen) kühnen Muthes ſeyn und alſo reden (wenn auch vielleicht nicht gegen Menſchen, doch) gegen Gott (vor Gott, im Umgange mit Gott). Ob ich dieſe Deutung oder die erſte in der oben gegebenen Faſſung vorziehn ſolle, iſt mir nicht ganz gewiß; ich meine faſt die zweite.

V. 18 *). Die Worte dieſes V., mit welchem aber die Folgenden genau zuſammen hangen, kündigen ſich durch γὰρ als Begründung oder Erläuterung von V. 17. an. Nun hat er hier geſagt, er habe — unbeſtreitbar — ein Recht von ſeinen Thaten zu ſprechen, von jetzt an aber bis V. 21. ſpricht er von ſeinem apoſtoliſchen Wirken, deſſen Erfolgen, und dem Geſetze das er ſich ſelbſt dabei geſchrieben, nur da zu arbeiten wo vor ihm noch nicht gearbeitet worden. Dies iſt Begründung jenes Satzes, alſo gewiß als ſolche auch von ihm gedacht. Nun war in jenem nicht ἐν χριστῷ ſondern ἔχω κανχ. der Hauptbegriff, alſo muß auch die Begründung ſich nicht auf jenes, ſondern auf dies beziehn, er muß beweiſen wollen daß er wirklich κανχ. beſitze. Dies thut er wenn er ſagt: ich rühme mich nehmlich nicht ſolcher Verdienſte die ich nicht habe ſondern bloß deſſen was ich wirklich gethan habe. Jenes thaten ſeine Gegner in Korinth, οἱ ἑαυτοὺς συνιστάνοντες (2 Kor. X, 12.), und ihnen gegenüber hat er ſich dort ſo vertheidigt: er wolle ſich nicht ins Maßloſe hinaus rühmen, ſtrecke ſich nicht über das Maß ſeiner Kräfte aus, rühme ſich nicht wie ſie in fremdem Berufskreiſe der fertig vorgefundnen Arbeit, ſondern ſey mit eigner Thätigkeit bis zu ihnen hingelangt, und hoffe wohl auch noch

*) Text: Für τολμήσω B. Didym. Maxim. τολμῶ. Für rec. λαλεῖν τι ABC Didym. τι λαλεῖν, DEFG Ath. Cyr. τι εἰπεῖν, τι λαλῆσαι Chryſ. Theod. Theoph., τι λέγειν Baſ. Nar. Daraus ergiebt ſich τι λαλεῖν als wahrſcheinlich urſprünglicher Text.

weiter zu gelangen (V. 13—16.). Unverkennbar nun ist was er hier giebt die nehmliche Selbstvertheidigung, nur kürzer und weniger polemisch, weil er hier nicht wirklich mit seinen Gegnern im Kampfe liegt. οὐ τολμήσω ich werde nicht wagen, mich nicht unterstehn, offenbare Andeutung eines Frevels den er — obwohl dessen beschuldigt — nicht begehn werde (τολμᾶν s. 1 Kor. VI, 1. und 2 Kor. X, 12. οὐ γὰρ τολμήσω κ. τ. λ.). λαλεῖν τι, Etwas zu reden, nehmlich als von mir vollbracht, wie der Zusammenhang ergiebt, ὧν οὐ — δι' ἐμοῦ. Hier liegt aller Nachdruck auf der Negation, gar keiner auf χριστός, und χρ. κατειργ. δι' ἐμοῦ ist, wie Reiche mit vollstem Recht bemerkt hat, nur demüthiger, jeden Erfolg auf Chr. als wahren Urheber zurückwerfender Ausdruck für κατειργασάμην. Also: ich werde mich nicht unterstehn Etwas als mein Werk auszugeben von dem was ich nicht wirklich ausgeführt habe. Dies eben ist jenes εἰς τὰ ἄμετρα, ἐν ἀλλοτρίῳ κανόνι εἰς τὰ ἕτοιμα καυχήσασθαι, was er dort von sich zurück auf seine Gegner wirft, und eben dies thut er auch hier, und darum sagt er nicht ὃ οὐκ εἰργ. sondern ὧν οὐκ εἰργ. Folglich der Sinn: ich werde nicht so verwegen seyn wie meine Gegner mir Etwas von dem zuzuschreiben was nicht ich sondern Andere ausgeführt haben. Dies die im Zusammenhange mit V. 17., in der Stellung der Worte, im Zwecke der ganzen Stelle, in der Vergleichung der korinthischen Verhältnisse und der dort gebrauchten Vertheidigungsweise, gleich stark begründete Ansicht unsres Satzes, welche ich an die Stelle der früheren setzen zu müssen glaube, und welche sich der Hauptsache nach auch bei Benecke, Reiche, Köllner, de Wette vorfindet. Meyer nennt sie irrig, und hält sich (so wie Olsh.) an die Vorstellung daß der Ap. nur leugne von sich rühmen zu wollen was nicht Christus durch ihn gewirkt habe *). Diese Deutung ist nur dann möglich, wenn man ἐν χριστῷ hier und V. 17. als Hauptbegriff nimmt, und trägt auch dann fremdartige, durch nichts im Zusammenhange begründete Dinge in die Rede ein, kann sich aber schlechterdings nicht halten, sobald jene Annahme irrig ist, wofür ich sie zu halten genöthigt bin. Der unsrigen wird von Meyer entgegen gestellt 1) daß dann δι' ἐμοῦ Hauptbegriff wäre und den Platz vor dem Verbo haben müßte. Das hatte auch ich selbst mir vorgehalten, glaube es aber so lösen zu müssen: Erst-

*) „Ich werde mich nehmlich nicht erkühnen, etwas im Munde zu führen, was nicht Christus — durch mich gewirkt hat. Nie werde ich mich erdreisten, Data zur Sprache zu bringen, die ich nicht als Christi Organ zu Stande gebracht, die unabhängig sind von meinem heidenapostolischen Berufe, und nur in menschlichen Vorzügen bestehn, so daß ich dann mein Rühmen ἐν σαρκὶ hätte, nicht ἐν χριστῷ."

lich ist δι' ἐμοῦ nicht wirklich Hauptbegriff, P. sagt nicht: Etwas was Christus nicht durch mich gewirkt, sondern Etwas was er nicht gewirkt hat durch mich, d. h. Etwas was ich nicht wirklich gethan habe, sondern entweder Niemand oder Andere; zweitens auch wenn es wäre, so könnte ihn wohl von der Nachdrucklegung auf die eigene Person dasselbe Gefühl abgehalten haben, das ihn Gal. I, 8. 2 Kor. XI, 4. abgehalten hat das durch den Sinn eigentlich geforderte ἤμην auszusprechen. 2) Der Gedanke selbst sey „Paulo so moralisch fremd und abominabel, daß er schwerlich ohne besondere Veranlassung (Beschuldigung) darauf kommen konnte, jene Betheuerung auszusprechen." Aber diese Veranlassung war ja da, hatte laut seinem eigenen Zeugnisse furchtbar auf ihn eingewirkt, und daß diese Wirkung noch fortdauerte, und eben jetzt seinem Gemüthe fühlbar war, dafür zeugt doch wahrlich jedes Wort der hier zu erklärenden Stelle. Damit fällt auch dieser Grund gegen unsre Erklärung. Ich nehme sie daher an, und übergehe die Aufzählung einer Menge anderer, die nur angesehn zu werden brauchen um in ihrer Willkürlichkeit erkannt zu werden. Die Worte εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν hangen mit dem Verbum eng zusammen, und das Komma vorher ist zu tilgen. Sie enthalten den Zweck, für dessen Erreichung Christus durch ihn wirksam gewesen ist. Er nennt ihn Gehorsam der Heiden, welches Gen. des Subj. ist, und hätte, wenn er nicht den doppelen Genit. vermeiden mußte, ὑπακοὴν πίστεως wie I, 5., oder auch τοῦ εὐαγγελίου, setzen können. Als Mittel nennt er λόγον καὶ ἔργον, Wort und Werk, bekannte Gegensätze, von denen λόγος sich auf die Predigt bezieht, ἔργον aber Verschiedenes umfassen kann.

V. 19. Ueber die erste Hälfte dieses V. ist die gewöhnliche Ansicht die daß P. sich darin über das vorangehende λόγῳ καὶ ἔργῳ erkläre; aber schon die große Verschiedenheit der Meinungen über das was er in jedem der beiden Glieder erklären wolle, kann argwöhnisch dagegen machen. Darin stimmt man überein daß das erste ἐν δυν. — τεράτων zur Erklärung von ἔργῳ diene, aber das zweite soll nach Reiche eben dazu, nach Koppe, Stengel zur Erkl. von λόγῳ, nach de Wette, Meyer von λόγῳ und ἔργῳ zugleich, nach Beza, Glöckler zur Erkl. des ersten Gliedes dienen. Mir scheint, die ganze Ansicht sey irrig; daß er Erklärungen mit bestimmter Beziehung auf die zuvor gebrauchten Begriffe geben wolle, verräth der Schreibende mit keiner Sylbe, nöthig ist es auch nicht; wieviel natürlicher da gar keine zu suchen, sondern eine oratorische Amplification des Gedankens: durch alle mögliche Mittel! Als solche nennt er nun Wort und Werk, Zeichen und Wunder, Kraft des heil. Geistes, coordinirt also diese Dinge, und hofft auch

hier von seinem Leser, er werde solch eine Beschreibung bei ihm nicht ängstlicher zergliedern als bei einem heidnischen Dichter oder Redner. Die Verbindung σημεῖα καὶ τέρατα, Zeichen und Wunder, kommt im N. T. und in der LXX so oft vor, daß man wohl annehmen darf, sie gehöre der Sprache des Lebens an; obwohl daher zwischen σημεῖον, einer That welche göttliche Macht oder Sendung beurkunden soll, und τέρας, einer wundervollen That, ein Unterschied der Begriffe Statt findet, kann ich mich doch nicht überzeugen daß derselbe auch in der immer wiederkehrenden Verbindung gedacht worden sey, sehe vielmehr die Verbindung selbst als bloßen stehenden Ausdruck für wunderbare Thaten an. Die Apg. berichtet von P. wenige genauer, bemerkt aber doch mehrmals daß er deren gethan, und zwar viele und große (XIV, 3. XV, 12. XIX, 11.), er selbst rechnet auch 2 Kor. XII, 12. σημ. καὶ τέρ. καὶ δυνάμεις zu den Beweisen seiner Apostelschaft. Reiche will dieselben auf innere, geistige Erfolge beschränkt wissen, aber gegen den Sprachgebrauch, so daß P. wenn er solche meinte und doch diese Wörter brauchte, durch eigne Schuld von jedem Leser mißverstanden würde. ἐν δυνάμει σημ. ist das geschehn was geschehn ist, wörtlich durch Kraft der Zeichen, d. h. durch Kraft welche die Zeichen hatten, übrigens in der Parallele mit den Dativen λόγῳ καὶ ἔργῳ wohl nur Bezeichnung der σημ. als Mittel, aber nicht nur διὰ sondern ἐν δυν. weil die Mittel kräftig, mächtig sind. Das πνεῦμα ἅγιον *) kann gedacht werden als der göttliche Geist selbst, der in ihm wohnend Kräfte offenbarte, welcher Art sie immer waren, welche zur Beförderung des Zwecks dienten. Ueber dieser Amplification aber hat der Ap. den negativen Anfang V. 18. außer Acht gelassen, und fährt in der zweiten Hälfte unsers V. gerade so fort, als habe er dort schon gesagt, er habe — oder Christus durch ihn — Vieles und Großes schon gewirkt. Er giebt nehmlich hier die Früchte zu erkennen, welche sein Wirken bisher getragen, nehmlich die Pflanzung des Christenthums in einem weiten Länderraume, dessen Ausdehnung er durch die äußersten Grenzen bezeichnet. Als den Anfangspunkt setzt er Jerusalem, obwohl er eigentlich in Damaskus **) zu predigen begonnen hatte. Aber er nennt Jerusalem als den berühmtesten Ort des Orients in welchem er gewirkt, und überdies den Ausgangspunkt des Christenthums

*) ἁγίου ruht auf dem Zeugnisse von ACDEFG v. Min. Kopt. Arm. Syr. ph. Vulg. It. Ath. Cyr. Bas. Chrys. im Comm. Mar. u. lat. VV., während θεοῦ nur Min. Syr. Arr. Slav. Chrys. im Text, Theod. Theoph. auf seiner Seite hat.

**) Warum ich Arabiens nicht mehr erwähne, ergiebt sich aus dem was ich über Gal. I, 17. in m. Comm. gesagt.

haupt; durch den Beisatz καὶ κύκλῳ aber macht er es lich, auch Syrien ins Gemüth zu fassen *). Als die andre nze setzt er Illyricum. Nun weiß zwar die Apgesch. nichts einer Reise die er dorthin gethan; aber daraus folgt so ig daß es nicht geschehn, als die Worte μέχρι Ἰλλ. uns zu Annahme dringen, daß es geschehn sey. Denn es braucht zu heißen, bis an Illyricum, was ganz richtig wäre, da n Makedonien vielfach umher gereist war. Dies daher die fassung der Meisten; neuerlich hat Paulus ihn den Brief t in Illyr. schreiben lassen (darüber an andrem Orte), yer aber aus Besorgniß daß der Verdacht der Großthuerei den Ap. fallen würde, wenn er nicht in diesem Lande selbst esen wäre, eine Nebenreise dahin kurz vor der letzten Anwe- eit in Korinth angenommen, die freilich so wenig bewiesen widerlegt werden kann. πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγ. κ. Diese Worte sind sehr verschieden erklärt worden, Trotz dem Niemand zweifeln kann was P. meine, nehmlich daß er in- halb der angegebenen Grenzen allenthalben das Evang. aus- reitet habe. τὸ εὐαγγ. allein kann sowohl die Heilsbotschaft t als das Geschäft ihrer Verkündigung seyn (s. zu I, 1.), sollte τὸ εὐαγγ. τοῦ χρ. ebenfalls als das Geschäft der Ver- digung Christi oder des Ev. von Christo bedeuten können, wäre die einfachste Erkl. die von Erasm., Beza, Pisc., ot., Beng., Kölln., de Wette: ich habe das Geschäft bracht. Möglich müßte dies seyn, denn τὸ εὐαγγ. τοῦ χρ. = τὸ εὐαγγελίζεσθαι τὸν χ. wohl gedacht werden; nicht erweislich, da auch I, 1. nicht ganz derselben Art ist. Er- angen von πληροῦν durch docere, perfecte docere (Heum., Schmidt, Koppe, Tholuck), longe lateque docere ruß), prospero successu docere (Rosenm.), verbreiten olz, Paulus, Benecke), dem Evang. eine Fülle von ängern verschaffen (Glöckler), treffen zwar alle den ohn- ren Sinn des Ausspruchs, sind aber sprachlich nicht begrün-

*) Es kann nehmlich keine Frage seyn, daß durch diese Worte die Umge- von Jerusalem angedeutet werde. Wahr ist daß dies eigentlich καὶ τῆς heißen sollte, und κύκλῳ als Dativ nicht von ἀπὸ abhangen kann; aber n fortwährendem Gebrauch so durchaus Advb. geworden, daß wohl selbst tionalhellene beim Aussprechen des Wortes kein Bewußtseyn eines Da- hr hätte, und es ist daher wohl möglich daß man in der Volkssprache in m Falle gewöhnlich den Art. der Kürze halber ausließ, und so sprach Ap. hier. Aehnlich ist Matth. II, 16. ἀπὸ δίετους καὶ κατωτέρω. aber werden Erklärungen wie die von Paulus: und im Cirkel bis κ. ckler: sogar in einem Kreisbogen, da sie allem Gebrauche widerstre- etwas, wie Meyer bemerkt, sehr überflüssiges, das Vorwärtsgehn nicht in gerader sondern krummer Linie, darbieten, zur Lösung des allenden nicht angewendet werden können.

et. So ist auch Reiche's „vollständig verkünden" noch nicht ür erwiesen anzusehn *). Nicht besser steht es mit der Annahne einer hebraisirenden Rede, πληροῦν τι für πληρ. τινός (Corn. Lap., Pareus, Stengel, A. und ich selbst in der 1. Ausg.), enn abgesehn davon daß eine solche Constr. des Verbi auch urch Kol. I, 9. nicht erweislich ist, müßte man noch Auslasung eines Akkus. zu Bezeichnung des erfüllten Raumes annehnen, was etwas sehr gewagtes wäre. Endlich hat Meyer als bei genauer Festhaltung der Wortbed. von εὐαγγ. streng textnäßig" hingestellt: ad finem perducere laetum de Ch. nenlum, fertig seyn mit der frohen Ankündigung, und daher nichts ehr zu thun haben; aber die Möglichkeit der Erkl. an sich ern zugebend, muß ich gestehn daß mir eben dies Fertigseyn ier noch zu früh kommt, da er V. 20 f. noch von seinem Geetze bei der Verkündigung spricht, dann V. 22. anzeigt wie er isher noch verhindert gewesen sey nach Rom zu kommen, und ann erst V. 23. bemerklich macht, wie er nun fertig sey, und ier nichts mehr zu thun habe. So hat jede Erklärungsart Etpas wider sich, keine ist ganz erweislich; am wenigsten unter llen scheint mir gegen die zuerst angeführte eingewandt werden u können; und so mag sie einstweilen als die wahrscheinlichste etrachtet werden.

V. 20. 21. Paulus lehrt seine Leser die Regel kennen, elche er bei der Wahl der Plätze für Ausbreitung des Chrilenthums befolgt hat. φιλοτιμεῖσθαι. Die eigentliche Beeutung des ehrsüchtigen Strebens oder Handelns tritt selbst bei riech. Schriftstellern nicht selten so in Schatten, daß wenigstens weifel darüber entstehn kann, ob sie nicht völlig in die weitere es eifrigen Strebens überhaupt übergegangen sey. In den aulinischen Briefen kommt das Vb. noch zweimal vor, 1 Thess. V, 11., wo φιλοτιμεῖσθαι ἡσυχάζειν allenfalls heißen könnte, seine hre darein setzen daß man Ruhe halte, aber wahrscheinlich nichts nderes heißt als: mit allem Fleiße darnach streben; und 2 Kor. , 9. φιλοτιμούμεθα εἴτε ἐνδημοῦντες εἴτε ἐκδημοῦντες εὐάρεστοι ὐτῷ εἶναι, eine Stelle der das Merkmal der gesuchten Ehre durchaus fremd ist, daß wir es nicht durch hartnäckiges Festalten an der ursprünglich engeren Bedeutung hinein zwängen

*) Er stützt sich auf Kol. I, 25., aber diese Stelle ist der festen rklärung so bedürftig als die unsrige, kann zum Beweise nicht gebraucht erden; auf 1 Kön. I, 14., aber dort besagen Nathans Worte: ἔτι σου λοῦσης μετὰ τοῦ βασιλέως ἐγὼ εἰσελεύσομαι ὀπίσω σου καὶ πληρώσω τοὺς λόγους σου, nur: ich werde die Rede welche du angefangen hast wirst, vollends zu Ende führen; auf 1 Makk. IV, 19. wo Cod. lex. hat ἔτι πληροῦντος Ἰούδου ταῦτα, aber Vat. λαλοῦντος, so daß nicht einmal der Text sicher ist.

dürfen, sondern nur die des eifrigen Strebens darin zu erkennen haben (s. m. Bem. zur St.). Und so thun wir auch hier. Was die Construktion betrifft, so ist ohne Zweifel die kleine Härte die in ihr liegt, Ursach gewesen daß sie früh verändert wurde, und φιλοτιμούμαι in BD*FG Lachm. kann fast nur als Besserungsversuch betrachtet werden. Aber es bedarf eines solchen nicht, vielmehr kann das Part. φιλοτιμούμενον an μὲ V. 19. angeschlossen werden, und von diesem ist dann εὐαγγελίζεσθαι abhängig; wir würden sagen: wobei ich mich aber so zu predigen bemühe, und der Sinn ist: Regel meines Verhaltens aber bei Verwaltung des Amtes als Verkündiger ist die u. s. w. Das οὕτως ist nun zu erklären, und nach gewöhnlicher Weise der gr. Sprache geschieht dies so, daß der Erklärungssatz ohne Verbindungswort und in seiner eigenen Constr. bloß daran geschoben wird. οὐχ ὅπου ὠνομάσθη Χριστός, nicht wo Ch. schon genannt (verkündiget, bekannt gemacht) *) ist; also nicht wo es schon Christen giebt, sondern wie gleich nachfolgt, wo man noch gar nichts von ihm weiß. Der Grund dieses seines Verfahrens: ἵνα μὴ — οἰκοδομῶ. Auf fremden Grund bauen, d. h. ein von Andern angefangenes Werk fortsetzen. Dies nicht zu wollen konnte ihn Verschiedenes bestimmen, vornehmlich aber wohl ein Zweifaches, nehmlich zuerst das Streben nach möglichst weiter Verbreitung des Namens Christi in der kurzen noch übrigen Zeit, das ihm da zu arbeiten verwehrte, wo schon gearbeitet war, und sodann die nur zu oft gemachte Wahrnehmung daß sein freies Christenthum sich auf dem Grunde des judaisirenden nicht erbauen ließ. Anstatt nun endlich einfach zu sagen: sondern wo man noch nichts von ihm vernommen hat, giebt er in gleicher Weise wie oben V. 3. denselben Gedanken durch eine Schriftstelle; sondern, sagt er, wie geschrieben steht ꝛc. d. h. sondern ich verfahre so daß in Erfüllung geht was dort gesagt ist. Die Stelle ist Jes. LII, 15. nach der LXX.

V. 22—24. Ankündigung eines baldigen Besuchs in Rom. Schon oben I, 10—13. hat der Ap. von seinem Wunsche und oftmaligen Vorsatze nach Rom zu kommen, und wie er noch immer (ἄχρι τοῦ δεῦρο) daran verhindert worden sey, berichtet, noch aber nicht gemeldet, was ihn eigentlich daran gehindert habe. Dahin kehrt er jetzt zurück, indem er sagt: διὸ καὶ — ὑμᾶς. Hier weist διὸ auf das Vorhergehende zurück;

*) Ich sehe schlechthin keinen Grund weßhalb ich mit Reiche, Olshausen die eig. Bed. in die metonymische des Anerkennens und Verehrens verwandeln soll, da jene nicht nur völlig ausreicht, sondern auch durch V. 21. gebieterisch gefordert wird. Wo Chr. gar noch nicht genannt ist, wo man also von ihm noch nichts gehört hat, da will ihn P. predigen.

es fragt sich aber ob auf das Ganze, nehmlich was er seit V. 15. über seine apostolische Thätigkeit gesprochen, in welchem Falle διὸ so viel besagt als: weil noch immer so viel zu thun, noch an so vielen Orten der Grund zu legen war; oder nur auf die V. 20 f. ausgesprochene Regel, nur da zu predigen wo noch nicht geprediget worden, so daß διὸ den Gedanken erwecke: weil bei Euch Chr. schon verkündigt, der Grund bereits von Andern gelegt worden ist. Ersteres ist seit Drig. die gewöhnliche Ansicht, letzteres wird von Bengel (zu πρὸς ὑμᾶς: utpote quibus nomen Christi non jam ignotum est), Glöckler, Olsh., Reiche behauptet, und ich glaube, mit Recht. Denn 1) das εὐαγγελίζεσθαι konnte dort gar nicht mehr sein Zweck seyn; es war geschehn, und nach seiner Regel harte er dort nichts mehr zu thun; 2) die Angabe dieser Regel geht zunächst voran, seine Leser mußten daher dies als den Grund annehmen, und wenn er das nicht wollte, mußte er es irgend wodurch verhindern, Statt dessen aber befördert er es durch καὶ, auch, was das ἐγκόπτεσθαι als natürliche, sich von selbst ergebende Folge darstellt; eine solche aber geht man nicht in der Ferne suchen; 3) auch jetzt ist ja sein Zweck nicht bei ihnen zu predigen, sondern auf der Durchreise nach Spanien, wo er nach seiner Regel zu predigen hat, sie eine Weile zu besuchen. Diese Reise nach Spanien also war es eigentlich, was durch die noch nicht vollendeten Arbeiten in den östlichen Ländern bisher verhindert worden war, nun nach Vollendung derselben möglich geworden ist, nicht aber der Besuch in Rom, der immer nur Nebensache war, und auch von ihm nur als solche dargestellt wird; so daß V. 23. als nur auf jene Reise Einfluß habend, nicht für entscheidend gegen diese Ansicht gelten kann. Dies wäre dann der Fall, wenn er sagte: bisher habe ich Euch nicht predigen können, nun ich aber hier freie Hand gewonnen habe, will ich's thun; nicht aber da er sagt: Bis jetzt habe ich Euch nicht besuchen können; da ich aber hier nichts mehr zu wirken habe, hoffe ich auf der Reise nach Spanien Euch zu sehn, und von Euch begleitet zu werden. — τὰ πολλὰ bedeutet bekanntlich plerumque, meistentheils, in den meisten Fällen, und neuestens hat Meyer diese Bed. wirklich festgehalten. Aber nicht meistentheils war P. behindert gewesen, sondern immer bisher. Daher die alte und gewöhnliche Erklärung durch πολλάκις, oft, vielmals, welche auch in BDEFG als Lesart erscheint, aber gewiß nur Erklärung, und daher mit Unrecht von Lachm. aufgenommen ist. Indeß τὰ π. bedeutet dieses nicht; es scheint aber als sey der wahre Grund weßhalb P. so geschrieben, von jeher übersehn worden. Dieser liegt im Rückblick auf I, 13. Er hat gesagt: πολλάκις προεθέμην ἐλθεῖν π. ὑμ., καὶ ἐκωλύθην ἄχρι τοῦ

δεῦρο, und man konnte in Rom fragen: was hat ihn denn abgehalten? Jetzt hat er den Grund angegeben, macht ihn aber hier erst als solchen bemerkbar, und das drückt er — und deßhalb auch hier das Imperf., nicht wie dort der Aorist — so aus: Deßhalb bin ich auch die vielen Male, d. h. so oft verhindert worden; das ist es was mir bisher immer im Wege lag. Hier konnte er nicht mehr πολλάκις setzen, denn dann fehlte diese Hinweisung, sondern τὰ πολλὰ worin sie liegt. — ἐγκόπτειν, eig. im Laufe aufhalten, Gal. V, 7.; daher hindern 1 Thess. II, 8. der Genit. als Casus der Trennung, Entfernung, bei Verbis dieser Bedeutung nicht ungewöhnlich, s. Winer Gr. S. 167. — Hierauf folgt V. 23. die Angabe der Umstände welche ihm Hoffnung geben, seine schon Anfangs gemeldete Sehnsucht zu befriedigen.

V. 23. 24. μηκέτι τόπον — τούτοις. Κλίματα sind Gegenden, Landstriche, Gal. I, 21. 2 Kor. XI, 10. μηκέτι τόπον ἔχων, da ich nicht mehr Raum habe; Schmidt bemerkt: nempe propter invidias Judaeorum, und Ammon ist gleichen Sinnes. Aber weder Worte noch Zusammenhang führen auf diese Erklärung hin. Daher bleiben wir bei der allgemein geltenden Ansicht, P. melde hiermit, daß es für ihn nichts mehr zu thun gebe in den Ländern die er bis dahin besucht habe. Freilich darf dies nicht so verstanden werden, als ob hier die ganze Bevölkerung christlich gewesen sey, denn das war sie nicht; aber christliche Gemeinen waren an allen Hauptorten jener Provinzen, und Paulus der nicht nur überzeugt war, es solle in der kurzen Zeit die noch übrig wäre bis zu Christi Wiederkunft, noch allen Heiden das Evangelium verkündigt werden, sondern auch zuversichtlich glaubte, Er sey zu Lösung dieser großen Aufgabe berufen und bestellt, scheint es als feste Norm angenommen zu haben, zwar an allen Hauptpunkten in eigner Person den Saamen des Wortes auszustreuen, damit derselbe sich von da aus nach allen Seiten hin verbreiten möchte, diese Verbreitung aber seinen Gehülfen zu überlassen, während Er nicht ruhn mochte, bevor er die ganze Erde durchlaufen und allenthalben christliche Erkenntniß ausgebreitet haben würde. Sein Theil sollte nur die Gründung und nachmalige Beaufsichtigung der Gemeinen seyn; an Einem Orte liegen zu bleiben, bis rund umher Alles sich dem Glauben zugewandt hätte, das war ein Verfahren welches weder die Gemüthsart noch die Ansicht unsers Apostels dulden konnte. Daß er von Anfang herein seinen Lauf gen Westen genommen hatte, kann Zufall gewesen seyn, hervorgerufen durch die Lage des Ausgangspunkts, Antiochia, gegen den Mittelpunkt Jerusalem, aber auch Frucht der Ueberlegung, weil er als Hellenist auf dem Boden des Hellenismus sich am

ichtigsten erkennen mußte; seitdem hat er diese Richtung un-
erändert beibehalten. Wäre in Rom nicht schon eine Christen-
haft gewesen, so wäre dies und überhaupt Italien, nun ohne
weifel sein nächstes Wanderziel gewesen — die dem Hellenismus
emden Völker im Norden blieben unbeachtet —; jetzt scheint
: dieses ganze Land für seine Berufsthätigkeit aufgegeben zu
aben, nur durchreisend will er es sehn, nur im Vorbeigehn
irken für seinen Zweck. Seine Sehnsucht darnach hat er im
ingange bezeugt, hier wiederholt er nur das dort Gesagte.
. 24. aber setzt uns in Kenntniß von den Entwürfen, mit de-
en er eben umgeht. ὡς ἂν *) ist wesentlich gleichbedeutend
it ὅταν, denn so wie hier dem ὅτε, so hat sich dort dem be-
immten Zeitadv. das ἄν beigefügt, um das mit Sicherheit Be-
chlossene als etwas von Umständen abhängiges darzustellen.
s ist aber nicht **quandocunque**, weder hier — denn die Reise
llte gewiß nach der Rückkehr von Jerusalem erfolgen — noch
Kor. XI, 34. — denn da spricht er von einer Ankunft für
elche sogar der Termin schon angesetzt ist —, sondern **quum**
er **quando** **). Ueber die Form Σπανία für das lat. Hi-
pania — die Griechen sagten meist Ἰβηρία — hat Grotius
i unsrer Stelle Manches gesammelt. Ob der Apostel nach
panien gekommen oder nicht, ist ungewiß, da nirgends eine
here Meldung über seine Schicksale nach der Zeit wo die Apo-
lgesch. uns verläßt, zu finden ist, so daß man sich noch kei-
swegs darüber vereinigt hat, ob er aus seiner Gefangenschaft
Rom wieder losgekommen oder nicht. Hier kann es uns
nz gleichgültig seyn. Die Worte ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς
r ἐλπίζω haben eine so starke Auktorität jeder Art ***) wider
h, daß man sie als unächt betrachten darf. Mit ihnen fällt
nn nach ἐλπ. nothwendig auch γὰρ hinweg, das eine fast
eiche Anzahl von Zeugen †) gegen sich hat. Immer aber
ürde man sich eher entschließen mit de Wette Alles beizube-
lten, und die Weglassung für eine absichtliche Entfernung der
stimmt verheißenden Worte ἐλεύσομαι πρ. ὑμ. nach dem Er-
lge anzusehn, als mit Lachm. — freilich consequent — diese

*) So lese ich mit ABDEFG Chrys. Lachm. für ὡς ἐὰν der übri-
n Ausgg. Im Sinne kein Unterschied, da ἐὰν hier doch nur nach bekann-
: Vertauschung im N. T. für ἄν stehen würde.

**) Der Lesart πορεύομαι DEFG. viele Min. — πορεύσομαι hat
— kann ich aus öftre angegebnen Gründen die Wichtigkeit nicht beilegen,
elche ihr Reiche giebt.

***) ABCDEFG Syr. Exp. Kopt. Aeth. Arm. Vulg. It. Or. Chrys.
am Pel. Sedul. Beda.

†) Alle obigen mit Ausnahme von ABC. Von den Zeugen für ἐλ.
ρ. ὑμᾶς bietet ein Theil der Min. und Theod. hier δέ.

wegzuwerfen, γὰρ aber beizubehalten, und nun durch Emendierung von ἐλπίζω — ἐμπλησθῶ Construktion und Gedanken zu verderben. Auf der Durchreise hofft P. die Römer zu sehn, treu seiner Regel da nicht zu bleiben, wo Andere vor ihm gearbeitet haben. Zugleich aber erwartet er von ihnen*) Begleitung dorthin, so wie in andern Gemeinen ihm bei der Durchreise zu Theil geworden war, vgl. 1 Kor. XVI, 6. 2 Kor. I, 16. u. ö. Apg. Daß er dieselbe auf dem ganzen Wege begehrt habe, folgt nicht nothwendig aus ἐκεῖ, das übrigens für sich steht. Wenigstens wenn seine Absicht war, auf dem Landwege dahin zu gehn **), so machte er gewiß unterweges mehr als einen Aufenthalt in wichtigeren Städten, wo er dann wenn sein Werk vollbracht hatte, wieder auf Begleitung rechnen durfte. Um aber doch nicht den Schein zu geben, als betrachte er Rom bloß als Durchgangsort, und fordere bloß Dienst von der dortigen Gemeine, setzt er hinzu: ἐὰν — ἐμπλησθῶ. ἐμπίμπλασθαί τινος, eigentlich mit Jemand angefüllt, von Jemand gesättigt werden, entspricht unserm: Jemand genießen, ἀπὸ μέρους, zum Theil; Ausdruck der Humanität, damit es nicht scheine, als könne dies so bald und so leicht geschehn seyn. Chrysost. freilich findet in allen diesen Worten zuviel Absichtlichkeit***).

V. 25—27. Im Obigen hat der Ap. ohne weitere Bestimmung gesagt, wenn er nach Spanien reisen werde, wolle er zu ihnen kommen. Jetzt fügt er eine Bestimmung, so genau er sie geben kann, hinzu, indem er auf die Reise deutet, die er zuvor noch unternehmen muß, nehmlich seine letzte nach Jerusalem, auf welcher er gefangen wurde. Aus den Worten νυνὶ πορεύομαι scheint mit Recht gefolgert zu werden, daß er den Brief wenn nicht auf der Reise selbst doch ganz kurz vor seiner Abreise geschrieben. Das Präs. bezeichnet hier nicht wie 1 Kor. XVI, 5. die Sicherheit des Eintretens in einer Zukunft welche noch entfernt liegt, sondern entweder — wenn er schon

*) Zwar wenn mit BDEFG ein. Min. Sachm. Α. ἀφ' ὑμῶν gelesen wird, sagt er nicht mehr daß er es von ihnen begehre, denn ἀφ ὑμ. heißt: von Euch aus, aber es verstand sich doch von selbst.

**) Dies leugnet freilich Meyer, weil der Seeweg der kürzeste und schnellste Weg zum Ziele gewesen; aber kam es denn unserm Ap. so sehr auf schnellstes Hinkommen an, und konnte nicht Spanien zwar sein Reiseziel, aber auch Gallien und sein berühmtes griechisches Massilia mit in seinem Plane enthalten seyn? Doch streiten wir nicht de lana caprina!

***) Aus welchem Grunde Paulus ihm lieber die inhumane Rede beilegt: wenn ich vorerst von einem Theil von Euch eine Fülle (den Genuß des Umgangs) erhalten haben werde, ist mir unbegreiflich.

der Reise war — wirkliche Gegenwart, oder doch — wenn sie nach antreten wollte — so nahe Zukunft, daß sie mit gu- Fug als schon gegenwärtig angesehn werden kann. διακονῶν τοῖς ἁγίοις. Wollte man hier διακονεῖν in der blo- Bedeutung des Dienens überhaupt verstehn, so könnte man den ἅγιος auch an die makedonischen und achajischen Chri- denken, denen er den Dienst erzeigte, die gleich zu erwäh- de Spende nach Jerusalem zu bringen; bedenkt man aber kirchliche Bedeutung des Verbi, so können die ἅγιοι nur die salemer Christen seyn, zu deren Dienst und Versorgung er Steuer eingesammelt hatte. Auch 1 Kor. XVI, 1. 2 Kor. II, 4. IX, 1. 12. heißen sie schlechtweg οἱ ἅγιοι. Μακεδ. Ἀχαΐα, d. h. die Christen dieser beiden Provinzen, von en letztere bekanntlich ganz Griechenland umfaßte. εὐδόκησαν, sie haben sich aus freiem Willen entschlossen, nicht ir- d wodurch genöthigt, sondern aus eigner Ueberzeugung so n zu müssen. Die Bedeutung des Freiwilligen, des eigenen llens, die immer im Verbum liegt (s. zu Gal. I, 15.), ist gen V. 27. durchaus festzuhalten. Κοινωνίαν ποιήσα- αι, eine Gemeinschaft zu veranstalten, d. h. eine Spende I. Hebr. XIII, 16.), aber unter einen freundlichern, der christ- en Liebe angemessenern Begriff gebracht, s. zu XII, 13. *). liche Spenden suchte der Ap. allenthalben zusammen zu brin- , und that was er vermochte, um die Gemeinen dazu zu negen; s. 2 Kor. VIII. IX. Die Noth der Christen in Jeru- m mochte sehr groß seyn, Theils durch eigne Theils durch nde Schuld; durch eigene, wiefern sie im Anfange Gütergе- inschaft mit Verkauf aller liegenden Habe eingeführt, und er alle Erwerbsthätigkeit eingestellt hatten in der Hoffnung die baldige Rückkehr des Erlösers; durch fremde, wiefern es en an Beeinträchtigung von Seiten der ungläubigen Juden d des hohen Raths insbesondere nicht fehlen konnte; doch

*) Ganz abweichend hat Paulus die κοινωνίαν gar nicht zwischen Mak. Ach. auf der einen und Jerusalem auf der andern Seite, sondern bloß zwi- Achaja und Makedonien gedacht, und daher einen „Gemeinschaftsverein allmäligen Zurücklegen milder Gaben 2 Kor. 8.)" genannt. Aber Theils t das Wort nach seinem paul. Gebrauche nicht darauf, sondern auf Gemein- t mit den Armen d. h. Mittheilung an sie, Theils wissen wir von einem r den Christen beider Provinzen gestifteten Vereine nichts, und die Korin- briefe zeugen mehr dawider als dafür. Ueber τινὰ sagen die Ausll. meist nichts, Calvin bemerkt: Pron. τινὰ non reddidi, quia saepe apud aecos abundat, et hujus loci emphasin minuere videtur. Jenes ganz un- tig, denn überflüssig ist es nie, dies wahr, aber mit wenigstens auffällig. scheint nur verringernd stehn zu können, also als Andeutung daß sie nicht in e Gütergemeinschaft mit Jenen eingetreten, nur etwa einen Theil der Habe n gewandt; aber wozu hier diese Andeutung?

daß nicht Mitleid mit ihrer Noth allein den Ap. zu so u
Thätigkeit, und namentlich zu der Reise bewogen habe, mit
wir ihn hier umgehn sehn, ist zu 1 Kor. XVI, 1. bemerkt w
den. — V. 27. wiederholt er das εὐδόκησαν in der Form e
beweisenden oder erklärenden Satzes (γάρ), wovon indeß, da
Beweis und eine Erklärung durch das Nehmliche unmöglich
der Zweck nur die Hervorhebung des εὐδοκεῖν seyn kann:
gefunden nehmlich haben sie's. Wir würden sagen: ja, e
gefunden haben sie's. Hieran aber schließen sich die näch
Worte καὶ ὀφειλ. αὐτῶν εἰσιν *) als bloße Hinzufügung an, i
der That aber erhalten sie Etwas was das εὐδοκεῖν hervorbr
gen konnte, so daß der Sinn ist: Ja gut gefunden haben sie
und ganz natürlich, denn sie sind ja ihre Schuldner. Ei
correktive Bedeutung mit vielen Ausll. (neustens Reiche) kan
ich in καὶ nicht finden. Die von den meisten Ausll. seit Cri
(subtiliter et verecunde dum Corinthios laudat hortatur Romanos) hier angenommene, neustens von Reiche als „unerweislich", von Meyer als „sehr unwahrscheinlich" verworfene Absichtlichkeit dieser Worte läßt sich allerdings nicht beweisen; aber da das εὐδοκεῖν und das Schuldnerverhältniß der europ. Gemeinen doch zu Entschuldigung seines Nichtkommens gar nichts beiträgt, nichts desto weniger aber von ihm stark betont und ausführlich genug entwickelt wird, so muß er doch irgend eine Absicht dabei haben; am nächsten aber scheint mir bei seinem großen Eifer für diese Sache die zu liegen, auch die römischen Leser zu Darreichung einer Spende zu bewegen. Daß er dies nicht mit bestimmtern Ausdrücken thut, ist sehr natürlich bei unbekannten Lesern, und nach den Erfahrungen die er auch in dieser Hinsicht vor Kurzem erst gemacht. Konnte — nach Meyer — die Andeutung nur den Heidenchristen gelten, so war es immer besser diesen als gar keinen, und hatte dann wohl seine guten Ursachen. Die Schuldigkeit wird nun durch einen Schluß vom Größeren auf das Geringere ausgeführt. Die Heiden ἐκοινώνησαν τοῖς πνευμ. αὐτῶν, haben Theil genommen (enthalten, was der Aor. bewirkt, denn die Theilnahme währt noch immer, ist aber einmal eingetreten) an ihren geistigen Gütern (κοινωνεῖν mit Dat. der Sache Statt der Pers. und Gen. der Sache). πνευματικά, allgemeine Bezeichnung alles dessen was vom Geiste kommt und geistiger Natur ist, und daher auch dem Geiste des Menschen, seinem πν. dient, s. zu I, 11. Gemeint sind natürlich alle die Güter der Erkenntniß und des Heils, welche von dorther zu den Heiden übergegangen waren; sie heißen τὰ πν. αὐτῶν, ihre Geistesgüter, Theils wegen ursprüng-

*) εἰσὶν αὐτῶν Lachm. mit ABDEF. Xm. Vulg.

ch einzigen und eigenthümlichen Besitzes der Gotteserkenntniß nd der Verheißungen, Theils weil der Messias ihnen angeörte, die Gründung des Heils und der Kirche in ihrem Schooße eschehn war. τὰ σαρκικὰ werden die Güter des Lebens genannt, weil sie gleicher, nehmlich irdischer Natur sind mit der ύξ, ihr bestimmt und sie erhaltend.

V. 28. 29. Daß hier ὁ καρπὸς οὗτος der Sache nach chts anderes als die Spende selbst bedeutet, kann außer dem usammenhange auch das Pron. οὗτος lehren. Was aber den egriff anlangt, so ist einige Ungewißheit vorhanden. Es kann ne Frucht seyn in Bezug auf die zu Jerusalem, wiefern diese is ihrer hier behaupteten Mittheilung des Evangeliums an die eiden diesen Gewinn der Mittheilung zeitlicher Güter ziehn, so eine für sie gewachsene, „für sie gereifte" (Meyer) Frucht; er auch in Bezug auf die Heidenchristen welche die Spende achen, nehmlich eine Frucht ihres neuen christlichen Sinnes, ie ja P. die Werke des Menschen als Früchte seines innern rstandes zu bezeichnen pflegt; oder endlich in Bezug auf den postel, eine Frucht seiner apostolischen Wirksamkeit, welches die wöhnlichste Meinung (Kölln.) ist. Am dürftigsten ohne weifel, und dem Sinne des Ap. am wenigsten gemäß ist die eutung als Ertrag der Sammlung (Thol., Reiche); denn s ist das Eigenthümliche des Mannes, daß er immer die äuerliche That durch eine bildliche Bezeichnung einem Gattungsgriffe unterordnet, welcher sie in ihrer sittlichen oder religiösen edeutsamkeit erkennen lehrt. Auch σφραγίζεσθαι ist verschieden gefaßt worden. Einige haben die eigentliche Bedeutung versiegeln" festgehalten, und gemeint, P. habe um seinen guen Namen gegen den Verdacht einer Veruntreuung zu sichern, ß das Geld versiegeln lassen oder selbst versiegelt. So Erasm., Lapide. Aber müssen wir auch (wegen 2 Kor. VIII, 19—l.) zugeben daß er um den Lästerungen seiner Gegner, die ich seine Rechtlichkeit nicht unangetastet ließen, zu entgehn, Maßregeln zu Entfernung jedes etwa möglichen Verdachts für othig gehalten habe, so wärt doch erstlich der Ausdruck sehr nderbar. Bezögen wir αὐτοῖς auf die Gemeinen, so sagte P., enn er das Geld werde haben versiegeln lassen, wolle er nach panien reisen, und von seiner Selbstüberbringung Nichts. ezögen wir es auf die zu Jerusalem, so könnte er kaum sonrbarer reden als: ihnen das Geld versiegeln lassen, statt vergelt überbringen. Sodann, was hätte doch den Apostel begen sollen, diesen weder für die Gemeinen noch bei aller seir Unschuld für ihn selbst ehrenvollen Umstand nach Rom zu richten, wo man, ihn noch nicht kennend, kein sehr günstiges vorurtheil für ihn daraus hätte ziehn müssen? Mit Recht sind

daher die meisten Ausleger von der eig. Fassung abgewichen und haben sich der uneigentlichen zugewandt. Auch hier alles kommt Alles darauf an, auf wen man αὐτοῖς bezieht. Auf d. maked. und ach. Christen beziehn es Theod., ohne rechte Erklärung wie er es verstehe *), Heumann (Versicherung daß die Spende den Christen in Jerus. gegeben, daß auch Jene wahre Christen seyen), Glöckler (P. will sie durch Brief und Siegel — Quittungen von Jerusalem? — über die richtige Ablieferung der Sammlung sicher stellen). Die letzte Erkl. noch die beste, auch hier aber steht erstlich das entgegen, daß die Erwähnung dieses Umstandes höchst überflüssig gewesen wäre, und sodann daß das Pronomen, das bisher dreimal die Christen in Jerus. bezeichnet hat, nun sehr unbequem auf die Spender übergetragen seyn würde. Die gewöhnliche und wie es scheint richtige Beziehung ist die auf die Empfänger, und dazu gehört die gewöhnliche Erklärung des Verbi von sicherer Einhändigung. Davon ist neustens Meyer insofern abgewichen, als er nicht an die sichere und vollständige Ueberlieferung, sondern an die durch die Ueberbringung und Uebergabe den Empfängern gegebene Versicherung denkt, daß die Spende nun ihr wirkliches Eigenthum sey. Ich meine aber diese Versicherung hätte der Erwähnung nicht bedurft, und schließe mich der gewöhnlichen Deutung an, obwohl ich zugeben muß daß der Ausdruck ungewöhnlich und Bedenklichkeit erregend sey. δι' ὑμῶν, so daß ich bei Euch durchreise **). — V. 29. Die Worte τοῦ εὐαγγελίου τοῦ der sonstigen Rec. fehlen in ABCDEFG. Copt. Aeth. Arm. It. A., und sind daher aus den neusten Ausgg. mit Recht verstoßen worden. Was P. meine, wenn er sagt er werde ἐν πληρώματι εὐλογίας τ. X. zu ihnen kommen, darüber haben sich zwar ehedem verschiedene Ansichten gezeigt, einzig richtig aber ist die Uebersetzung: mit (ἐν s. zu 1 Kor. IV, 21.) einer Fülle von Segnungen Christi, d. h. solchen deren Urheber Christus ist. Vgl. I, 11. πλήρωμα, Fülle, Joh. I, 16. ***).

V. 30. Das Vorgefühl des Schicksals das ihn in Jerusalem treffen würde, welches ihn, wie wir aus der Apostelgeschichte sehn, allenthalben auf seiner Reise dahin begleitete, spricht sich auch hier in den letzten Versen aus, und veranlaßt ihn zu der Bitte um ihren Beistand im Gebet, mit welcher er diese

*) σφραγισ. — τοῦτον, φασκόσει λέγει καὶ ἐχαιρόξ. Διὰ γὰρ τῶν χειρῶν τῶν ἁγίων τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ τὰ παρ' ἑκάστου προσφέρω· ἐκείνη δὲ ἀνέπαφα ταῦτα φυλάξει καὶ ἀσυλα.

**) εἰς Σπανίαν ohne Art. Lachm. mit ABDG. Chrys.

***) εὐλογία χριστοῦ Paulus gegen allen Sprachgebrauch des Ap.: gute Reden über den Gottgesalbten.

Mittheilungen ſchließt. *Παρακαλεῖν* iſt hier ohne Zweifel bitten. *διὰ τοῦ κυρίου*, per dominum; ſ. XII, 1. *ἡ ἀγάπη τοῦ πνεύματος* wird ſeit Erasm. und Beza faſt allgemein von der Liebe verſtanden, mit welcher die Chriſten ſich lieben oder lieben ſollen, und deren Urheber das *πνεῦμα* iſt. Abweichend Pareus, welcher den Genit. ſubjektiv faßt, und — neben der andern Erkl. — überſetzt: qua sp. diligit vos, und Paulus, der ihn objektiv nimmt: Liebe zur Geiſteskraft. Ich für mein Theil ſchwanke. Die beiden letzten Auffaſſungsarten liegen ſprachlich näher; aber gegen die objekt. finde ich einzuwenden daß das *πνεῦμα*, wie nehmlich P. ſelbſt es denkt, das göttliche, ſo Vieles es auch nach ſeinen Briefen wirkt, doch ſo wenig perſönlich erſcheint, daß man ſtark bezweifeln muß, ob es wohl auch als Gegenſtand der Liebe von ihm ſelbſt gedacht worden ſey; gegen die ſubjektive daß, ſo gewiß auch die Liebe des Geiſtes eben ſo gut als die Barmherzigkeit Gottes als Etwas gedacht werden möge, wobei man Jemand beſchwören möge, ſo wenig doch das *πν.* in den Schriften des Ap. als ein empfindendes Weſen erſcheint, dem auch wohl Liebe zugeſchrieben werden könne. Die gewöhnliche Faſſung giebt unleugbar einen guten Sinn, aber iſt ſie nicht doch genau genommen nur willkürlich? Nicht weil in den Worten dieſes liege, ſondern weil es uns paßt, ſagen wir, *ἡ ἀγ. τ. πν.* bezeichne die gegenſeitige Liebe, welche das *πν.* wirke. — *συναγωνίζεσθαι*, eig. im Kampfe beiſtehn, Unterſtützung leiſten. Auch iſt das Bild hier beizubehalten, denn ein Kampf war's in der That, dem er entgegen ging. Beiſtehn aber, ſeine Kampfgehülfen ſeyn, ſollen die Römer *ἐν ταῖς προσευχαῖς*. Daß die Hdſchrr. und Verſſ. (DEFG. Kopt. Aeth. Vulg. It., auch Pel.) mit ihrer Hinzufügung von *ὑμῶν* das Rechte geben, hätte Reiche nicht verkennen ſollen; denn nicht in ſeinen ſondern in ihren eigenen Gebeten ſollen ſie für ihn ſtreiten. Die nächſten Worte *ὑπὲρ ἐμοῦ — θεόν* werden durchgängig mit *ταῖς προσευχαῖς* verbunden; aber damit dies möglich ſey, muß angenommen werden daß P. den Artikel zu wiederholen unterlaſſen habe; dadurch wird man geneigt zur Verbindung mit dem Verbo: mich bei Gott zu unterſtützen in Euern Gebeten. Aber *ὑπὲρ ἐμοῦ* wird dadurch überflüſſig. Nothwendig iſt es dann freilich nicht, P. ſagt etwas pleonaſtiſch: mir beizuſtehn zu meinem Beſten; aber auch die andere Verbindung hat etwas ähnliches, indem er um ihre Fürbitte bittend eine ſolche ſchon vorauszuſetzen ſcheint. Dies jedoch kann er thun, und durch das *συναγων. μ.* bloß für den gegenwärtigen Fall den Inhalt dieſer Fürbitte beſtimmen wollen. Und ſo erſcheint von logiſcher Seite die grammatiſch minder empfohlene Verbindung mit dem Subſt. doch als vorzüg-

licher. — V. 31. ἐυσθῶ s. VII, 24. Die Ungehorsamen in Judäa sind die dortigen Juden selbst, ungehorsam genannt, weil sie nach seinen eigenen Erklärungen sich der göttlichen Heilsordnung nicht fügten. Wenn er wünscht, daß seine Hülfsleistung nach Jerusalem *) d. h. die er nach Jerusalem bringen den dortigen Christen angenehm seyn möge, so begreift man leicht wie bei der Kenntniß die er hatte von der unfreundlichen Stimmung der Judenchristen gegen ihn, den Apostel der Heiden, den Bestreiter der Verbindlichkeit des mos. Gesetzes, die Besorgniß bei ihm Platz finden mußte, daß dem Stolze der Judenchristen eine Spende aus der Hand gewesener Heiden, und von ihm überbracht, nicht so angenehm seyn möchte als er wünschte und die Bereitwilligkeit der Gemeinen es verdiente, und so die gehoffte Frucht der mühsam veranstalteten Sammlung verloren gehn könnte. Dann aber würde er zwar sein Werk, also auch seine weiteren Reisen nicht aufgegeben haben, folglich auch nach Rom gekommen seyn, aber nicht mit frohem, sondern mit niedergeschlagenem Herzen, darum setzt er hinzu (V. 32.): ἵνα ἐν χ. ἐλθὼ **) π. ὑμᾶς, damit ich freudig zu euch komme, nehmlich über glücklich vollführtes Geschäft, dessen Ausführung ihm um so mehr am Herzen liegen mußte, als die Versöhnung der beiden christlichen Parteien davon abhängig war. διὰ θελήματος θεοῦ oder ἰησοῦ χριστοῦ nach D*EFG It. Ambr. — B. Lachm. κυρίου ἰησοῦ —, ist nicht Bezeichnung seiner Reise als einer von Gott oder Christus gewollten, sondern seines Kommens als eines, wenn es erfolgt, durch diesen Willen erfolgten, also davon abhängigen, so daß es ziemlich eben das ist als wenn er sagte: damit ich, wenn es Gottes Wille ist daß ich komme, mit Freuden komme, eine Beschränkung, unser: so Gott will. συναναπαύσωμαι ὑμῖν, nicht nur: mit Euch auszuruhn, sondern auch: mich mit Euch zu erquicken. Der Schlußwunsch V. 33. wird von Einigen (Grot., Meyer, A.) als eine noch

*) Ἵνα vor ἡ διακ. fehlt in ACD*FG Syr. Kopt. Arm. Vulg. It. Dam. Ruf. Pel. Ambr., von Lachm. und Meyer verworfen. Es scheint daß man der Auktorität zu folgen habe; aber nur wenn kanns geschehn, da die beiden sehr heterogenen Zwecke durch Wiederholung der Conjunktion zu trennen waren. Für διακονία hat Lachm. mit BD*FG δωροφορία gegeben, was ich mit Meyer nur als Interpretament Solcher ansehn kann, welche die Sache mehr als die Gesinnung des Ap. ins Auge faßten. εἰς mit Lachm. auf das Zeugniß von D*FG. It. gegen ἐν zu vertauschen, scheint mir zu gewagt. Endlich für γένηται τοῖς ἁγ. haben ABC, Lachm. τοῖς ἁγ. γενηται, eine minder gute Stellung.

) ἐλθὼν und dann καὶ vor συναναπαύσωμαι ausgelassen findet sich in AC 67 71. Ruf. Lachm.

malige Ermahnung zur Eintracht unter einander angesehn. Diese liegt zu fern. Wohl mag P. Gott als den Gott des Friedens mit Rücksicht auf die Zerwürfnisse bezeichnen, welche die christlichen Parteien spalteten, aber hier nicht um die Leser zur Eintracht zu ermahnen, sondern wiefern er selbst zu seinem jetzigen Geschäft der Friedensstiftung seines Beistandes bedarf. — ἀμήν das in AFG fehlt, ist unsicher.

Sechzehntes Kapitel.

V. 1. 2. Empfehlung der Phöbe, die der Apostel den Römern mit den Worten τὴν ἀδ. — Κεγχρεαῖς bekannt macht. Durch ἀδελφὴν ἡμῶν *) wird sie als Christin bezeichnet. διάκονος, Dienerin. So wie nehmlich Diakonen, so gab es in den Gemeinen auch Dienerinnen, welche gleiche Verrichtungen mit jenen hatten; ob der Umfang derselben damals schon irgendwie bestimmt gewesen, muß ungewiß bleiben. Pflege der Armen, Kranken, vielleicht auch Fremden, ihres Geschlechts, war ohne Zweifel ein Theil davon. Was sie in späterer Zeit waren, geht uns hier nichts an. Man verweist auf Casp. Zieglers Schrift de diaconissis veteris ecclesiae. Wittenb. 678. und Bingham Origines eccles. II, 22. S. 341—60. u. a. Schr. Das Partic. οὖσαν als Präteritum zu nehmen, wie Koppe, ist weder Grund noch Möglichkeit vorhanden, Phöbe konnte Diakonissin seyn, und dennoch eine Reise nach Rom zu machen haben; daß sie es in der That noch war, lehrt uns das Particip. Κεγχρεαί, bekanntlich die Hafenstadt von Korinth am saronischen Busen, wo es, wie wir hier erfahren, damals schon eine ἐκκλησίαν gab. So wenig wir nun wissen was Ph. in Rom zu thun gehabt, so wenig auch, ob sie der alten Tradition zufolge den Brief selbst überbracht, oder sich nur in der Gesellschaft befunden habe, wie Koppe meint, aus welcher ein Anderer ihn bei sich führte; ist auch, wie das Meiste in diesem Kapitel, nicht weiter zu erforschen Noth. Ἵνα — ἁγίων **). Daß Phöbe dort-

*) ὑμῶν AG Kopt. Theoph.
**) προσδέξ. αὐτὴν BCDFG It. Lachm.

hin reiſte, wird hieraus vollkommen klar. ἐν κυρίῳ, auf chriſtliche Weiſe oder in chriſtlichem Sinne, kurz ſo wie die Aufnahme durch das Chriſtenthum bedingt wird. ἀξίως τ. ἁγίων, auf eine der Heiligen würdige Weiſe, d. h. ſo wie es ſich gebührt daß Chriſten ihre Glaubensgenoſſen aufnehmen, oder von ihnen aufgenommen werden. παραστῆναι, adesse, beiſtehn, Hülfe leiſten, vielleicht in Geſchäften welche ſie hatte. καὶ γὰρ αὐτή, denn auch ſie ſelbſt. προστάτις ἐγενήθη überſetzt Beza hospitium praebuit, desgl. a Lap.; Erasm. affuit, Grotius, Elsner, Wolf, u. d. Meiſten patrona extitit. Etwas gewiſſes läßt ſich gar nicht ſagen, nur daß von irgend einer Art des Beiſtandes die Rede ſey, lehrt der Zuſammenhang, amtliches Fremdenpatronat (Meyer) wird kaum dadurch bezeichnet, indem ἐγενήθη widerſteht.

V. 3—16. Grüße an beſtimmte Perſonen in der römiſchen Gemeine. Aquila und Prisca*), Juden aus Rom, unter Claudius vertrieben, die P. in Korinth kennen gelernt hatte (Apg. XVIII, 2.). Von dort hatten ſie ihn nach Epheſus begleitet, und daſelbſt ſich für die Sache des Evangeliums thätig bewieſen (daſ. V. 18 ff.). Wenn ſie nach Rom zurückgekehrt waren — wahrſcheinlich zu Anfange der Neroniſchen Regierung —, iſt unbekannt. Um ihrer Thätigkeit in Korinth und Epheſus willen nennt er ſie ſeine συνεργοὺς ἐν X. I. d. h. Arbeitsgenoſſen in chriſtlicher Wirkſamkeit. V. 4. οἵτινες — ὑπέθηκαν. Wetſtein, Heumann, Semler denken hierbei an geleiſtete Bürgſchaft; die Worte laſſen eher an Lebensgefahr denken, der ſie ſich — vielleicht in den Aufſtänden in Korinth (Apg. XVIII, 12 ff.) oder Epheſus (XIX, 23.) — zu ſeiner Erhaltung unterzogen hatten. Die Dankbarkeit der Heiden-Gemeinen begreift ſich leicht. Ob die κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησία eine in ihrem Hauſe ſich verſammelnde Anzahl von Chriſten ſey, wie viele Ausleger (neuſtens wieder Reiche, Köllner, de Wette, Olshauſen, Meyer) geurtheilt haben, oder ihre Familie und Hausgenoſſen, wie Koppe, Flatt, Tholuck, A., läßt ſich kaum entſcheiden. Für die erſte Meinung wird angeführt daß die Größe Roms mehrere Lokale zu Chriſtenverſammlungen gefordert habe, und Aquila der zu ſeinem Geſchäft als Zeltweber ein geräumiges Haus gebraucht, wohl das ſeinige dazu hergegeben haben könne; wozu komme daß eine Hausgenoſſenſchaft nur durch eine „beiſpielloſe Hyperbel" ἐκκλη-

*) So wird jetzt geleſen, mit allen Maj., vielen Min. Kopt. Arm. Vulg. It. u. VV. In der Apg. und vielleicht 1 Kor. XVI, 19. heißt ſie Priscilla. Jenes ihr wahrer, dies ihr Diminutiv-Name; eben ſo Livia und Livilla u. a.

οἶκα genannt werden könne. Darauf läßt sich noch antworten. Brauchte nehmlich Aqu. ein großes Haus zu seinem Geschäft, so hatte er nicht Raum genug darin, um größere Versammlungen unterzubringen, brauchte er es nicht, so wissen wir nicht ob er es gehabt. Nun hat er auch in Ephesus eine ἐκκλ. κατ' οἶκον, und es ist doch wenig wahrscheinlich daß er auch da ein geräumiges Haus besessen habe — am Ende auch in Korinth —, also geht man sicherer, wenn man zur ἐκκλ. nur Leute rechnet, welche ihm nicht fehlen konnten; was aber den Namen ἐκκλησία anlangt, so kann er freilich denselben im Sinne einer Gemeine mit Vorstehern, Diakonen u. s. w. von einer Hausgenossenschaft nicht wohl brauchen, aber warum er eine Versammlung von 20—30 Personen, welche ein wohlhabender Fabrikant gewiß in seinem Hause hatte, nicht mit diesem Namen bezeichnen solle, sehe ich nicht ein. Manche seiner Gemeinen hatte vielleicht Anfangs nicht so viele Glieder. Doch soll nichts behauptet, nur gezeigt werden daß sich nichts behaupten lasse. V. 5. Ἐπαίνετος, ὁ ἀγαπητός — warum ist unbekannt —, wird ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας εἰς Χ.*) genannt; Ἀσία ist natürlich von dem zu verstehn, was die Römer **Asia** nannten, nehmlich von **Asia proconsularis**. Der Sinn: er ist der Erste in Asien, der sich zu Christo bekehrt hat. Von V. 6. an lauter unbekannte Personen. Maria **) πολλὰ ἐκοπίασεν εἰς ἡμᾶς ***), hat viel für uns d. h. für mich gearbeitet, zu meinem Besten viele Mühe aufgewandt. Ἀνδρόν. καὶ Ἰουνίαν. Es ist ungewiß ob der letztere Name von Ἰουνία (Chrys., Grot., Reiche, Olsh., A.) oder Ἰουνίας (Orig., Par., Koppe, Paulus, A.) ab-

*) Ehedem las man Ἀχαΐας, aber Ἀσίας hat die Zeugnisse von ABCD*EFG Kopt. Aeth. Arm. Vulg. It. Dam. Or. lat. Ambr. Pel. Hier. Sedul. Beda, für sich. Zwar hat neuftens de Wette, so wie früher Ammon, mit Gründen der Wahrscheinlichkeit für den rec. Text gestritten; aber in einer Sache wie diese ist kann bloß Auktorität entscheiden; was aber diese anlangt, so dürfte Syr. und die Min. nebst einigen BB. doch wohl nicht als überwiegend angesehn werden gegen alle Maj. und so viele andre Zeugen.

**) Für μαριὰμ geben AC. Lachm. μαρίαν.

***) ὑμᾶς A, ein Theil der Min. Syrr. Arr. Kopt. Aeth. Chrys. einmal, Theod. Theoph. Lachm. Meyer, mit Billigung von Reiche, A. ἐν ὑμῖν DEFG Vulg. It. Ruf. Ambr. spricht auch für die zweite Person. Wir wissen weder was M. für die röm. Gemeine noch was sie für P. gethan haben kann, und insofern scheint auch hier alles auf Auktorität gestellt werden zu müssen; haben wir aber Acht auf das was überhaupt P. zur Begründung der speciellen Begrüßungen — dies der Zweck aller Beisätze — anführt, so finden wir nirgends Beziehungen auf Rom, fast durchgängig auf ihn selbst, und dies macht mir wahrscheinlich daß auch hier ursprünglich eine solche — also ἡμᾶς — gestanden habe, und erst später absichtlich oder unabsichtlich abgeändert worden sey.

zuleiten ist; im ersten Falle ist Junia wahrscheinlich das Weib des Andronikus, im letzten Junias ein Mann, stehe nun Junias für Junius oder Junilius, oder sey der wahre Name selbst. P. nennt sie seine συγγενεῖς. Dies wird von Vielen (neustens Meyer) von Blutsverwandten, von Andern aber (Reiche, de Wette, Olshausen) von bloßen Volksgenossen verstanden. Das Auffallende was dann die Bezeichnung gerade dieser Personen als Solcher hat, will Reiche dadurch entfernen daß die zuvor Genannten keine Juden gewesen. Aber Aquila war einer, Maria vermöge ihres Namens ebenfalls, und Epänetos kann es gewesen seyn, ja es ist (wie Meyer gezeigt) wahrscheinlich daß er als ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας einer gewesen sey. Daß auch V. 11. 21. συγγενεῖς des Ap. vorkommen, kann ebenfalls nicht hindern, denn P. kann in Tarsus, in Judäa, und anderwärts Verwandte gehabt haben, von denen die Einen früher, die Andern später Christen wurden. Die Bezeichnung als συναιχμαλώτους lehrt uns daß sie irgend einmal mußten mit P. gefangen gewesen seyn; wo? wann? weiß man nicht *). Ferner heißen sie ἐπίσημοι ἐν τ. ἀποστόλοις d. h. entweder nach Beza, Grot., Carpz., Schmidt, Böhme, Koppe, Flatt, Reiche, Ben., Meyer, bei den Aposteln wohl bekannt, oder nach Chrys., Theod., Lap., Wolf, Semler, Heumann, Tholuck, Klee, Kölln., de Wette, Olsh. unter den Ap. ausgezeichnet. Dann sind ἀπ. entweder in weiterem Sinne zu verstehn von Solchen die im Auftrag der ersten Ap. umherzogen zu lehren, oder anzunehmen daß P. noch andere Personen kannte, welche von Christo Auftrag zur Verkündigung und Ausbreitung des Evangeliums erhalten hatten, von denen aber auf uns keine Kunde gekommen sey. Denn daß er auch diese als App. anerkannt haben werde, sobald er sich von ihrer Sendung überzeugt, ist als gewiß vorauszusetzen. Das Wort ἐπίσημος selbst (vgl. Matth. XXVII, 16.) scheint letztere Erklärung zu begünstigen. γεγόνασιν **) ἐν Χριστῷ, sie sind Christen gewesen. V. 8. Ἀμπλίαν AFG 67** Kopt. Aeth. Vulg. It. Or. Euthal. Hier. Ambr. A. Ἀμπλιάτον. Es ist derselbe Name, und dahin gestellt muß bleiben, welche Schreibung vom Ap. sey. V. 10. wird Ἀπελλῆς sonderbar genug von Orig. für den bekannten Ἀπολλώς der Apg.

*) Schrader findet diese Bezeichnung anstößig und mitwirkend zu Verdächtigung der Grüße überhaupt, wiefern doch P. Menschen die einmal mit ihm im Gefängnisse gewesen, nicht immer noch seine Mitgefangenen nennen könne. Aber nennen wir nicht den der einmal mit uns gereist ist, nach vielen Jahren noch unsern Reisegefährten?

**) Für οἳ — γεγόνασιν DEFG τοῖς πρὸ ἐμοῦ. Lachm. γέγοναν, ich weiß nicht woher?

und 1 Kor. gehalten. τοὺς ἐκ τῶν Ἀριστοβούλου, die Christen aus den Leuten des Aristobulus. Wer dieser Aristobulus gewesen, ist eben so unbekannt als warum er nicht gegrüßt wird. Weil in der Herodischen Herrscherfamilie dieser Name vorkommt, haben Einige (Glöckler, Reiche) ihn dieser beizählen wollen, aber wieviel Menschen können außerdem diesen Namen geführt haben! Lebte er noch, wie Viele meinen, so war er allerdings kein Christ, aber er kann auch nach der Meinung Anderer schon tod gewesen seyn. Ganz unbekannt ist auch V. 11. Herodion, indem auf die Abstammung des Namens von Ἡρῳδίης nichts gebaut werden kann. Noch weniger wissen wir inwiefern er unserm Ap. verwandt gewesen. Narcissus ist von Vielen (Par., Grot., Mich., sehr bestimmt Neander Gesch. der Pflanzung ꝛc. S. 234.) für den bekannten Günstling des Claudius gehalten worden, doch ohne Grund außer dem Namen, ja sehr unwahrscheinlich, wiefern derselbe gleich Anfangs der Neronischen Regierung von Nero's Mutter Agrippina gestürzt und zum Tode gebracht war (aspera custodia et necessitate extrema ad mortem agitur, sagt Tacitus Ann. XIII, 1.). Wahrscheinlich war nach Sitte sein ungeheures Vermögen confiscirt, seine Dienerschaft verkauft worden; wie sollte da P. jetzt noch von Leuten desselben als Solchen sprechen? Die beiden Frauen Tryphäna und Tryphosa werden von Bengel nicht ohne Wahrscheinlichkeit für leibliche Schwestern gehalten. Worin ihre und der Persis als Grund der speciellen Begrüßung aufgeführte Bemühung bestanden habe, ist freilich unbekannt, doch daß es eine christliche gewesen, lehrt uns ἐν κυρίῳ das dabei steht. V. 13. Rufus wird ἐκλεκτὸς genannt. Dies kann nicht in dem Sinne geschehn, in welchem alle Christen ἐκλεκτοὶ sind, denn dann wäre das Prädikat überflüssig, nichtssagend für seinen Zweck, und doch beleidigend für Alle; sondern es muß ihn als vorzüglich, und wiefern er ἐν κυρίῳ ἐκλ. ist, als einen vorzüglichen Christen bezeichnen. Da Mark. XV, 21. ein Rufus als Sohn des Simon von Cyrene vorkommt, und vom Verf. offenbar als eine den Lesern bekannte Person gedacht wird, so haben Manche (Paulus, Glöckler, Meyer) unsern Rufus für diesen Sohn Simons angesehn, aber allerdings ohne wahre geschichtliche Begründung. Dieselben denken dann seine Mutter als Fürsorgerin für den jungen Paulus während seiner Bildungszeit in Jerusalem, und daher die Bezeichnung derselben als seiner eigenen Mutter. Möglich, aber auch nur dies. Hermes V. 14. wird von Orig. und Euseb. für den Verf. des bekannten Hirten gehalten; mit Unrecht, indem dieser einer spätern Zeit (dem folg. Jahrhundert) angehört. V. 14. und 15. enthalten zwei Reihen von Namen, beide Male mit dem Bei-

ατ καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς (ἀδελφοὺς V. 14. πάντας ἁγίους V. 15.). Unabsichtlich ist dies kaum, vielmehr scheinen Verbindungen oder Vereine dadurch angedeutet zu werden; Reiche denkt Missionsgesellschaften, Meyer besondere ἐκκλησίας, behaupten läßt sich nichts.

V. 16. gebietet gegenseitige Begrüßung ἐν φιλήματι ἁγίῳ, mit heiligem Kusse. Eben so 1 Kor. XVI, 20. 2 Kor. XIII, 12. 1 Thess. V, 26. Es ist bekannt daß der Kuß die gewöhnliche Begrüßung der Christen war, auch in ihren Versammlungen Statt fand. Doch macht P. auch seine Eigenschaft als ἅγιος bekannt, d. h. so wie er bei Christen beschaffen seyn muß. Die einfachste Annahme scheint nun wohl die daß sie nach Anhörung seines Briefes zum Zeichen ihrer durchgängigen und innigen Verbundenheit einander mit gegenseitigem Kusse grüßen sollen; daß dies einen Gruß des Ap. an sie vorstellen gesollt, wie Koppe, Meyer urtheilen, ist möglich, aber durch die Worte selbst nicht angezeigt, indem dies nur bei Hinzusetzung von ἐν τῷ ὀνόματί μου, oder ὑπὲρ ἐμοῦ, oder ὡς παρ' ἐμοῦ oder dergl. der Fall seyn würde. Da nun doch an keiner Stelle etwas der Art zu finden, so ist die Sache problematisch. Die Worte ἀσπάζονται — χριστοῦ finden sich in DEFG Jt. nach V. 21., wahrscheinlich wegen größerer Paßlichkeit dieser Stelle dorthin versetzt, πᾶσαι das man jetzt in den Ausgg. findet — es fehlte sonst —, ruht auf ACDEFGI, ein. Min. Syr. Arr. Kopt. Aeth. Arm. Vulg. Jt. u. VV. Wahrscheinlich hat die Einsicht, wie dies „alle" in eigentlichem Sinne undenkbar sey, die Auslassung bewirkt. Wir verstehn darunter alle diejenigen Gemeinen, welche den Vorsatz des Ap. kannten, mit Rom in Verbindung einzutreten, und ihm daher, sey's für die persönliche Anwesenheit, sey's für das Schreiben selbst, Begrüßung der dortigen Brüder aufgetragen hatten, rechnen auch wohl die übrigen dazu, von denen er voraussetzt daß sie grüßen würden, wenn sie darum wüßten. In solchen Dingen ist nicht scharf zu untersuchen.

V. 17—19. Eine Warnung vor den Anstiftern von Parteien und Sekten, ohne Zusammenhang hereingeschoben, eine Art von Unordnung die am Ende eines Briefes, wo der Schreibende alles einzele was ihm noch beifällt, niederschreibt wie es eben kommt, nicht auffallen darf. Mit Recht — was hier nur angedeutet werden soll — haben aus dieser Beiläufigkeit die neusten Ausll. geschlossen, daß der Ap. nur vor einer möglichen, durch andere Erfahrungen ihn furchtbar gewordenen, nicht vor einer schon vorhandenen Verderbniß warne. Σκοπεῖν τινα, auf Jemand achten, ihn betrachten, was sowohl geschehn kann, um ihm nachzuahmen oder sich ihm anzuschließen (Phil. III, 17.),

als auch um ſich vor ihm zu hüten. σκ. ἑαυτόν, μὴ κ. τ. λ. Gal. VI, 1. διχοστασίαι, Spaltungen, 1 Kor. III, 3. Gal. V, 20. σκάνδαλα, Alles das was Andern ein Reiz zum Böſen werden kann. Dergleichen ſtiften ſie παρὰ τ. δ. — ἐμέθετε, gegen die Lehre, in Widerſpruch mit der Lehre welche κ. Was für Leute aber hier P. meine, darüber iſt man nicht ganz einig. Viele nehmen an, es ſeyen ſolche geweſen welche entweder aus Anhänglichkeit an den Moſaismus, oder aus Furcht vor Verfolgung und Liebe zum Wohlleben, die Chriſten zur Beobachtung des Geſetzes überzuführen verſucht, und dadurch Spaltung in die Gemeine gebracht haben. So Theod., Grot., Mor., Flatt, Tholuck, Ben., Reiche, de Wette, Meyer, A. Nach den Erfahrungen welche P. bisher gemacht, und der Art wie er allenthalben über dieſe Leute zu urtheilen pflegt, hat dies die meiſte, ja ſehr große Wahrſcheinlichkeit. Dagegen Carpzov wollte nicht nur dieſe, ſondern auch die entgegengeſetzte Partei derer verſtanden wiſſen, welche mit Heftigkeit auf Ablegung alles deſſen drangen, was ſie als jüdiſch für ungehörig zum Chriſtenthum betrachteten. Auch in ihrem Treiben lag etwas irriges und der Einigkeit gefährliches, das er im erſten Korintherbriefe zu beſtreiten genöthigt war; aber wieſern doch dieſe eigentlich in ſeinem Sinne handelten, bloß aus Mangel chriſtlicher Liebe die Grenze der Mäßigung überſchritten, geſchieht es in ganz andrer Art und mit viel größerer Milde. Heidniſche Philoſophen, an welche Hammond und Clericus gedacht, kümmerten ſich noch zu wenig um das Chriſtenthum, als daß von ihnen und ihren Dogmen Gefahr zu befürchten geweſen wäre. Heumann wollte wegen V. 18. gar keine theoretiſche, ſondern praktiſche Ketzer, wie er ſie nennt, anerkennen, nehmlich Solche die um ihre eigene Ueppigkeit zu beſchönigen, auch Andere zu überreden geſucht, daß ein Leben in ſinnlichen Genüſſen nicht unerlaubt ſey; und Koppe hat dieſe Anſicht mit der erſten zu verbinden geſucht. Aber aus P. Urtheilen kann kein Schluß gezogen werden, da er ihnen Geſinnungen und Zwecke zuzuſchreiben pflegt, deren wirkliches Vorhandenſeyn höchſt problematiſch iſt; ſ. ſogl.

V. 18. Grund warum ſolche Menſchen zu vermeiden ſind. τῷ κυρ. ἡμῶν χριστῷ*) οὐ δουλεύουσιν. Sie dienen unſ. H. Ch. nicht, d. h. es iſt nicht wahr daß ſie — nach ihrem Vorgeben — ihm dienen. Hätte P. bezweckt zu ſagen, wem dieſe Leute dienen, ſo mußte er ſchreiben: οὐ τῷ — χριστῷ δουλ. ἀλλὰ τῇ κοιλίᾳ; da er nicht ſo geſchrieben, kann nicht dies

*) So ABC Aeth. Syr. ph. Arm. Theod. Lachm., Scholz, Meyer. ἡμῶν nach χρ. DFG., ἰησοῦ der Rec. vor χρ. fehlt in allen dieſen Auktorit.

Sinn gewesen seyn. Was er gewollt wird uns aus dem was er 2 Kor. von ihnen sagt. Da bezeichnet er sie als te welche die Maske von Boten Christi, Dienern der Gerech- eit, annehmen, während sie doch in Wahrheit Satans Die- seyen (2 Kor. XI, 13—15.). Als Boten Christi wären seine Diener, was sie also vorgeben, ist ὅτι δουλεύουσιν χρι- ; daß aber dies Vorgeben begründet sey leugnet P. indem ägt τῷ — χρ. οὐ δουλεύουσιν; um indeß auch ihren wahren nstherrn zu bezeichnen, setzt er hinzu: ἀλλὰ — κοιλίᾳ. Was das Erste anlangt, so konnte ihnen P. bei der Ansicht von n innern Triebfedern, die er einmal hatte, Diener des Herrn eyn allerdings nicht zugestehn; aber daß er in Beurtheilung r Gegner allzu hart erscheine, und die Triebfedern derselben st wahrscheinlich falsch beurtheile, dies ist das Urtheil das ost schon ausgesprochen, auch hier wiederholen muß. Das te, affirmative Prädikat, sie dienen ihrem Bauche, kann Ver- denes bezeichnen, 1) daß ihrem scheinbaren Dienste Christi die Absicht zum Grunde liege, sich von den Gemeinen er- en zu lassen; 2) daß sie nur der gröberen Sinnlichkeit und n Lüsten dienen wollen; 3) daß sie, um gute Tage und heit von Verfolgungen zu erlangen, den Schein guter und ger Juden annehmen. Das Erste liegt am meisten in den ten; und als Beweis solcher Ansicht bei P. ließe sich viel- l 2 Kor. II, 17., nicht aber XI, 12 ff. (s. m. Comm.) an- en; für das Zweite etwa Phil. III, 19.; für das Dritte VI, 12.; entschieden behaupten aber läßt sich nichts. — σολογία = τὸ χρηστὰ λέγειν, freundliche, sanfte Reden, ογία = τὸ εὖ λέγειν. Die bei P. gewöhnliche Bedeutung gen" ist hier völlig unanwendbar, „Lob" nicht minder, denn üßte erst in Schmeichelei umgedeutet werden, aber die durch . Rep. III. S. 400. D. *) wie ich meine vollkommen sicher lte Bedeutung: **decora oratio, dicendi ornatus**, durch e wir auf die in Korinth so hoch geachtete σοφίαν λόγου eführt werden, paßt so gut, und zeigt uns so gerade die nschaft der Leute, welche ihm in der letzten Zeit die meiste gemacht, daß ich nicht umhin kann diese Deutung für die gste zu halten. Der Artikel bezeichnet die χρηστ. καὶ εὐλ. on ihnen geübt, die Nichtwiederholung vor dem Zweiten, er beide zu einem Begriffe verbunden gedacht. οἱ ἄκα- sind die Einfältigen, wie εὐήθης im gemeinen Gebrauch einfältigen, albernen Menschen bezeichnet.

V. 19. Wollte man die Worte ἡ γὰρ — ἀφίκετο un-

*) εὐλογία καὶ εὐαρμοστία καὶ εὐσχημοσύνη καὶ εὐρυθμία εὐη- ἀκολουθεῖ, und kurz zuvor für εὐλογία καλὴ λέξις gesagt.

mittelbar mit den nächst vorhergegangenen verbinden, und d Grund für die Befürchtung des Ap. daß auch sie betrogen we den möchten, ansehn, so müßte ὑπακοή den Sinn haben: d Leichtigkeit mit welcher ihr Euch fremden Eindrücken hingeb und daher auch verführen laßt, und wirklich hat Orig. *) i so gefaßt. Aber nicht nur wäre dies ein sehr schlechtes Lob d er ihnen ertheilte, während er sie doch gewiß damit im Ern loben will, sondern es stände auch sein Sprachgebrauch entg gen, nach welchem ὑπακοή mit seinen Verwandten immer etw gutes, den christlichen, Gott oder auch ihm als Ap. geleist Gehorsam anzeigt, so daß er hier wohl ziemlich dasselbe sagt wi I, 8. ἡ πίστις ὑμῶν κ. τ. λ. Aber eben hierin lag für ihn e Grund der Befürchtung. Daß sie Christen seyn, und in einem Sinne wie ihn der Ap. wünschte, war eine Sache über welche er sich zwar an und für sich nur freuen konnte, wie er auch sogleich sagt, welche ihn aber auf der andern Seite auch um so besorglicher machen mußte, je verbreiteter die Kunde davon war. Er kannte die Anschläge des Teufels (2 Kor. II, 11.), und mußte erwarten daß seine Diener auch nach Rom bald einen Weg gefunden haben würden, um ihr Unkraut auszusäen, wenn nicht von ihrer Seite weise Behutsamkeit geübt würde. So macht ihre ὑπακοή ihm wirklich Furcht, denn sie zeigt ihm die Möglichkeit einer baldigen Versuchung. Da ich nun coordinirte Argumente mit γάρ (Meyer) nicht anerkennen kann, so denke ich die Sache so, daß der Ap. nach dem eben Gesagten V. 18. so fortgedacht habe: darum werden sie wohl auch Euch zu verführen suchen, denn Euer Gehorsam ist ja allbekannt. Viele Ausll. (Calv., Par., Beng., Reiche, Köllner) fassen den Satz concessiv, und auch dadurch kommt ein guter Sinn zu Stande; aber es ist nicht nothwendig, und wegen des folg. Satzes mit οὖν nicht möglich. Vielmehr hat dieser etwas concessives. Daraus nehmlich daß sie die ὑπακοήν besitzen, folgt daß er an und für sich sich freuen muß, aber es bleibt der Wunsch zurück, daß sie auch behutsam seyen. Dies „an und für sich" im Gegensatz gegen die Furcht welche ihm die Gegner machen, hat er auch wirklich ausgedrückt. Zwar τὸ ἐφ' ὑμῖν, was eben dies bedeuten würde — χαίρω ἐφ' ὑμ. ich freue mich über Euch, χ. τὸ ἐ. ὑμ. beschränkend, ich fr. m., über Euch wenigstens, soviel Euch anlangt —, kann nicht behalten werden, da alle Maj. davon nichts wissen; aber dafür bieten ABCI Arm. Ruf. ἐφ' ὑμῖν οὖν χαίρω, und dies hat Lachm. mit bestem Rechte wie ich meine aufgenommen, und es giebt denselben Sinn. Ueber Euch also freue ich mich, sagt P., aber ich wünschte x.

*) Subtiliter indiscretam et facilem Romanorum obedientiam notat.

λω, ich wünschte, begehre, vgl. 1 Kor. VII, 7. 32. XIV, 5. uch das was er wünscht, σοφοὺς εἶναι*) — κακόν, er- lärt sich, aus dem was über εὐλογία gesagt ist. Eine σοφία ar es deren die Gegner, wie er sie in Korinth kennen gelernt, ch rühmten, durch deren Mangel sie ihn herab zu setzen such- n; aber nicht die rechte, sondern die σοφία τοῦ αἰῶνος τού- ν, und P. mußte fürchten daß sie auch in Rom die Herzen r ἀκάκων durch ihre εὐλογίαν zur Bewunderung derselben ver- hren, und für das einfach kräftige, dieser Weisheit entbehrende vangelium verderben möchten. Darum sagte er: ich wünschte ß Ihr σοφοὶ wäret (aber) εἰς τὸ ἀγαθὸν, zum Guten hin, h. einsichtsvoll und verständig genug zum Verstehn und Ueben s Guten, aber ἀκέραιοι (Matth. X, 16. φρόνιμος und ἀκ.), uter, einfältig zum Bösen, d. h. was das Böse anlangt, so fältig daß selbst die Kenntniß davon Euch fehle. Von diesem unsche aber ist der Sinn: seht Euch vor daß Ihr nicht unter n falschen Scheine einer Euch dargebotenen Weisheit der hren verlustig geht und verdorben werdet!

V. 20. Ausdruck der Hoffnung daß alle Anschläge zum rderben ihres Urhebers ausschlagen werden. Alles was dem deihen des Gottesreichs entgegen wirkt, geht vom Satan aus, lcher eben jetzt sein Regiment in der Welt am stärksten übt ph. II, 2. VI, 12. 2 Kor. IV, 4.); die Anstifter der Unruhen d seine Diener, durch die er seine Zwecke zu erreichen strebt; h nicht mehr lange, so kommt der Herr, und dann hat Sa- s Reich ein Ende, auch schon jetzt sind Siege über seine Die- Siege über ihn. Daher die Form in die sich seine Hoffnung det. Jene wollen Unfrieden stiften, aber Gott ist des Frie- s Gott, der in seinem Reiche nur Frieden duldet, darum d er u. s. w. συντρίψει ist Futur, und es als Opt. zu ten (Flatt) weder Noth noch Recht; auch daß P. selbst Opt. συντρίψαι in A. und einigen andern Auktoritt. nicht acht habe, beweist ἐν τάχει das der Verheißung und nicht Wunsche angehört. Gott wird den Satan unter Euern ten zermalmen, ein kräftiges Bild seiner völligen Vernichtung, aus Gen. III, 15. entlehnt, bleibe dahin gestellt. — Den . Segenswunsch lassen DEFG It. Sedul. ganz weg, wahr- inlich durch die Menge der Segenswünsche veranlaßt; ἀμὴν

*) Die Ausgg. haben σοφ. μὲν εἶναι, und der Sinn muß dieser seyn; μὲν fehlt in BDFGI Or. lat. Chrys. Theod. — Clem nach Griesb. Scholz Zeugniß, aber in der Ausg. von Klotz findet es sich Päd. I, 5. 109. P. und im App. crit. keine Variante —, auch Vulg. Syr. en es nicht aus. Gewiß ist es daher nach dem Sinne beigefügt, und Recht von Lachm. ausgetilgt.

aber fehlt in ACDEFGI und einer Menge anderer Zeugen, und hat daher seinen ehemaligen Platz schon längst verloren.

V. 21—23. Grüße Einzeler an die römische Gemeine. Wie diese nach dem schon V. 16. ausgesprochenen Gruße der Gemeine noch besonders, und warum gerade hier erscheinen mit dergl., das sind Fragen welche der unersättlichen Wißbegier gestattet werden müssen, auf die sie aber nie eine Antwort erhalten wird. Die Frage aber, von Wem eigentlich diese Grüße ausgehn, ob von P. selbst oder von Tertius, ist fast sonderbar; als Grüße gehn sie von Keinem von Beiden sondern von den Bestellern aus, was aber die Beziehung der Pronomina anlangt, so zeigt V. 21. daß dieselbe auf den Ap. gemacht werden müsse, denn nur dieser konnte den Timotheus seinen συνεργὸν nennen, nicht aber der Schreiber Tertius, und Olshausens Ansicht, daß V. 21 ff., oder Glöcklers daß V. 22 ff. gar nicht mehr von P. sondern ganz von Tertius herrühren, hat keine Begründung als in der Stellung von V. 22. zwischen den verschiedenen Grüßen, die sich aber auf verschiedene Art erklären läßt, und daher die Nöthigung nicht herbeiführen kann, alles folgende dem Tert. zuzuschreiben. — Timotheus, des Ap. Mitarbeiter, ist der aus der Apg. und den Briefen bekannte. Lucius, Jason und Sosipater werden sämmtlich Anverwandte des Ap. genannt; waren sie dies wirklich, so muß uns dies bedenklich machen sie aus weit entlegenen Orten stammen zu lassen. Lucius nehmlich wird, seitdem die Annahme die schon zu Orig. Zeiten Quidam aufgestellt hatten, daß er Lukas sey, allen Credit verloren hat, von Vielen für den Lucius von Cyrene gehalten, welcher Apg. XIII, 1. vorkommt, freilich ohne andern Grund als den in jede Stadt wo römische Bürger waren, unzählige Mal vorkommenden Vornamen; in Jason vermuthet man den Bürger von Thessalonike, welcher Apg. XVII. als sein Gastfreund daselbst erscheint, und Caution zu leisten genöthigt wird, was nicht unmöglich ist; Sosipater aber soll der Sopater aus Berda seyn, der Apg. XX, 4. in P. Begleitung auf der Reise von Korinth nach Asien erscheint. Dies vielleicht das Wahrscheinlichste, und wenn meine Vermuthung wahr seyn sollte, daß unter den 2 Kor. VIII. vorkommenden zwei Brüdern wenigstens ein Bruder (oder naher Vetter) des Ap. verborgen sey, so wäre es dann vielleicht eben dieser, und wir hätten einen Theil von P. Familie in Makedonien zu suchen; dann aber wenig Geneigtheit mehr, einen andern auf einen bloßen Vornamen hin nach Afrika zu versetzen, da ja doch auch ein Makedone wohl denselben führen konnte *).

*) Zu Anfang des V. wird von Lachm. nach ACD*FG Arm. Vulg.

Tertius ὁ γράψας τὴν ἐπ., wird von Heumann u. A., eustens von Glöckler, für den Silas der Apg. gehalten, des- n Name, verwandt mit שָׁלוֹשׁ, שְׁלִישִׁי, hier ins Lat. übersetzt scheine, ein auf Nichts gegründeter Einfall. Daß er nicht Ab- hreiber, sondern Schreiber des ihm vom Ap. dictirten Briefes ewesen, ist die gangbarste, schon bei Orig. anzutreffende Mei- ung, vielleicht auch die wahrscheinlichste, da γράφειν mehr hier- uf als auf Abschrift deutet *). Wie es nun gekommen daß er inen Gruß, den er natürlich in eigener Person giebt, gerade t diesen Platz gestellt, ob durch Benutzung einer Pause die r Ap. machte, oder auf erhaltene Erlaubniß, oder wie wohl nst, das können wir nicht wissen, thut auch nicht Noth. Cajus . 23. war, wie die ihm gegebenen Bezeichnungen beweisen, inwohner der Stadt wo P. schrieb; war dies Korinth, so nn es der 1 Kor. I, 14. genannte Korinthier seyn, war es t anderer Ort, so wissen wir nichts von ihm, denn weder Ca- s aus Derbe (Apg. XX, 4.) noch Cajus der Makedone (XIX, .) kann es seyn. Da er ihn seinen ξένον nennt, so wohnte bei ihm; inwiefern er auch ξ. ὅλης τῆς ἐκκλησίας **) heiße, nen wir nicht sagen. Das Nächste wäre wohl, daß er der meine des Orts einen Platz in seinem Hause zu Versammlungen unentgeltlich — abgelassen gehabt. Erastus, der οἰκονόμος (ar- ius in der ält. Uebers.) der Stadt, wahrscheinlich der Schatz- ister derselben, gewiß also nicht der Apg. XIX, 22. erschei- nde, ob der 2 Tim. IV, 20. genannte, läßt sich nicht gewiß scheiden. Quartus endlich kann durch ὁ ἀδελφὸς auch ohne τοῦ recht wohl als dessen Bruder bezeichnet seyn, doch noth- ndig ist es nicht.

V. 24., dieselben Worte wie V. 20., steht kritisch unsicher.) werde darauf zurückkommen, wo über die letzten Theile des iefes überhaupt gesprochen werden wird. Eben so übergehe hier alles was über die Stellung und Aechtheit der drei letz- Verse zu sagen ist und gebe nur ihre Erklärung.

V. 25—27. enthalten eine einzige Doxologie, die aber von iten der Grammatik nicht ohne Schwierigkeiten ist. Gehen ohne für jetzt nach der Construktion des Ganzen zu fragen, ritt für Schritt durch das Einzele, so werden wir zuerst als δυνάμενον στηρίξαι αὐτοὺς gewiß nur Gott erkennen; στη- ειν, befestigen, steht oft ohne bestimmenden Beisatz, in wel-

---

Chrys. Theoph. Ruf. Ambr. ἀσπάζεται gelesen, und mit Recht auch andern Kritikern als ursprüngliche Lesart anerkannt.

*) Ich verbreite mich hier nicht weiter über diesen Punkt, da ich den 1 Kor. I, 1. geäußerten Gedanken an eine Untersuchung über die Ent- ngsart der paul. Briefe noch nicht aufgegeben habe.

**) So ABCD. Lachm. für τῆς ἐκκλ. ὅλης.

cher Beziehung die Befestigung erfolgen soll, s. zu I, 11., könnte daher auch hier so gebraucht seyn. Bemerkenswerth und von Andern schon bemerkt ist daß die Befestigung der Leser welche im Anfange des Briefes als der Zweck erschien, für dessen Beförderung er sie zu besuchen wünsche, nun am Schlusse des einstweilen den Besuch vertretenden Schreibens wieder zum Vorschein kommt. τὸ εὐαγγ. μου, mein Evangelium, konnte freilich Tertius (dem nach Glöckler diese Worte angehören) nicht sagen, auch wenn er Silas gewesen wäre; aber Paulus hat den Ausdruck oben II, 16. schon gebraucht, und damit schwindet alles Recht das man wohl sonst zu haben meinen möchte, den Ausdruck: mein Evang. auffallend zu finden. Ob er es dadurch nur als das von ihm verkündigte bezeichnen, oder wie in dem Ausdr. ὁ θεός μου noch eine nähere Beziehung zu seinem Herzen bemerkbar machen wolle, können wir nicht sagen. Wollten wir nun κατὰ τὸ εὐαγγ. erklären: laut meines Ev., in Gemäßheit m. Ev., d. h. nach dem Inhalte desselben, so ließen wir den Ap. Etwas sagen, was höchst überflüssig wäre; denn um zu wissen daß Gott sie zu befestigen vermöge, bedurften sie seines Evang. nicht, und noch überflüssiger wären alle die nachfolgenden Beisätze. Wir werden also dies nicht thun, vielmehr die Worte als zu στηρίξαι ὑμᾶς gehöriges Bestimmungsglied fassen. Nun ist die lokale Bedeutung von κατά, auf welche wir durch die eig. Bed. des Verbi geführt werden, die des Ortes wo sich Etwas befindet (z. B. μένειν κατὰ πόλιν) oder der Bahn worauf man geht (πορεύεσθαι κατὰ τὴν ὁδόν); das Verbum aber gebietet uns die erstere zu wählen, und so das Evangelium als den Boden zu fassen, auf welchem ihnen P. festgegründet zu werden wünscht (ähnl. Bilder Eph. III, 18.). Also nennt er Gott den welcher vermögend ist sie fest zu stellen auf das Evang., d. h. sie dahin zu bringen daß sie an diesem Evang. — dem einzigen von ihm als gültig und göttlich anerkannten — unverbrüchlich festhalten. Ganz ähnlich Meyer, abweichender Köllner: so daß Ihr nun lebet und handelt nach m. Ev., alle Uebrigen verschiedentlich sich entfernend. Abhängig von derselben Präp., und den gebrauchten Ausdruck erklärend und vor Mißverständniß schützend, folgen die Worte καὶ τὸ κήρυγμα I. X. Es fragt sich wie der Genit. zu fassen? Da man sagt κηρύσσειν χριστόν, so kann er objektiv seyn, und die Kunde von Christo bezeichnen; allein es ist unserer Stelle angemessener ihn subjektiv zu fassen, und das κήρυγμα entweder als das ihm eigene, oder in Erinnerung an Eph. II, 17. *) als

*) Aehnlichkeit der Darstellungsart mit dem Epheserbriefe überhaupt ist

von ihm — nehmlich durch seine Boten — verkündigte zu
stehn, nicht aber an das zu denken, welches er selbst bei sei-
n Erdenleben dargeboten habe. So auch Meyer. Jetzt wird
ier der Offenbarung eines Geheimnisses gedacht, welches lange
borgen gewesen, jetzt aber offenkundig geworden sey. Durch
Ausdrücke werden wir auf 1 Kor. II, 7—10., noch mehr
r auf Eph. III, 4—12. Kol. I, 25 ff. hingewiesen, und
den daher unter dem μυστήριον sowohl den gesammten Er-
ngsplan Gottes, als vornehmlich das pauliniſche Hauptmy-
ion von der Theilnahme der Heiden an dem zu errichtenden
mfassenden Gottesbau verstehn. Dies allein dabei zu den-
, wie Manche gethan, würde unrichtig seyn, aber wenn man
mkt wie hochwichtig gerade dies dem Ap. war, und überdies
Epheserstelle beachtet, und Rücksicht auf V. 26. nimmt, so
b man wohl zugeben müssen daß es auch hier dem Schrei-
den lebhaft vorgeschwebt haben müsse. Er nennt es zuerst
σεσιγημένον χρόνοις αἰωνίοις, verschwiegen in ἀονen-
gen Zeiten, als es nehmlich noch Eph. III, 9. ἀποκεκρυμ-
μον ἐν τῷ θεῷ war, und was hier χρ. αἰων., das heißt dort
τῶν αἰώνων, von ewigen Zeiten her, vgl. V. 5. Kol. I,
; so wie er aber dort fortfährt: ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη — προ-
ους ἐν πν. (V. 5.), und ἵνα γνωρισθῇ νῦν κ. τ. λ. (V. 10.),
hier φανερωθέντος δὲ νῦν — γνωρισθέντος. Hier
ὁ νῦν in seinem Gegensatz gegen die vergangenen Zeiten
i so hervor gehoben wie Eph. III, 5. 10. Kol. I, 27. Es
aber hier zwei Prädikate, beide mit μυστ. als Subj. zu
inden, und dem einen σεσιγημένον entgegen gesetzt, das
ερωθῆναι (wie Kol. I, 26. ebenf. vom μυστ. ausgesagt), und
γνωρισθῆναι (wie Eph. III, 10.), das letztere mit Beisätzen,
e verbunden durch τέ *). Das γνωρισθῆναι ist erfolgt erst-
διὰ γραφῶν προφ., durch prophetische Schriften, was
n man keine Rücksicht auf die Geschichte sowohl als auf die
linische Beweisart der christlichen Wahrheiten nähme, aller-
ɲs so mißverstanden werden könnte, als wäre die Kundma-
ng durch diese Schriften unmittelbar erfolgt, und dann ent-
er sehr auffällig wäre, oder zu der Annahme christlicher zur
der Abfassung dieser Worte schon vorhandener Schriften
igen würde. Achten wir aber darauf, wie allenthalben (Luk.
IV, 25—27. 44 ff. Apg. XIII, 16 ff. al.) die Wahrheit

---

ieser Doxologie nicht zu verkennen, und wird bei Beurtheilung derselben
e Abhandlung am Schlusse die erforderliche Rücksichtnahme finden.
*) Diese Part. fehlt zwar in DE 34. Syr. Kopt. Erp. Aeth. Arm.
). Vulg. Chrys. Patr. lat., die Auslassung aber ist eben so unmöglich
Sinnes halber als diese Zeugnisse ungenügend sind.

der neuen Verkündigung auf die Schriften des A. T. gegründet wird, und ganz vornehmlich P. in unserm Briefe — und sonst — ununterbrochen auf die Vorherverkündigung des eben Geschehenen in diesen Schriften hinweist, so werden wir weder die π. προφ. unrichtig deuten, noch verkennen können daß sie durch die Präp. wohl als das Mittel der Kundmachung, aber nicht in der Propheten selbst sondern erst jetzt in der App. Händen dargestellt werden. Zweitens κατ' ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου θεοῦ, auf Befehl des ewigen Gottes. Der ewige Gott, ein unsrer Stelle ausschließlich eigene Bezeichnung, aber deßhalb nicht unpassend oder müssig (Reiche, de Wette), sondern sehr zweckmäßige Hindeutung darauf daß eben der Gott, bei welchem von Ewigkeit das μυστήρ. verborgen gewesen, nun derjenige ist, welcher die Kundmachung angeordnet hat, und zwar namentlich die Kundmachung an alle Völker, die bei den Juden so vielen Anstoß fand. Drittens als Zweck der Kundmachung εἰς ὑπακοὴν πίστεως. Der Ausdruck ganz wie I, 5. εἰς π. τ. ἔθνη, dort ἐν π. τοῖς ἔ., hier aber schließt sich das Glied eng an das folg. Verbum an, und da P. an die Verbreitung, das Hinbringen der Kunde zu den Völkern denkt, hat er mit gutem Fug die Präp. der Bewegung angewandt. Vor Augen liegt nun aber auch, daß er nicht ohne Noth zwei Verba gesetzt hat; vielmehr bezeichnet φανερωθὲν das was Christus gethan hat, γνωρίζειν das was durch die App. geschieht. Zur Verbindung der Worte κατὰ ἀποκ. — γνωρισθ. mit den vorhergehenden gewandt, muß ich zwei in der neusten Zeit gangbar gewordene Verbindungsarten für unrichtig erklären. Die eine davon stammt von mir selbst, und ist auch von Glöckler, Köllner, Stengel, Olsh., de Wette in Anwendung gebracht worden, und besteht darin, diese Worte als Appoſition von τὸ κήρυγμα anzusehn, und τὸ oder τὸ γεγενημένον vor der Präp. zu ergänzen. Mit Recht ist dies von Meyer als „unphilologische Licenz" gestempelt worden, denn es ist nichts besseres. Der Sinn wäre gut, aber wir haben kein Recht eine solche Auslassung anzunehmen. Die zweite besteht darin, daß man unsre Worte den vorhergehenden coordinirt, und also auch die Präp. eben so erklärt. Mit anderer Deutung von dieser ist das Wesen dieser Annahme schon alt, Orig. hat sie bereits, und neustens findet sie sich bei Reiche und Meyer. Für unrichtig halte ich sie aus folg. Gründen: 1) angenommen daß das Evang. wirklich wie Meyer will durch diese Ausdrücke bezeichnet werden könne, so müßte um diese neue Bezeichnung desselben den vorhergehenden zu coordiniren, nicht die Präpoſ., welche diese Coordinirung nur hindern kann, wohl aber der Artikel eben so vor ἀποκάλ. — und dann freilich auch vor dem Genit. — stehn, wie er vor den bei-

en ersten Substantiven steht; da dies nicht der Fall ist, kann s nicht geschehn. 2) Ich kann diese Worte nicht für Bezeichnung des Evangeliums halten. Sagte P.: στηρίξαι ὑμᾶς κατὰ τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκαλυμμένον κ. τ. λ., so könnte ich es zugeben, nun aber bezeichnet ἡ ἀποκάλυψις τοῦ μυστ. nicht das geoffenbarte Geheimniß, in welchem Jemand als fest gegründet gedacht werden möchte, sondern die Offenbarung, manifestatio, des Geheimnisses, auf diese aber, auf den Akt der Kundmachung, kann Niemand στηριχθῆναι, davon nicht zu sprechen, daß nun in diesen Worten nicht mehr eine andere Bezeichnung derselben, sondern eine ganz andere Sache enthalten wäre. So scheint nur übrig zu bleiben daß wir die Worte gar nicht mit τὸ εὐαγγ. κ. καὶ τ. κήρ., sondern mit στηρίξαι oder den Worten τῷ δυναμένῳ ὑμ. στηρ. verbinden, wie Fritzsche thut (Proleg. p. XXXIX.). Dabei findet freilich für uns eine Veränderung in der Bedeutung der Präp. Statt, und hieraus nimmt Meyer einen Grund dagegen; konnte aber dieselbe sogleich in den Worten κατ' ἐπιταγήν geschehn, wo auch er sie zugiebt, so konnte sie's auch hier. Was aber diese Bedeutung anlangt, so übersetzt zwar Fr. durch **postquam facta est patefactio arcani**, und wenn er damit nichts weiter als ein Vorangehn der patefactio in der Zeit andeuten wollte, so träfe ihn freilich Meyers Tadel etwas müssiges herausgebracht zu haben; daß aber dies seine Meinung nicht sey, beweist daß er auch ἐπεί setzt, und κατά durch „secundum (zufolge)" übersetzt. Daraus geht hervor daß seine wahre Meinung eine andere seyn müsse, und zwar wie ich meine diese: Die Kundmachung des Geheimnisses habe die Folge gehabt, habe als Mittel gedient in der Hand Gottes, ihm die bisher absolut unmögliche Feststellung auf dem Grunde des Evangeliums möglich zu machen, so daß also P. in den bis jetzt erklärten Worten dies ausspräche: Dem welcher in Folge der Kundmachung seines umfassenden Rettungsplanes Euch auf dem Grunde der vernommenen und geglaubten Heilsbotschaft fest machen kann; dies aber scheint mir wohl der beste, ja der einzig mögliche Sinn derselben zu seyn. Eine Auslassung des Artikels findet auch hier Statt und ist zuzugeben; allein 1) was μυστήριον anlangt, so kann wohl — mit Fritzsche — für dieses Wort die Artikellosigkeit so gut in Anspruch genommen werden, wie sie bei νόμος als Bezeichnung des mos. Gesetzes bekanntermaßen häufig Statt findet, und wird übrigens das μυστήριον durch die nachfolgenden Participien so bestimmt, daß in einer pathetischen Stelle wie die unsrige unstreitig ist, die Auslassung des Art. wohl als entschuldigt gelten kann. 2) In Bezug auf ἀποκάλυψις urtheile ich so: Wollte P. die ἀποκ. d. h. den Akt der Kundmachung substantivisch als ein bekanntes und

bestimmtes Faktum bezeichnen, so mußte er allerdings den Art. brauchen; wollte er aber sagen: in Folge dessen daß kundgemacht ist, dachte er also ἀποκάλ. = τὸ ἀποκαλυφθῆναι, so konnte er ihn auch weglassen; dies aber scheint er gewollt zu haben, und eben so verhält sich's an der von Fritzsche verglichenen Stelle 1 Petr. I, 7., wo ἐν ἀποκαλύψει I. X. = ist ὅταν ἀποκαλυφθῇ I. X. Durch die nun folgenden: μόνῳ σοφῷ Θεῷ, wird der Begriff Gottes, der bisher nur durch Umschreibung angedeutet war, bestimmt ausgesprochen, und durch ein Prädikat verherrlicht, welches ganz dem angemessen ist, was er so eben von der Enthüllung des Mysteriums gesagt hat. Von der göttlichen σοφία leitet er Alles ab, was für die Ausführung des göttlichen Rettungsplanes geschehn ist, die Leitung der Heidenwelt durch tiefe Versunkenheit zur Empfänglichkeit für das Gnadenheil, die gegenwärtige Verstocktheit Israels, und die Veranstaltungen selbst durch welche die Rettung der Menschheit bewirkt worden ist (vgl. XI, 33. 1 Kor. I, 21. II, 6 ff. u. a. St.); sehr natürlich daher daß er auch hier ihn als den weisen Gott bezeichnet. Aber auch der Alleinweise ist er ihm, da alle menschliche Weisheit nicht nur vor der göttlichen verschwindet, sondern auch von Gott zu Nichte gemacht worden ist (1 Kor. I, 19. 25. 27. II, 16. III, 19 f.). — Bis hierher nun ist von Seiten der Sprache und des Inhalts Alles in der besten Ordnung, und so evident darauf angelegt, mit einer prächtigen Lobpreisung Gottes zu endigen, daß es sehr schwer werden möchte sich davon zu überzeugen daß er eine solche nicht im Sinne gehabt. Folgte nun bloß noch αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν, oder αὐτῷ — αἰῶνας διὰ I. X., ἀμήν, so liefe die Doxologie durchaus so ab, wie man zu erwarten berechtigt ist, und ganz ähnlich wie Eph. III, 20 f. Das aber muß hierdurch in jedem Falle bewirkt werden, daß Ergänzungen wie gratias ago (Erasm.), συνίστημι ὑμᾶς (C. Schmidt, Glöckler*), Olshausen), abgesehn auch von dem ihnen schlechthin anklebenden Charakter der Unmöglichkeit, schon darum keinen Eingang bei uns finden können, weil sie jene so augenscheinliche Anlage in Grund zerstören. Aber freilich, so wie wir die letzten Worte überkommen haben, hat die Doxologie ihren regelmäßigen Ablauf nicht. Statt αὐτῷ das wir erwarten möchten, finden wir das Relat. ᾧ **), wodurch, auch wenn man es nicht auf das nächst voran gehende Nomen I. X. bezieht ***), der ganze bisher so schöne Bau durch-

*) Die ganze volltönende und inhaltreiche Phrase dem franz. Adieu vergleichend.

) Zwei Min., 31. 54. und Chrys. ms. haben αὐτῷ, gewiß Correktur, und eben so εἴη ohne Pron in 43 55.

***) So Tholuck, welcher Trotz der so eben geschehenen Nennung

aus vernichtet wird. Ein Theil der Ausleger hat sich dadurch zu helfen gesucht, daß sie das lästige Wort gar nicht beachteten, Andere meinten es „per hebraismum“ für αὐτῷ annehmen zu dürfen, Beza hatte den Muth es gänzlich wegzulassen. Nachfolger hat er nicht gefunden, und allerdings auf die Auktorität der auslassenden Zeugen, 33. 72. Ruf., ist nichts zu bauen. Aber, offen zu reden, ich halte sein Thun nicht für allzu gewagt. Kein Schriftsteller des Alterthums ist frei von solchen Verderbnissen auf uns gekommen, die mit Hülfe des krit. Apparats nicht verbessert werden können; wie sollte Paulus so glücklich gewesen seyn? Nun haben wir nur die Wahl zwischen zwei Annahmen, entweder daß er selbst am Schlusse seines Briefes die bis hierher gut ablaufende Doxologie durch ein Vergessen der begonnenen, und nicht nur begonnenen, sondern so eben wieder mit Bewußtseyn aufgenommenen Construktion verdorben habe — denn das bleibt es immer, mögen wir es ableiten woher wir wollen oder ausdrücken so gelind wir wollen —, oder daß in frühster Zeit durch irgend einen Zufall, oder durch das verkehrte Streben mit Aufgebung der guten Ordnung die Doxologie Christo zuzuwenden, ein einziger Buchstabe in den Text gerathen sey, welchen dann eine unkritische und unexegetische Zeit um dieses vermeinten Vortheils willen wieder auszuwerfen unterlassen habe. Bei keinem andern Schriftsteller werden wir in ähnlichem Falle schwanken was zu thun sey; dürfen wir's bei Paulus thun? — Ich kann nicht behaupten, das Pron. sey nicht von ihm — das kann kein Mensch, aber auch keiner das Gegentheil —; aber das behaupte ich, daß mir Verderbniß des Textes viel wahrscheinlicher sey, als dies Abweichen vom Periodenbau unmittelbar nach dessen Wiederaufnahme durch μόνῳ σοφῷ θεῷ. Hat er das Pron. nicht geschrieben, dann nehme ich die letzten noch übrigen Worte διὰ ἰησοῦ χριστοῦ zu den Worten ἡ δόξα εἰς τ. αἰῶνας, obwohl ich sie lieber denselben nachgestellt sehn möchte, und finde ein Analogon der Beifügung sowohl in den Dankformeln εὐχαριστῶ τῷ θεῷ διὰ I. X. (s. I, 8.), als in der Doxologie Eph. III, 20 f. Hätte er es doch geschrieben, so wäre diese Verbindung freilich absolut unmöglich, und die Worte könnten nur mit μόνῳ σοφῷ θεῷ verbunden werden. So thun denn auch die neusten Ausleger, und finden den Gedanken darin, daß Gott σοφὸς διὰ I. X. genannt werde, wiefern er durch Christum und seine Offenbarung es bewirkt habe, daß er von den Menschen als weise erkannt werde

---

des Namens Gottes selbst es doch für möglich hält, daß P. von der Lobpreisung Gottes die er ursprünglich vorgehabt, zu einer Doxologie auf Christum abgekommen sey.

(Fritzsche, Meyer). Das ist am Ende der einzige Weg auf welchem gegangen werden möchte, aber freilich wäre dies höchst sonderbar ausgedrückt, P. sagte: Gott sey weise durch Christum, und meinte, er sey zwar an sich selbst weise, habe aber durch Chr. bewirkt, daß er von den Menschen als weise erkannt werde! Einen ebenen, wohl gangbaren Weg kann ich das nicht nennen, und um so weniger mich entschließen den streitigen Buchstaben für absolut unantastbar und heilig anzusehn.

II.

Untersuchungen

über

das Ganze des Briefes.

I.

Vom Briefe ſelbſt *).

§. 1.

Inhalt des Briefes.

Im Eingange (V. 1—7.) giebt der Verfaſſer eine kurze Charakteriſtik ſowohl ſeiner Perſon als eines Dieners Chriſti und berufenen Heidenapoſtels, als auch ſeines Evangeliums, in Bezug auf welches er Theils deſſen prophetiſche Begründung, Theils ſeinen weſentlichen Inhalt, Chriſtum den ge-

*) Es iſt hier nicht der Ort mich darüber zu rechtfertigen, daß ich dieſe ganze Abhandlung — gewöhnlich Einleitung genannt — am Schluß des Commentars nachfolgen laſſe. Ich weiß ſehr wohl daß dieſe Anordnung keinen Beifall findet; aber ich ſchreibe hier keine Apologie meiner Methode, ſondern einen Commentar, und da genügt ein einzig Wort. Ich kann nicht anders verfahren als ich thue, denn ich denke mir als Leſer nicht die gelehrten Exegeten, welche den commentirten Brief vor Leſung des Commentars ſchon durch und durch kennen und verſtehn — die bedürfen ja keines Commentars mehr —, ſondern Diejenigen welche ihn verſtehen lernen wollen, und für dieſen Zweck ſich meines Buchs bedienen; für dieſe aber iſt es beſſer, ich ſtelle dieſe Unterſuchungen an den Schluß, und ſie leſen ſie zuletzt, als umgekehrt. Dieſe Leſer bitte ich denn hiermit abermals, meinem Rathe zu folgen, und erſt nach Vollendung des Commentars zu leſen, was hier geſagt werden wird. Daß ich aber das Kapitel vom Briefe ſelbſt voran geſtellt habe, iſt darum geſchehn, weil wer über einen Gegenſtand unterſuchen will, zuvor den Gegenſtand ſelbſt kennen muß. Indem ich hier Inhalt und Eintheilung des Briefes kurz darſtelle, thue ich eigentlich weiter nichts, als ich erleichtere dem Leſer welcher den Commentar vollendet hat, die Kenntniß des Briefes ſelbſt, welche ihm jener nach und nach gegeben hat, als eines Ganzen, heiſſe ihn bei der Antwort auf die Frage: Was habe ich denn nun eigentlich geleſen? welche jeder fernern Unterſuchung voran gehn muß.

bornen Davidssohn, und auferstandenen Gottessohn, bemerklich macht; worauf die Angabe seiner Leser mit der gewöhnlichen Grußformel folgt.

Das Schreiben selbst beginnt mit Danksagung an Gott für den allbekannten Glauben seiner Leser, und Bezeugung seines steten Andenkens und herzlichen Wunsches nach Rom zu kommen, und zu ihrer Stärkung im Glauben und christlichen Leben Etwas beizutragen. Nachdem er dies als seine Schuldigkeit dargestellt hat, begründet er seine Bereitwilligkeit dazu durch den Uebergangsgedanken, daß er sich des Evangeliums nicht schäme, da es eine Gotteskraft sey, zum Heile für jeden Glaubenden, Juden zuerst und auch Hellenen; worauf sofort der Lehrinhalt desselben als einer Offenbarung der von Gott ausgehenden und dem Glauben zu Theil werdenden Gerechtigkeit ausgesprochen wird (I, 8—17.).

In der hierauf folgenden Ausführung des Hauptsatzes wird zuerst der Mangel einer eigenen, durch Erfüllung des göttlichen Willens zu erzielenden, und hiermit das Bedürfniß einer von Gott zu ertheilenden Gerechtigkeit in Bezug auf Heiden (I, 18—32.) und Juden (II. III, 1—20.) aus Erfahrung und Schrift nachgewiesen. Der Gedankengang ist dieser a) was die Heiden anlangt: Aus Gottes Werken haben die Heiden, was von Gott erkennbar ist, seine Macht und Gottheit, erkannt, Gott selbst hat sie ihnen darin kund gethan, so daß sie sich mit Unwissenheit nicht entschuldigen können (V. 19 f.). Anstatt nehmlich den erkannten Gott mit Lob und Dank zu ehren, haben sie in Verblendung sich von ihm ab zum Götzendienst gewandt. Und dafür — dies die Offenbarung des göttlichen Zorns (V. 18.) an ihnen — hat sie nun Gott in alle Laster, ja bis in die tiefste Versunkenheit, hingegeben (V. 21—32.). — Hiermit ist der Beweis daß sie keine δικαιοσύνην besitzen, vollständig geführt; sie haben sie ja nicht einmal gesucht, vielmehr die ganze Fülle des göttlichen Zorns auf sich geladen. b) In Bezug auf die Juden wird der Beweis so geführt: Fußend auf die Thatsache daß der Jude den Heiden als Sünder verdamme, sagt der Verfasser in der Form der Anrede: indem du den Heiden verdammst, verdammst du dich selbst, denn du thust dasselbe, Gott aber ist gerecht, wird also dir die Strafe nicht erlassen (II, 1 f.). Jenes „du thust dasselbe" wird einstweilen als gewiß angenommen, und der andere Satz: du wirst dem Gerichte Gottes nicht entgehn, befestiget. Thorheit und Verachtung der nur Besserung bezweckenden Güte Gottes würde es seyn, ohne Besserung Schonung von Gott erwarten zu wollen; vielmehr häuft der so Denkende sich nur ein größeres Maß der Schuld und Strafe auf die Zeit wo Gottes gerechtes Urtheil einem Jeden zu-

ieſſen wird was er verdient, dem beharrlich Tugendhaften ewi-
es Leben und Herrlichkeit, dem Ruchloſen Verderben, ohne An-
hn ob er Jude oder Heide ſey (V. 3—11.); ein Satz welcher
ann weiter ſo ausgeführt wird, daß er zeigt wie ein Jeder von
Heiden ſein Urtheil in Angemeſſenheit zu ſeiner Stellung erhal-
n werde, aber auch der Heide ein ungeſchriebenes Geſetz in ſei-
em Buſen trage, nach welchem er beurtheilt werden könne
V. 12—16). Hierauf wird der oben unausgeführt gebliebene
edanke, der Jude begehe daſſelbe was er am Heiden tadle, wie-
r hergenommen, und ſo begründet wie überhaupt eine That-
che begründet werden kann, durch Hinweiſung auf Einzelhei-
n wo ſich dieſes zeige, und zwar um ſo ſchlagender da es mit
ufſtellung des Contraſts geſchieht, der zwiſchen dem beſſern Wiſ-
n und ſchlechteren Thun des Juden obwalte (V. 17—24.);
nn aber demſelben auch die letzte Stütze, das Vertrauen auf
e Beſchneidung, dadurch weggenommen, daß gezeigt wird, nur
nütze die Beſchneidung, wo Erfüllung des Geſetzes ihr zur
eite gehe, nicht aber wo ſie fehle, und das wahre Judenthum
ſtehe nicht in der äußern Form, ſondern im innern Geiſte ſei-
s Bekenners (V. 25—29.). Nachdem nun ſo der zu füh-
nde Beweis in Bezug auf die Juden ebenfalls vollendet iſt,
rd noch die falſche Folgerung aus den letzten Sätzen, als habe
Jude gar nichts vor dem Heiden voraus, dadurch abgewie-
, daß der Beſitz der göttlichen Verheißungen als wirklicher
rzug des Erſteren aufgeſtellt, und gezeigt wird daß auch der
jenwärtige Unglaube des Volks die göttliche Wahrhaftigkeit
Erfüllung derſelben nicht aufheben könne (III, 1—4.), davon
r Gelegenheit genommen, einen andern Irrthum, als lehre
Verf. eine Verherrlichung der göttlichen Heiligkeit durch die
nſchliche Ungerechtigkeit, welche zur Vermehrung der letzteren
re, und Gottes Strafgerechtigkeit in Ungerechtigkeit verwandle,
ſittlich abzuweiſen (V. 5—8.). Zur vollen Beglaubigung des
tzes aber vom Mangel der Gerechtigkeit auf Seiten des Ju-
folgen endlich noch einige Schriftſtellen, deren Anwendbarkeit
die Beſitzer dieſer Schriften gezeigt, und mit dem Satze ge-
oſſen wird, daß die δικαιοσύνη vor Gott aus Werken des
ſetzes nicht erfolge, alle Menſchen ohne Ausnahme ſich vor
tt als ſchuldig zu bekennen haben (V. 9—20.).

Nun iſt die Ausführung des Hauptſatzes I, 17. ſo weit ge-
jen, daß der allgemeine Mangel einer vor Gott geltenden
echtigkeit, was die Vergangenheit anlangt, nicht mehr geleug-
werden kann, und darum tritt nun die Verkündigung herein:
e Mitwirken des Geſetzes ſey jetzt die Gottesgerechtigkeit kund
orden, von welcher Geſetz und Propheten zeugen, eine Got-
jerechtigkeit welche, vermittelt durch den Glauben an Chriſtum

über Alle welche glauben sich erstrecke. Mit wenigen Worten wird dies dann ausgeführt; wir lesen die Sätze: Alle sind Sünder, fern von dem was sie seyn sollten, sie werden gerecht, umsonst, durch Gottes Gnade, vermittelt durch die Erlösung Christi des von Gott aufgestellten Versöhners, für den Zweck daß Er offenbar werde als Der welcher selbst gerecht ist und den Gläubigen gerecht macht (III, 21—26.). Vergeblich suchen wir hier Aufschlüsse über das Wesen der Erlösung, des Glaubens und seines Verhältnisses zur Gottesgerechtigkeit *). Vielmehr erfolgt auf der Stelle eine Folgerung, nehmlich die der Ausschließung jeder Einbildung auf eigenes Verdienst, weil ja der Mensch ohne Mitwirkung von eignem Wirken durch den Glauben gerecht werde, und zwar der Mensch ohne Rücksicht darauf, ob er Jude oder Heide sey, ein Gedanke welcher durch Hinweisung auf die Einheit Gottes befestigt wird, worauf ebenfalls in Form einer Folgerung der Satz folgt, daß durch den Glauben das Gesetz nicht zu Nichte gemacht, sondern in volle Gültigkeit gesetzt werde (V. 27—31.).

Jetzt zu Abraham gewandt, dem Stammvater des Volkes Gottes, wird erst der negative Satz aufgestellt: Auch Abr. war nicht um äußerlicher Leistung willen Gott gefällig; welcher dadurch begründet wird, daß der Vers. zeigt, es würden ihn dieselben nur vor Menschen, nicht aber vor Gott gerechtfertigt haben, und mit dem Zeugnisse der Schrift beurkundet, daß auch ihn der Glaube gerechtfertigt habe, woraus nun mittelst allgemeiner Sätze der obige negative Satz gefolgert, und Davids Zeugniß daß nur der welchem die Sünde vergeben sey, selig gepriesen werden dürfe, zur Verstärkung angewendet wird (IV, 1—8.). Daran aber haben nicht nur die Beschnittenen Antheil, sondern auch die Unbeschnittenen, denn Abraham wurde sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet, als er noch unbeschnitten war, und die Beschneidung empfing er erst nachher als Zeichen seiner Glaubensgerechtigkeit. Dadurch ist er Vater aller Gläubigen geworden, der Beschnittenen und der Unbeschnittenen, und

*) Es ist hier nicht der Ort zu tieferen Erörterungen, doch aufmerksam gemacht muß werden auf den mächtigen Contrast zwischen der Ausführlichkeit der Vorbereitung und der gedrängten Kürze mit welcher der Hauptsatz selbst abgefertigt wird. Wenn irgend wo, so mußte hier klar ausgesprochen werden, in was denn eigentlich das Erlösende und Versöhnende des Todes Christi liege, dann aber was der Glaube sey, und wie er von der Wirkung begleitet seyn könne, daß der zuvor mit Schuld beladene, dem göttlichen Zorn verfallene Mensch durch Annahme desselben schuldlos und Gott wohlgefällig werde; und leicht mochten mit der Beantwortung dieser Fragen soviel Kapitel angefüllt werden, als jetzt Verse angewandt sind, um den Weg zur Gerechtigkeit nicht kennen zu lehren sondern kurz anzudeuten. Warum ist von dem allen nichts geschehn?

ne Kinder also, und Erben sind die Einen wie die Andern, bald sie nur in den Fußtapfen seines Glaubens wandeln (V. —12.). Die Verheißung des Erbes nehmlich ist ihm und sei-m Saamen nicht durch das Gesetz vermittelt, sondern durch laubensgerechtigkeit, denn wäre jenes, so nützte der Glaube ichts, und die Verheißung bliebe unerfüllt, indem das Gesetz oß Zorn wirken kann. Nein eben darum ist das Erbe an den lauben geknüpft, damit es aus Gnaden eintrete, und dadurch e Verheißung unwandelbar wäre für alle seine Nachkommen, icht nur die jüdischen sondern alle Gläubigen ohne Ausnahme V. 13—17.). Die Ehre eines Vaters aller Gläubigen ist ihm i Theil geworden in Folge der Stärke seines Glaubens, welcher rotz aller anscheinenden Unmöglichkeit der Erfüllung sich doch nwandelbar an die Verheißung hielt, und Gott dem Allmäch-gen die Erfüllung überließ (V. 18—21.). Darum ist ihm uch derselbe als Gerechtigkeit angerechnet worden; die Kunde avon aber um der Nachwelt willen aufgezeichnet worden, zur ehre für alle die welche durch das Vertrauen auf Gott, den rweckter Jesu Christi, ebenfalls Gerechtigkeit erlangen sollen V. 22—25.).

Damit schließt die Darstellung des Weges zur Gerechtig-eit. Aber um die Ausführung des Hauptsatzes I, 17. zu voll-nden, muß noch hinzugefügt werden, daß aus der Gerechtigkeit un auch die Seligkeit, die σωτηρία fließe. Das geschieht nun ofort. Es fließt daraus, zeigt der Verf., zunächst Friede mit Gott, Aufhören des feindseligen Zustandes welcher der Rechtfer-igung voranging, dann — ein Schritt vorwärts — Zutritt in en Stand der Gnade, und endlich zuverlässige Hoffnung künf-iger Seligkeit; ja selbst die Leiden dieser Zeit werden getrost er-uldet, denn auch sie führen zuletzt zu jener Hoffnung hin. Diese Hoffnung aber ist untrüglich, denn sie ruht auf dem durch Got-es Geist gewirkten Bewußtseyn der Liebe Gottes. Denn wenn Gott die Sünder so liebte, daß er Christum für sie hingab zur Versöhnung, so wird er nachdem die Versöhnung vollbracht ist, ns noch weit mehr lieben, also um so gewisser der Zweck der Veranstaltung, unsre σωτηρία, an uns erreicht werden (V, 1—11.).

Hiermit ist das Thema I, 17. völlig abgehandelt, und die Verhandlung desselben schließt mit einer Parallele zwischen Adam nd Christus, deren wesentlicher Inhalt der ist: So ist durch Christum der Schade wieder gut gemacht, welchen Adams Ver-ündigung der Menschheit zugefügt hatte; Adam brachte die Sünde n die Welt, Christus tilgt sie aus, Adam verwickelte die ganze Menschheit in seine Schuld, Christus macht sie davon los, Adam hat Verdammniß und Tod herbei gerufen über Alle, Christus vermittelt Allen Rechtfertigung und seliges Leben (V. 12—19.).

Das Gesetz, zwischen Beiden in der Mitte, hat den Zweck gehabt, die Sünde zu vermehren, damit um so herrlicher die Gnade sich offenbarte, Gerechtigkeit und durch dieselbe ewiges Leben spendend durch J. Ch. unsern Herrn (V. 20 f.).

Diese Erlösung führt aber auch nothwendig ein sittliches Leben herbei. Zwar wird die Gnade durch die Größe und Menge der Sünden verherrlicht (V, 21.), zwar steht der Gläubige nicht mehr unter dem gebietenden und drohenden Gesetze (VI, 14.); aber darin liegt keine Aufforderung oder Berechtigung zur Sünde, denn erstlich ist ein Sündenleben für den Christen ganz unmöglich. Die Gemeinschaft mit Christo in die er eingetreten ist, ist eine Gemeinschaft seines Todes und neuen Lebens, durch das Symbol der Taufe angedeutet. Nun ist Christus gestorben für die Sünde und lebt nun für Gott; also hat auch der Gläubige sich als todt in Bezug auf die Sünde, und lebend für Gott anzusehen und folglich der Sünde abzusagen und sich Gott zum Dienst zu ergeben (VI, 1—14.). Zweitens, wem sich der Mensch zum Diener hingiebt, dem ist er zum Dienst verpflichtet; der Gläubige aber, war er auch einst der Sünde Knecht, ist durch Christum von ihr befreit, und der Sittlichkeit verpflichtet worden; also muß er auch jetzt seinen Leib, das Werkzeug seines Willens, ihr allein hingeben. Und ermuntern muß ihn dazu die Betrachtung der Frucht welche das eine wie das andere Leben bringt, nehmlich das Sündenleben schmähliche Laster und zuletzt den Tod, das sittliche Heiligung und zuletzt das ewige Leben (V. 15—23.).

Der oben (VI, 14.) ausgesprochene Satz, der Gläubige stehe nicht unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade, bedarf noch des Beweises, und dieser wird hierauf nachgeholt. Das Gesetz hat nur so lange Gewalt über den Menschen als dieser lebt, mit dem Tode hört seine Herrschaft auf. Der Gläubige ist durch Christum für das Gesetz gestorben, um sich Christo zu ergeben für den Zweck eines heiligen Lebens, der unter dem Gesetze, der Anreizerin zur Sünde, nicht erreicht werden konnte; also ist er vom Gesetze völlig los (VII, 1—6.).

Der hier vorgekommene Gedanke, das Gesetz sey Anreizerin zur Sünde, könnte zu der Folgerung führen, es sey selbst etwas böses. Aber diese Folgerung wäre falsch. Das Gesetz ist gut und heilig, aber die im Menschen wohnende Sünde, welche ohne dasselbe wohl nicht erwachen würde, wird durch seine Verbote zum Widerstreben angereizt, und bringt dadurch dem Menschen das Verderben. Aber der Zweck davon ist, die Sünde in ihrer ganzen Macht und Verderblichkeit erscheinen zu lassen (V. 7—13.). Dies erhält nun weitere Ausführung, indem gezeigt wird, wie die Sünde den Menschen so in ihre Gewalt bringe, daß er, das

ute liebend und das Böſe haſſend, dennoch jenes unterlaſſe und
eſes thue, und ſo hingegeben an ein fremdes, verhaßtes, ver-
rbliches Geſetz, höchſt unglücklich ſey, bis Gott durch Chriſtum
n aus dieſem Zuſtande erlöſe (V. 14—25.).

Hieraus aber folgt nun auch daß für den Gläubigen keine
erdammung mehr Statt finde, denn (die Verdammniß trifft
n Menſchen nur ſo lange er der Sünde dient, aber) der Gläu-
ge iſt durch Chriſtum vom Geſetze der Sünde losgemacht. Die
ahre Geſetzerfüllung nehmlich, welche das Geſetz nicht zu Stande
ingen konnte, die hat Gott durch die Veranſtaltung des Lebens
nd Sterbens Chriſti in denen zu Stande gebracht, welche nicht
ch dem Triebe des Fleiſches leben, ſondern nach dem des Gei-
s (VIII, 1—4.). Aber auch nur dieſe, denn der Natur der
ache nach können es nur ſie, dazu geſpornt durch Betrachtung
r Folgen des ſündlichen ſowohl als ſittlichen Lebens (V. 5—8.).
ie Gläubigen als Solche leben das Leben des Geiſtes — ſie
ären ſonſt gar nicht Chriſten —, alſo haben ſie auch die ge-
iſſe Hoffnung des ewigen Lebens, zu welchem das Leben des
eiſtes führt (V. 9—11.).

Daraus aber folgt daß Chriſten ſich verpflichtet achten, nicht
r ſinnlichen Natur zu dienen, was ihnen bloß den Tod brin-
n würde, ſondern dem Triebe des Geiſtes zu folgen, was ih-
n das Leben bringt. Denn vom göttlichen Geiſte geleitet,
ıd ſie dann Gottes Kinder, und als Kinder Erben, und Mit-
ben Chriſti, vorausgeſetzt daß ſie mit Chriſto gelitten haben
. 12—17.).

Die Leiden der Gegenwart nehmlich können in keinen Be-
cht kommen neben der Herrlichkeit welche den Gläubigen be-
nmt iſt. Jetzt nehmlich wartet die umgebende Natur mit
hnſucht auf das Eintreten des Zeitpunkts, wo mit der Ver-
rlichung der Kinder Gottes auch ihr Befreiung aus den Feſ-
n der Vergänglichkeit zu Theil werden ſoll, nicht minder die
äubigen ſelbſt harren des Augenblicks ihrer Erlöſung, denn
ch iſt ihr Heil nur in der Hoffnung vorhanden; doch die
thwendigkeit davon erkennend harren ſie mit Geduld, unter-
tzt in ihren Schwachheiten durch den Geiſt Gottes. Sie wiſ-
aber daß ihnen als von Gott Erkornen und zum Heil Geru-
en Alles zum Beſten dienen muß. Darum fürchten ſie keinen
nd, keine Anklage, keine Verdammniß, keinen Verluſt der Liebe
ttes, nein ſie fühlen ſich als Sieger in allen Drangſalen des
ens, überzeugt daß Nichts in dieſer noch jener Welt ihnen
durch Chriſtum vermittelte Liebe Gottes entreißen kann
—39.).

Mit der Verſicherung großer Betrübniß und herzlicher Be-
willigkeit zu Aufopferung des eignen Heils führt hierauf der

Verf. seinen Leser auf einen Gegenstand, den er nicht ausspricht, nur errathen läßt, auf die Theilnahmlosigkeit seiner Volksgenossen an den Wohlthaten der Erlösung (IX, 1—5.), und führt in Bezug darauf dann folgende Gedankenreihe aus: Dies Schicksal hebt die Gültigkeit der göttlichen Verheißungen nicht auf, denn das Verhältniß zu Abraham, auf welches sich der Anspruch auf Erlangung des Verheißenen gründet, ruht nicht auf der leiblichen Abstammung von ihm, sondern auf Gottes Willen und unabhängiger Erwählung, wie die Betrachtung der heiligen Geschichte zeigt (V. 6—13.). Deßhalb aber darf der Mensch Gott nicht der Ungerechtigkeit beschuldigen, denn Gott selbst hat in der Schrift bezeugt, daß er nach freiem Willen Erbarmen übe und verhärte, Gott aber kann keine Ungerechtigkeit von sich behauptet haben (V. 14—18.). Die Frage aber, ob ein solches Verfahren Gottes nicht zu gleicher Zeit die menschliche Freiheit und das göttliche Strafrecht aufhebe, ist sowohl eine unbefugte, wiefern Gott mit seinem Geschöpfe thun darf was er will, als eine unbegründete, da Gott die Gefäße seines Zorns lange mit Geduld erträgt, und was er an ihnen thut, zur Offenbarung seines Zorns und seiner Allmacht thut; und nimmer dürfen sich die beklagen, an denen zu gleicher Zeit sich seine Gnade offenbart, die Erwählten und Gerufenen nicht nur aus den Juden, sondern auch aus den Heiden; eine Berufung welche schon die Propheten geweissagt haben, während sie von Israel nur die Errettung eines geringen Theils verkündigen (V. 19—29.).

Die Thatsache ist also diese: Die Heiden haben ungesucht das Heil gefunden, aber durch den Glauben, Israel ist mit allem Suchen auf den Heilsweg nicht gelangt, aber der Grund ist, weil es nicht durch den Glauben, sondern durch Gesetzwerke hat ans Ziel gelangen wollen. Was nehmlich die Schrift vorhersagt, ist an ihnen erfüllt, am Felsen des Heils sind sie angestoßen (V. 30—33.). Der Verf. wünscht ihr Heil, denn es fehlt ihnen nicht an Eifer um Gott; aber der Eifer ist unverständig; denn in Unkunde des göttlichen Heilweges, und um sich selbst Heil zu verdienen, haben sie sich der göttlichen Heilsordnung nicht gefügt (X, 1—3.). In Christus nehmlich findet das Gesetz sein Ende, damit Alle welche glauben Gerechtigkeit erhalten (V. 4.). Moses Gesetzgebung nehmlich verheißt das Heil dem Beobachter seiner Gebote, die neue christliche Verfassung aber dem gläubigen Bekenner Jesu als des von Gott erweckten Herrn, und zwar einem jeden, denn Jedem der ihn anrufe hat die Schrift das Heil verheißen (V. 5—13.). — Damit aber die Heiden anrufen, werden Glaubensboten an sie erfordert, deren Ausgehn auch schon die Schrift vorher gesagt hat (V. 14 f.). — Aber nicht Alle haben der Botschaft Gehör ge-

geben, wie in der Schrift geweiſſagt iſt. Nicht daß ſie dieſelbe nicht vernommen, alle Welt vernimmt ſie ja; ſondern wie ſchon Moſe und Jeſaja geweiſſagt, aus Trotz und Widerſpenſtigkeit (V. 16—21.).

Dennoch hat Gott ſein alterwähltes Volk nicht verſtoßen, das beweiſt nicht nur des Verf. eignes Beiſpiel, ſondern auch die große Zahl ſeiner Glieder die bei der allgemeinen Verkehrtheit doch zum Heil gelangt iſt; ſondern das iſt die Sache: Nur die Auserwählten haben das Ziel erreicht, die Uebrigen ſind verſtockt worden, wie die Schrift vorher verkündigt hat (XI, 1—10.). Aber der Zweck ihrer Verſtockung und Verſtoßung war nicht dies Schickſal ſelbſt, ſondern zunächſt das Heil der Heiden, und dann hierdurch ihre Aufreizung, es ebenfalls zu ſuchen (V. 11.), in Erfolg der, träte er ein, die herrlichſten Folgen haben müßte (V. 12—16). Die jetzige Verwerfung eines Theils von Israel aber darf den Heidenchriſten nicht ſtolz machen, denn ſein Heil ruht nur auf jenem Volke und den ihm ertheilten Verheißungen. Wahr iſt es, Jene ſind ausgeworfen um ihm Platz zu machen, aber das iſt Strafe ihres Unglaubens, die auch ihn betreffen kann in gleichem Falle, und ſoll als Beweis der Strenge zugleich und Milde Gottes ihm zur Warnung dienen (V. 17—22.). Doch auch Jene können wieder angenommen werden, ja ſie können nicht nur, ſie werden auch, ſobald der Zweck ihrer Ausweſung, die Verſammlung der Heiden zum Gottesreiche, erreicht ſeyn wird (V. 23—27.). Noch liebt ſie Gott um der Väter willen, und ſo wie die Heiden einſt ungehorſam waren, und nun Gnade erlangt haben, ſo ſind auch ſie es jetzt, um ebenfalls Gegenſtand göttlicher Barmherzigkeit zu werden, denn Gott hat Alle in Ungehorſam gerathen laſſen, um ſich Aller zu erbarmen (V. 28—32.). Preis der Weisheit des Allmächtigen (V. 33—36.). —

Hierauf folgt die allgemeine Ermahnung zur Hingabe des Lebens an Gott, worin der wahre Gottesdienſt beſtehe, und zur Umgeſtaltung des Wandels durch Erneuerung der Geſinnung, um auch in der Erkenntniß deſſen was gut und Gott gefällig ſey, Fortſchritte zu machen (XII, 1 f.); dann aber die ſpecielle Ermahnung zu einer auf das Maß der erlangten Tüchtigkeit gegründeten Beſcheidenheit, welche durch Vergleichung des kirchlichen mit dem körperlichen Organismus befeſtigt wird (V. 3—8.), worauf der Verf. in einer Menge einzeler Züge das Bild des chriſtlichen Lebens zeichnet, nur bei dem Gebot der Feindesliebe länger verweilend (V. 9—21.). Länger noch bei der Ermahnung zur Unterwürfigkeit gegen die Obrigkeiten, an welche ſich durch die überleitende zur Leiſtung jeder Schuldigkeit die neue anknüpft, ſich der Liebe als der einzigen untilgbaren Schuld, in

welcher das ganze Gesetz seine Erfüllung finde, zu befleißigen, und zwar um so mehr als die Nähe der Parusie zu reger Thätigkeit und reiner Sittlichkeit auffordere (XIII.).

Ermahnung zur Aufnahme der im Glauben Schwachen in die Gemeinschaft des Lebens, doch so daß Spaltungen verhütet werden (XIV, 1.). Ausführung dieser Ermahnung durch folgende Gedanken: Während der Stärkere Alles ißt, enthält der Schwache sich des Fleisches; deßhalb aber soll Jener Diesen nicht verachten, Dieser Jenen nicht verdammen, denn er hat einen Herrn der ihn im Guten zu erhalten wissen wird (V. 2—4.). So ist es mit der Beobachtung verschiedener Tage, der Eine thut es, der Andre nicht, Jeder aber thut es dem Herrn zu Dienst. Auch auch Essen und Nichtessen geschieht ihm zum Dienste, der sich die Herrschaft über Alle im Leben und im Tode erworben hat, und dem ein Jeder Rechenschaft abzulegen haben wird (V. 5—12.). So wolle man doch Statt einander zu verkennen, lieber dafür sorgen, einander keinen Anstoß zu geben! Es ist zwar nichts unrein, aber das Gewissen des Schwachen hält doch Manches dafür, und dies zu verletzen würde Verlassen der Liebe seyn, Zerstörung des Werkes Gottes in dem Schwachen, das aber darf um einer Speise willen nicht geschehn, nein es ist besser weder Fleisch noch Wein zu genießen, als den Nächsten an seinem Gewissen zu kränken. Ist einer stark, desto besser, aber wer mit Zweifeln äße würde sündigen (V. 13—23.); wir Starken aber sollen Geduld haben mit den Schwächen unsrer Brüder, nicht nur Freude an uns selbst, sondern auch dafür sorgen daß Jene an uns Freude haben und durch uns gefördert werden; dies erst wird Nachfolge Christi seyn (XV, 1—4.). Gott aber wolle Euch wahre Eintracht verleihn, um einmüthig ihn zu preisen (V. 5 f.). Also nehmt Euch gegenseitig zur Gemeinschaft auf, wie Gott Euch aufgenommen hat in Christo, die Juden um seine Verheißung zu erfüllen, die Heiden aus bloßer Barmherzigkeit (V. 7—13.).

Unter Versicherung des besten Zutrauens zu seinen Lesern entschuldigt nun der Verf. die theilweise Kühnheit seines Schreibens, indem er auf die Gnade aufmerksam macht, die ihn zum Diener Christi unter den Heiden gemacht habe, wovon er Gelegenheit nimmt, sowohl seiner bisherigen Leistungen als der Regel zu gedenken, welche er sich in Bezug auf die Wahl seines Wirkungskreises gemacht habe (V. 14—21.). Deßhalb sey es ihm auch bisher unmöglich gewesen nach Rom zu kommen; jetzt aber nach Vollendung seines Werkes in den östlichen Ländern gedenke er auf der Durchreise nach Spanien dort zu besuchen und eine Zeitlang zu verweilen. Zuvor indeß müsse er noch als Ueberbringer einer Spende aus Makedonien und Achaja nach Je-

rusalem reisen, und bitte seine Leser ihn in den dort seiner warstenden Gefahren mit ihrer Fürbitte zu unterstützen, und ihm eine gute Aufnahme bei den dortigen Christen zu erflehn, damit er froh zu ihnen kommen könne; worauf er sie Gott empfiehlt (V. 22—33.).

Empfehlung der Phöbe, und Grüße an eine Menge einzel namhaft gemachter Personen, Begrüßung im Namen der Gemeinen (XVI, 1—16.).

Warnung vor den Anstiftern der Spaltungen und Sekten, und Ausdruck der Hoffnung, Gott werde ihrem Treiben bald ein Ende machen, mit abermaligem Segenswunsch beschlossen (V. 17—20.).

Grüße von einzelen Personen an die Leser, und nochmaliger Segenswunsch (V. 21—24.).

Doxologie (V. 25—27.).

§. 2.

Eintheilung des Briefes.

Trennt man von dem hier dargelegten Inhalte des ganzen Briefes den Eingang auf der einen und den Schluß auf der andern Seite, so bleibt als die eigentliche Masse des darin Verhandelten das Ganze von I, 17—XV, 13. Diese Hauptmasse aber zerfällt augenscheinlich wieder in mehrere kleinere Massen, sowohl durch Verschiedenheit des Inhalts als auch durch äußerliche Kennzeichen von einander unterschieden. Als solche können folgende drei bezeichnet werden: A. I, 18—VIII, 39. B. IX, 1—XI, 36. C. XII, 1—XV, 13. Die beiden ersten haben das gemeinschaftliche Merkmal, daß sie rein theoretisch oder vielmehr didaktisch sind, wogegen die letzte durchaus paränetisch ist. Die Hauptmasse des Briefes läßt sich daher bequem in zwei Theile theilen, einen didaktischen (I, 17—XI, 36.) und einen paränetischen (XII, 1—XV, 13.), und es fragt sich nur, ob dies die vom Verf. selbst gedachte Eintheilung sey? Schlechthin geläugnet kann dies wohl nicht werden, doch daß sie es nicht sey, wird durch folgende Gründe wahrscheinlich: 1) Der Inhalt der beiden ersten Hauptabschnitte ist zu heterogen, um sie bequem als Theile eines Ganzen aufzufassen. Auf das Heil in Christo beziehn sich freilich beide, aber darauf bezieht sich auch der dritte Theil, so daß man dies als die höhere Einheit denken könnte, unter welcher das Ganze der Abhandlung zusammen zu fassen gehe; zwischen den beiden Abschnitten aber findet sich die wesentlich trennende Verschiedenheit, daß der erste dies Heil rein theoretisch und in voller Allgemeinheit abhandelt,

sein Wesen, seine Bedingungen, seinen Umfang, der zweite aber gar nicht von diesem Heile selbst, sondern von der geschichtlichen Thatsache spricht, daß Israel von demselben ausgeschlossen ist. Unmöglich also könnte dieser Abschnitt dem vorigen als zweite Hälfte einer Abhandlung coordinirt werden, sondern würde höchstens als Anhang der Hauptverhandlung angesehn werden können, für solchen aber ist er zu selbstständig und zu bedeutend. 2) Was der Vf. selbst I, 17. als Thema ausspricht, das umfaßt nur den ersten der beiden Abschnitte, und ist mit K. VIII. vollständig abgehandelt. Zwar könnte man den zweiten durch die Frage: aber wie kommt es nun (oder: was ist darüber zu urtheilen) daß Israel an diesem Heile keinen Antheil hat? an diese Abhandlung anknüpfen; aber der Schreibende hat dies nicht gethan, vielmehr 3) die beiden Abschnitte so entschieden von einander getrennt, daß man nicht glauben kann, er habe sie als Unterabtheilungen eines gemeinschaftlichen Ganzen gedacht gehabt. Er giebt dem ersten einen eigenen, ausführlichen und pathetischen Schluß, knüpft den zweiten auf keine Art an jenen an, und giebt ihn einen besondern Eingang, in welchem er das neue Thema zwar nicht als solches ausspricht, aber doch als ein eigenes deutlich genug erkennbar macht. Aus diesen Gründen nehme ich an, er selbst habe die beiden Abschnitte als besondere und selbstständige Theile seines Schreibens gedacht gehabt, und erkenne sie daher, ihm folgend, als solche an.

Thema des ersten Theils nun ist unverkennbar die Lehre von der Gerechtigkeit die aus dem Glauben kommt, und diese Lehre ist es, welche der Vf. selbst als den eigentlichen Inhalt der im Evangelium gegebenen Offenbarung bezeichnet. Die Behandlung dieses Themas ist keine rein wissenschaftliche, noch weniger eine solche, wie sie wohl ein philosophischer Denker für den Menschen überhaupt darbieten würde, sondern eine solche wie sie aus den Bedürfnissen der Zeit und Zeitgenossen in unaufhörlichem Umgange mit Heiden und Juden, und namentlich im Streite mit den Letzteren hervorgehn mußte; aber weit entfernt doch ein bloßes Ausströmen allmählig sich darbietender Gedanken ohne eigentlichen Plan zu seyn, ist sie so wohl geordnet und mit solcher Klarheit und Besonnenheit ausgeführt, daß wir wohl volles Recht haben dem Verf. einen vorher entworfenen und durchdachten Plan der Arbeit zuzuschreiben. Sie zerfällt fast von selbst in zwei Theile, einen rein theoretischen (I, 18—V, 21.), und einen theoretisch praktischen (VI, 1—VIII, 39.). Jener enthält die eigentliche Lehre von der Glaubensgerechtigkeit, und zwar so daß erstlich der Mangel einer eigenen Gerechtigkeit für die ganze, dem Zeitbedürfniß gemäß in Heiden und Juden eingetheilte Menschheit aus der Erfahrung nachgewiesen

und mit Schriftstellen belegt, und hierdurch das allgemeine Bedürfniß einer von Gott zu verleihenden erwiesen (I, 18—III, 20.), hierauf die wirkliche Verleihung derselben durch die Heilsveranstaltung in Christo verkündiget (III, 21—26.), ihr eigenthümlicher Charakter im Gegensatze gegen die gesetzlichen Bemühungen bestimmt hervorgehoben (III, 27—31.), die Wahrheit dieser Lehre durch Entwickelung der geeigneten Momente in Abrahams Geschichte zeitgemäß bestätiget (IV.), dann aber die heilsamen Folgen der erlangten Gerechtigkeit im Leben und bis in die Ewigkeit hinaus kurz angedeutet werden (V, 1—11.), worauf dieser Theil mit einer Uebersicht der Menschheitsgeschichte in Bezug auf Sünde und Erlösung, worin eine kurze Andeutung der eigentlichen Bedeutung der gesetzlichen Verfassung nicht fehlen konnte, geschlossen wird (V, 12—21.). — Der theoretisch praktische Theil beschäftigt sich zuerst damit, im Widerspruch gegen einige Mißdeutungen obiger Lehre, die Nothwendigkeit sowohl als Möglichkeit eines sittlichen Wandels aus der Idee des Christen selbst als eines mit Christo in Gemeinschaft des Sterbens und Lebens Eingetretenen und von der Herrschaft der Sünde und des Gesetzes Freigewordenen darzuthun (VI.), erweist hierauf die Befreiung vom Gesetz aus der ersten dieser Vorstellungen, und zeigt die Folgen davon für die Sittlichkeit (VII, 1—6.). Dies giebt dann weiter Gelegenheit das Gesetz gegen die Folgerung aus Obigem, als sey es etwas böses, zu rechtfertigen, und zu zeigen wie die Ursache seiner verderblichen Eigenschaft nicht in ihm sondern in der Sünde des Menschen liege, welche bis zur Erlösung durch Christum dem besseren Triebe des Geistes widerstrebe, und ihn der Verdammniß heimgebe (VII, 7—25.). Daraus wird ferner gefolgert daß für den Christen keine Verdammniß mehr Statt finde, denn er sey von der Herrschaft der Sünde und des Fleisches los, lebe vermöge des empfangenen göttlichen Geistes ein Leben des Geistes, sey Gottes Kind geworden und habe untrügliche Ansprüche auf ewige Seligkeit (VIII, 1—17.). Endlich wird auch ein Blick auf das gegenwärtige Befinden des Christen geworfen; es wird zugegeben daß es jetzt noch ein gedrücktes sey in den Schranken des Irdischen, aber nicht allein auf die dabei vorhandene Hoffnung und den Beistand des göttlichen Geistes hingewiesen, sondern auch der Satz ausgeführt, daß den Auserwählten Gottes Alles zum Besten dienen müsse, und darum die gegenwärtigen Leiden ihn nicht schrecken dürfen, woran der pathetische Schluß sich dann von selber anreiht (VIII, 18—39.). — Hier ist nirgends mehr Abhandlung des eigentlichen Themas, es ist Abweisung von Irrthümern, welche die Hauptlehre zeugen könnte, Befestigung dieser gegen die Meinung der Gesetzfreunde von dauernder Verbind-

lichkeit des Gesetzes, Entwickelung der entgegengesetzten Zustände des Unerlösten und des Erlösten, endlich Ermunterung in der Unvollkommenheit der Gegenwart durch Hinweisung auf den Zweck derselben und die Gewißheit einer bessern Zukunft; also lauter Anwendung auf das Wirkliche, wie eben die obwaltenden Verhältnisse sie erheischten.

Das Thema des zweiten Haupttheils ist nicht eine allgemeine Lehre, sondern eine in der Erfahrung gegebene Thatsache, über welche ein mit der christlichen Gotteslehre übereinstimmendes Urtheil festgestellt werden soll. Hier konnte keine systematische Behandlung Statt finden wie im ersten Theile, und findet daher nicht Statt, wohl aber ein zweckmäßig geordneter Gedankengang. Erst wird das göttliche Recht zu erwählen oder zu verwerfen, im Allgemeinen festgestellt und gegen Einwände befestigt (IX, 6—29.), dann die Ursache von Israels Schicksal auf Seiten des Volkes selbst gezeigt (IX, 20—X, 21.), und hierauf erst die Sätze ausgesprochen, in welchen das eigentliche Urtheil enthalten ist, nehmlich 1) Das Volk als solches ist nicht verstoßen; 2) auch aus ihm ist eine auserwählte Zahl zum Heil gelangt, die übrigen von Gott verhärtet; 3) der Zweck hiervon ist die Herzuführung der Heidenwelt; 4) auch Israel wird nach Erreichung dieses Zwecks gerettet werden; kurz das Ganze geschieht nach Gottes weisem Rathe, und zum Besten seiner Auserwählten, und giebt folglich weder Stoff zum Murren noch zur stolzen Erhebung, sondern allein zu demüthigem Preise seines Namens.

Dem dritten Haupttheile fehlt ebenfalls das Merkmal des Systematischen, wie auch natürlich da er nicht ein Ganzes abzuhandeln, sondern einige zeitgemäße Ermahnungen und Warnungen vorzulegen bestimmt ist; doch lassen sich drei Hauptgedankenreihen darin erkennen, von denen die erste das Bild vom sittlichen Leben eines Christen in seinen Beziehungen zur Gemeine, zu den Brüdern, zur feindseligen Außenwelt, entwirft (XII.), die zweite den Gehorsam gegen die Obrigkeit einschärft, und auf das allgemeinere Gesetz zurückführt, Jedem das Seinige zu leisten, dessen Erfüllung in der Liebe gegeben sey (XIII.), die dritte aber das Verhalten gegen Schwächere christlich zu regeln sucht (XIV, 1—XV, 13.).

§. 3.

Authentie des Briefes *).

Wenn sich nun der Verf. dieses Schreibens in den Anfangsworten desselben als den Apostel Paulus zu erkennen giebt, so

*) Dieser Abschnitt gehört genau genommen nicht in das Hauptstück

haben wir zu fragen, ob wir dieser seiner Aussage Glauben beizumessen berechtigt sind? Ohne die mindeste Bedenklichkeit aber werden wir auf diese Frage mit Ja antworten. Für Denjenigen freilich, welcher weder die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte in demjenigen was diesen Ap. angeht, noch die Aechtheit irgend pauliniſcher Briefe anerkennte, würde kein Beweis dieser Behauptung erfunden werden können; aber einen solchen Leſer glaubt mein Commentar gar nicht voraussetzen zu dürfen, und fürchtet daher nicht den Vorwurf einer Petitio principii, wenn er seinen Beweis der Aechtheit auf die Grundlage stützt, daß die Apg. Wahrheit melde, und paul. Briefe existiren. Ich stelle folgende Sätze auf:

I. Die historischen Notizen welche unser Brief enthält, harmoniren aufs Beste mit dem was wir aus der Apg. und andern, besonders den Korintherbriefen erfahren. Dahin rechne ich a) seine amtliche Stellung überhaupt. Paulus war Heidenapostel, lebte und wirkte in dem lebendigen Bewußtseyn dazu berufen zu seyn (Apg. XXII, 21. XXVI, 17 f. Gal. I, 16. II, 7 f. Eph. III, 1.), doch so daß er die Juden als die Erstberechtigten nirgends übergehn zu dürfen glaubte; der Verf. unsers Briefes aber nennt sich nicht allein mit bestimmten Worten ἐθνῶν ἀπόστολον (XI, 13.), sondern obwohl er ein gewisses Näherrecht der Juden anerkennt (I, 16.), ist doch der ganze Inhalt seines Schreibens von der Art, daß es nur bei der Ueberzeugung, zum Lehrer der Heiden berufen zu seyn, in dieser Art entstehn konnte. Dahin gehört b) was wir über seine besondern amtlichen Verhältnisse in der letzten Zeit vor seiner Gefangennehmung wissen. Die Apg. geht zwar über diese Verhältnisse mit Stillschweigen hinweg, aus Gründen welche wir zwar nicht wissen, aber doch vermuthen können; aber schon der Galaterbrief, und noch weit mehr die Korintherbriefe lehren uns dieselben kennen. Wir sehen den Ap. im Kampfe nicht nur mit entgegengesetzten Meinungen, sondern auch mit feindseligen Bestrebungen, sehn ihn die Vorstellung vom Einflusse der Werke auf die Rechtfertigung, und die Forderung der Annahme des Gesetzes zurückweisen, sehn ihn sich rechtfertigen gegen die welche

---

vom Briefe selbst, sondern sollte ein eigenes: vom Verfasser des Briefes bilden, und wenn über diesen nur der mindeste Zweifel seyn könnte, so würde ich auch so geordnet, und die nächsten Abschnitte, die noch vom Briefe selbst handeln, voran gestellt haben. Jetzt ist das nicht der Fall, und es geht mehr als eine Unbequemlichkeit daraus hervor, über die Sprache, den Werth, die Integrität, dieses Werkes eher zu reden als mit Entschiedenheit ausgesprochen worden, wen es zum Verfasser habe; das hat mich bewogen, diesen Dispositionsfehler zu begehn, bei welchem das Ganze nur gewinnen kann.

ihn nicht als Ap. anerkennen wollen, und bitter gekränkt von Solchen welche durch Parteiung in der Kirche sich erheben, ihn verdrängen wollen. Unser Brief enthält zwar von direkter Polemik nichts, aber seine ganze Rechtfertigungslehre zeugt von dem Bewußtseyn eine angegriffene, und nicht nur von Ungläubigen sondern im Schooße der Kirche selbst angegriffene Lehre vorzutragen, die Stelle XV, 15 ff. geht unverkennbar aus der Erinnerung hervor, daß man ihm sein sauer erworbenes καύχημα zu schmälern oder ganz zu verkümmern sucht, und die Warnung XVI, 17 ff., kann nur aus der Seele eines Mannes hervor gegangen seyn, der mit den Anstiftern der Spaltungen schon in mancher unfreundlichen Berührung gewesen ist. Das alles aber macht sich so natürlich, geht so sehr aus dem Innersten des Schreibenden hervor, daß jeder Gedanke an absichtliche Erfindung weit entfernt bleiben muß. Der Verf. des Römerbriefs muß solche Erfahrungen gemacht haben, wie jene Briefe uns den Ap. Paulus machend sehen lassen. — Ich rechne hierher c) die Thatsachen welche unser Brief übereinstimmend mit Apg. und Kor. beurkundet, den Wunsch nach Rom zu kommen, den auch Lukas kannte (Apg. XIX, 21.), die Spendensammlung in Makedonien und Achaja, welche die Korintherbriefe in eben diese Provinzen versetzen, die Reise nach Jerusalem, welche P. schon im Sinne hatte, als er noch in Ephesus verweilte, und welche unser Briefsteller eben jetzt antreten will, und zwar mit eben dem Vorgefühl unfreundlicher Aufnahme, das ihn nach der Apg. auf dem Wege dahin begleitete. Mag man indeß auch diesem Punkte nur geringes Gewicht beilegen — die beiden ersten haben in meinen Augen ein bedeutendes —, so wird man doch

II. eingestehn müssen, daß die Sprache unsers Briefes den pauliniſchen Charakter an sich trage. Zwar ist die Sprache in den Briefen welche P. Namen führen, keineswegs überall dieselbe, sondern es finden sich sehr bedeutende Verschiedenheiten, deren Entstehungsursache noch nicht ganz aufgeklärt ist; aber bei aller Verschiedenheit bleibt doch Etwas was man den pauliniſchen Grundton nennen möchte, in Allen gleich, und zeigt sich in den so mächtig verschiedenen Briefen an die Kor., in beiden gleich unverkennbar, und eben sowohl als in denen aus früherer und späterer Zeit. Und diesen Grundcharakter hat auch unser Brief, er läßt sich schwerlich demonstriren, aber wer sich lange genug mit P. abgegeben, um vertraut mit ihm zu seyn, wird über sein Vorhandenseyn keinen Augenblick in Ungewißheit bleiben. Und das ist kein schlechtes Argument für die Authentie; einzele Construktionen, Wendungen u. dergl. lassen sich nachahmen, dieser Grundcharakter ist dem geschicktesten Erfin-

der unachahmlich. Doch nicht nur P. Sprache zeigt unser Brief, sondern auch

III. seinen Geist, seine Bildung, seine Gesinnungen, seine Gemüthsrichtung, seine Lehre. Die Notizen der Apg. sowohl als des Galaterbriefes (Apg. XXII, 3. XXVI, 4 f. Gal. I, 14. vgl. Phil. III, 5.) lassen uns in ihm einen Mann denken, welcher obgleich geboren in einer Stadt hellenischer Bildung doch durch seine Erziehung und seinen langen Aufenthalt unter Pharisäern pharisäisch gelehrt, wiederum aber, obgleich pharisäisch, also jüdisch gebildet, doch durch seine Geburt in Tarsus und langen Umgang mit Hellenen in hellenischer Sprache und Kunst nicht unbewandert war. Einen solchen zeigt uns der Galaterbrief, einen solchen die Korintherbriefe *), und eben einen solchen auch der unsrige. Jüdisch sind die Grundvorstellungen, jüdisch rabbinisch die Entwickelung, und als der höchste, allein bindende gilt allenthalben der Schriftbeweis, jede wichtige Erscheinung der Gegenwart muß in den heiligen Urkunden der Nation geweissagt seyn. So sehr aber dies den Juden und jüdischen Theologen beurkundet, so wird doch Niemand seyn, der meinen wolle, es habe ein Schriftwerk wie das vorliegende aus der Feder eines Mannes fließen können, der nicht wie Paulus in längerm Umgange mit Hellenen sich für den Unterricht nicht jüdischer Leser eben sowohl als für den seiner Volksgenossen geschickt gemacht; nein, wäre unser Brief nicht vom Ap. Paulus, so müßte er einen andern Verf. gehabt haben, dessen Leben durch dieselben Bildungswege gegangen wäre wie das seinige. So wie kein Hellene ihn geschrieben, so auch kein Jude dessen Thätigkeit sich auf die engen Kreise seiner Volksgenossen beschränkte. Doch auch damit ist noch nicht erwiesen, daß er ihn geschrieben habe, nur daß er ihn geschrieben haben könne. Aber daß nur Er der Verfasser sey, geht aus der völligen Gleichheit der Gesinnungen, der Gesammtrichtung seines Geistes, und der Lehre evident hervor. Was die Gesinnung anlangt und die Richtung seines

*) Daß ich beständig dieser drei Briefe erwähne, der andern weniger, hat einen doppelten Grund. Der eine, mir minder bedeutende ist, daß sie, zumal die beiden letzteren, der Abfassungszeit unsers Briefes am nächsten sind; der andere daß ich meine, bei einer Untersuchung über Aechtheit eines paulinischen Briefes gewinne man um so mehr, je entschiedener man auf diese drei Briefe hingewiesen werde, oder hinweisen könne. Denn diese drei als Erzeugnisse der Umstände, ja der Noth und des Kummers, die kein Mensch zu erfinden weder sich einfallen läßt noch vermögend ist, haben eine über allen Zweifel weit erhabene Authentie, und je ähnlicher ihnen ein anderer Brief, ohne doch Spuren der Nachahmung an sich zu tragen, und je mehr aus dem Charakter hervor gegangen, der sich in ihnen zeigt, oder aus der Stimmung welche die galat. und korinth. Verhältnisse bewirken und nachlassen mußten, desto gewisser ist er Pauli ächtes Werk.

ſtes, ſo iſt hier wie allenthalben Chriſtus der Mittelpunkt ſeines Denkens, von ihm geht Alles aus im Chriſtenleben, ihm führt Alles ihn zurück, ihm nur will er dienen, von ihm hofft er Heil; iſt hier wie allenthalben herzliche Demuth vor — vor Gott und Menſchen — neben kräftigem, kein ſchliches Urtheil ſcheuenden Selbſtgefühl, dieſelbe Liebe zu dem Volke und zu den Gläubigen, derſelbe Eifer, dieſelbe ſetze des Verhaltens gegen Andere; was aber die Lehre, ſo die Rechtfertigungslehre faſt buchſtäblich eine mit der im Ga erbriefe vertheidigten, die Erlöſungslehre weſentlich dieſelbe wie Kor. V, 15 ff., der Prädeſtinationsglaube welcher hier beſtimmt sgeſprochen wird, eben der welchen die Korintherbr. hier nur rt durchblicken laſſen, die Anſicht vom Geſetze übereinſtimmend t der, welche Gal. III. erſcheint, das Erdenleben und ſeine iden erſcheinen unſerm Verf. wie dem Ap. der 2 Kor. geſchrie n, die Hoffnungen auf die Zukunft ſind auf denſelben Grund baut, auf welchen ſie ſich 1 Kor. XV. gründen; kurz lauter bereinſtimmung, aber nicht die des Nachahmers, ängſtlich, ſk ſch, kleinlich, allenthalben die Fußtapfen des Meiſters ſuchend ıd zu verlieren fürchtend, ſondern die des gleichen Geiſtes, frei, ne Furcht vor Abweichung im Einzelen, ja ohne Hinblick auf s Frühergeſagte, weil nichts zu widerholen, nur das im In rſten Gedachte und Erfahrene auszuſprechen iſt; der ganze Brief ıf jeder Seite mit dem Stempel der Originalität geziert, und ch in ſchönſter Uebereinſtimmung mit den Briefen welche Pau s geſchrieben haben muß, weil kein Anderer ſie geſchrieben ben kann; das müßte eine muthige Kritik ſeyn, welche die ıthentie des Römerbriefes leugnen wollte. — Was Evanſon*) gegen vorgebracht hat, verdient kaum eine Widerlegung; denn ß 1) Lukas des Briefes nicht erwähnt, würde eben ſo auch gen die Aechtheit von Gal. und beiden Korr. zeugen, iſt überupt für nichts zu achten, da nicht abzuſehn iſt, zu welchem vecke er es hätte berichten ſollen. Dieſelbe Bewandniß hat es mit dem Stillſchweigen des Ap. ſelbſt in ſeinen römiſchen riefen. Daß 3) vor P. Ankunft in Rom noch keine Chriſten ſelbſt geweſen, iſt eine auch von Andern für andere Zwecke aufſtellte Behauptung, die indeß auf Apg. XXVIII, 17—22. ht geſtützt werden kann (ſ. §. 7. 8.); völlig unrichtig ſind die Behauptungen daß der Brief eine genaue bis ins Ein e gehende Kenntniß der röm. Gemeine verrathe, welche P. vor ıer Anweſenheit daſelbſt nicht habe beſitzen können, daß die XVI. von ihm gegrüßten Perſonen dem Verf. in Rom Dienſte

*) In einem von mir nicht geſehenen Buche: The dissonance of the r generally received evangelists (1792.).

leiſtet haben ſollen, während er doch noch nicht dort geweſen ſeyn vorgebe, daß er XVI, 17. die Leſer als Solche bezeichne, welche die Lehre von ihm ſelbſt empfangen gehabt; daß er XI, 2. 15. der Zerſtörung Jeruſalems erwähne; daß er XVI, 13. eine wirkliche Mutter grüße. Dieſe widerlege ich nicht, und kann nur in das einſtimmen, was Olshauſen ſagt (Comm. 5. 31.), daß man kein beſſeres Zeugniß für die Aechtheit unſers Briefes wünſchen könne als den Umſtand, daß ſich nur ſolche Gründe wider dieſelbe vorbringen laſſen.

Was aber der Brief ſelbſt ſo laut beurkundet, daß es fremder Zeugniſſe nicht bedarf, das wird nicht minder kräftig durch eine lange, bis in die älteſten Zeiten der Kirche hinaufreichende Zeugenreihe äußerlich beglaubigt. Die Zeugniſſe zwar, welche Teuſtens Reiche, Köllner, A. im N. T. ſelbſt anerkannt haben, kann ich noch nicht für ſolche halten, da Jakobus zwar wohl gegen Paulus Lehre polemiſirt, aber nicht gegen den Römerbrief, der Verf. von 2 Petr. III, 15 f. zwar pauliniſche Briefe kennt, aber nichts vom Römerbriefe ſagt, und ſeine Worte V. 15. noch zu geringe Aehnlichkeit mit Röm. II, 4. haben, um für eine Anſpielung darauf gelten zu können; und ſo iſt freilich Clemens von Rom der erſte Zeuge der ſich namhaft machen läßt, aber dieſer ein ſehr ſicherer, da ſeine Worte nicht den mindeſten Zweifel übrig laſſen, daß er unſern Brief vor Augen gehabt *). Faſt eben ſo beſtimmt iſt das Zeugniß des Polykarpus **); vom zweiten Jahrhundert an aber wetteifern kathol. und häret. Schriftſteller in Benutzung oder Anführung des Briefes dergeſtallt, daß wohl kein Buch des Alterthums ältere und zahlreichere Zeugniſſe für ſich aufzuweiſen haben wird. Ihre Ausſagen namhaft zu machen ſcheint nicht Noth, ſie finden ſich in jeder Einleitung ins N. T., und die Sache iſt entſchieden.

§. 4.

Sprache des Briefes.

Daß wir den Brief an die Römer, ſo wie alle übrigen

*) 1 Kor. 35. ſchreibt er: *ἀποβλέψαντες εἰς ἑαυτῶν πᾶσαν ἄδικίαν καὶ ἀνομίαν, πλεονεξίαν, ἔριδας, κακοηθείας τε καὶ δόλους, ψιθυρισμούς τε καὶ καταλαλιάς, θεοστυγίαν, ὑπερηφανίαν τε καὶ ἀλαζονείαν, ματοδοξίάν τε καὶ φιλο(ξενίαν* das Wort iſt verdorben). *ταῦτα γὰρ οἱ πράσσοντες στυγητοὶ τῷ θεῷ ὑπάρχουσιν· οὐ μόνον δὲ οἱ πράσσοντες αὐτά, ἀλλὰ καὶ οἱ συνευδοκοῦντες αὐτοῖς.* Unzweifelbare Copie von Röm. I, 28 ff. aus dem Gedächtniſſe.

**) Ad Phil. 6. *πάντας δεῖ παραστῆναι τῷ βήματι τοῦ χριστοῦ, καὶ ἕκαστον περὶ ἑαυτοῦ λόγον δοῦναι.* Daß er nehmlich nicht etwa 2 Kor. V, 10., ſondern wirklich Röm. XIV, 10. 12. im Sinne habe, lehrt weniger das gleiche Verbum des erſten Satzes, als die Verbindung beider, welche dieſer Stelle eigenthümlich iſt.

desselben Ap., in der Ursprache überkommen haben, wird heutzutage allgemein anerkannt. Zwar bezeugt der Scholiast der Peschito *), er sey ursprünglich römisch **) abgefaßt; allein diese vereinzelte Behauptung eines einzigen Zeugen, der sie leicht nur aus der Bestimmung des Briefes nach Rom erschlossen haben kann, kann als ein historisches Zeugniß nicht betrachtet werden. Auch die Vertheidiger des lateinischen Urtextes in der katholischen Kirche, Salmero, Corn. a Lap., A. ***), haben keine besseren Gründe dafür aufbringen können als den Namen des Schreibers Tertius, dessen ὁ γράψας nun die Bedeutung ὁ ἑρμηνεύσας erhalten müßte, und die römischen Leser. Aus jenem kann gar nichts geschlossen werden, nicht einmal daß Tertius Latein verstanden, da er so gut ein Hellene mit lateinischem Namen seyn konnte, als Titus einer war (Gal. II, 3.); was aber die Leser anlangt, so haben Reiche und Fritzsche wohl vollkommen Recht, wenn sie den Schluß aus einigen Stellen römischer Schriftsteller, welche die Gräcomanie ihrer Zeitgenossen rügen †), auf eine solche Verbreitung der gr. Sprache in Rom, daß jedes Individuum sie verstanden habe, für voreilig erklären; ja möglich sogar, was Reiche meint, daß P. lateinisch geschrieben haben würde, wenn er der Sprache mächtig gewesen wäre ††); doch durfte er um so eher wagen einen griechisch verfaßten Brief dahin zu senden, als er wissen konnte daß ein großer Theil der Gemeine aus Hellenen oder Hellenisten bestehe; denn für die Uebrigen, dieser Sprache Unkundigen, konnte es dann an einem Uebersetzer nicht fehlen, weder für die erste Vorlesung noch für den ferneren Gebrauch des Schreibens. Und daß er wirklich so gethan, dürfen wir dem Zeugnisse der Kirche, die nie ein anderes

*) Ich habe ihn nicht selbst gesehn.

**) Daß darunter nicht die griechische Sprache verstanden werden dürfe, wie Grot., Calov., Wetst., Hänlein (Einl. III. S. 363.), angenommen haben, ist von Reiche, A. dargethan worden.

***) Gewöhnlich wird auch Bellarmin genannt, aber Fritzsche hat (proleg. p. XXXIV.) nachgewiesen daß dies unrichtig sey. Harduin behauptet es vom ganzen N. T., gehört also auch nicht eigentlich hierher.

†) Ovid. de arte am. II. 121. Tac. de cl. orat. 29. Martial. epigr. XIV, 58. Juv. Sat. VI, 185 sqq.

††) Möglich, sage ich, aber auch nur dies. Wahrscheinlich ist mir's nicht, denn 1) wenn P. seinem Schreiben eine größere Verbreitung in dem Kreise wünschte, in welchem er bereits gewirkt hatte (s. §. 12.), so mußte er die Sprache wählen, welche in diesem Kreise allgemein verstanden wurde, und 2) hätte er auch Latein verstanden, so wäre seine Kenntniß dieser Sprache gewiß nur mangelhaft gewesen, und dann mußte er, der sich in der griechischen erst einen Ausdruck für die neue Lehre bilden mußte, wohl erkennen, daß es nicht seine Sache wäre, dasselbe in einer Sprache zu unternehmen, deren er nur wenig mächtig, und welche dazu noch weniger vorbereitet wäre, als die griechische es durch die LXX war.

s unser griechisches Original gekannt hat, glauben. Freilich, are er dieser Sprache so unmächtig gewesen, daß er das von m in aramäischer Sprache Vorgetragene hätte übersetzen las- t müssen, wie Bolten und Bertholdt meinen, da würde den Brief nach Rom wohl einem lateinischen Uebersetzer, ent- eder allein, oder neben dem griechischen übergeben, und das t. Exemplar den römischen Lesern zugesendet haben. Aber nicht ar ist die Annahme einer solchen Unwissenheit schon an sich selbst richtig, denn P. hätte, auch wenn er nicht von Jugend auf iechisch verstanden haben sollte, es in so vielen unter Hellenen Lehrerthätigkeit zugebrachten Jahren doch wahrhaftig gelernt ben müssen; sondern unser Brief selbst wie alle übrigen des p. spricht unwiderleglich für die Annahme daß er in derselben prache gedacht als niedergeschrieben und auf uns gekommen p. Die Sprache unsers Briefes ist nicht die der Classiker, aber e ist wahres Griechisch; sie ist nicht frei von Hebraismen, aber e sind so selten, daß wenn wir nicht wüßten daß sein Verf. rsprünglich ein Jude war, wir ihrer kaum achten würden, jetzt ns nur darüber wundern können, daß ihrer so wenige sind; e ist so himmelweit verschieden von dem armseligen Dialekt der Lex. Uebersetzer des A. T., daß man nur wenig in ihrer Arbeit elesen zu haben braucht, um zu einer unerschütterlichen Gewiß- eit darüber zu kommen, daß er keine Uebersetzung eines ara- äischen Originals, aber auch nie anders gedacht sey, als in der Sprache worin er vor uns liegt. Mit Recht beruft man sich n dieser Hinsicht namentlich auf die Wortspiele verschiedener Art, ie er enthält, indem solche bei einer Uebertragung aus einer Sprache in die andere zu verschwinden pflegen, also auch hier erschwunden seyn würden, wenn eine Uebersetzung Statt gefun- en hätte, ganz andere geworden, wenn das Denken in einer ndern Sprache erfolgt wäre als das Schreiben. Doch nicht diese Einzelheiten allein, der gesammte Charakter des Werkes in weit höherem Grade liefert den ob auch nicht führbaren, doch unzweideutigen Beweis der Originalität desselben auch in Rück- sicht auf die Sprache. Auch ist jetzt die Ueberzeugung davon eine völlig allgemeine *).

*) Nicht unwerth der Beachtung ist der Umstand auf welchen Credner (Einleitung ins N. T. Th. I. Abth. 2. S. 383.) aufmerksam macht, daß bis gegen das Ende des zweiten Jahrh. alle schriftlichen Denkmale die sich auf die römische Christenheit beziehn, in griechischer Sprache abgefaßt sind. Er zeigt dies aus Grabschriften römischer Christen und aus den Schriften des Ignatius, Dionysius v. Korinth, Irenäus, Justin. M., welche in dieser Sprache nach Rom oder in Rom schrieben; so wie auch unter den ersten zwölf Bischöfen dieser Stadt nur zwei lateinische, die übrigen zehn aber griechische Namen führen, und auch von jenen zweien

§. 5.

Integrität und Einheit des Briefes.

Zur Integrität eines Schriftwerkes wird zweierlei erfo: erstlich daß Nichts fehle, was ursprünglich dazu gehört h und zweitens daß Nichts dazu gekommen sey, was entweder nicht vom Verfasser des Ganzen herrühre, oder doch nicht ihm selbst mit diesem Ganzen in Verbindung gebracht sey. V der ersten Seite her ist die Integrität des Römerbriefes niem angefochten worden, und es läßt sich hoffen daß es nie gesch werde. Denn nicht nur Anfang und Ende sind gehörig v handen, sondern auch in der Verhandlung selbst hängt Al gut zusammen, daß an eine Verstümmelung an keiner Stell denken möglich ist *). Fremdartige Bestandtheile haben Man darin finden wollen, und zwar nicht bloß ungehörige von d Hand des Ap. selbst, sondern auch durchaus unächte. Das Schicksal ist nun besonders der letzten Doxologie K. XVI, 25—27. zu Theil geworden, und um vor Allem gewiß zu werden, ob wir etwas unpaulinisches in unserm Briefe besitzen, soll von diesen drei VV. zuerst gesprochen werden **).

Der Erste neuere Kritiker, welcher die Unächtheit dieser VV. zu behaupten wagte, war J. E. C. Schmidt ***), doch nur als Hypothese, um die verschiedene Stellung derselben in den Hdschrr. zu erklären, ohne eigentliche Gründe für die Unächtheit. Solche hat erst neuerlich Reiche aufzustellen unternommen,

---

der Eine, nehmlich Clemens, griechisch geschrieben hat. So wenig dies als Beweis für die griechische Ursprache unsers Briefes angesehn werden darf, so gewiß dient es als Zeugniß dafür, daß die griechische Sprache in der dortigen Gemeine keine fremde war, und daß als christlich kirchliche Sprache in den ersten Zeiten nur diese gegolten hat, was denn allerdings wohl darauf deuten mag, daß man das Christenthum in ihr zuerst kennen gelernt, die ersten christlichen Schriften in dieser Sprache zuerst gelesen hat.

*) Zwar berichten die antihäretischen Schriftsteller der alten Kirche daß Marcion auch in diesem Briefe Verstümmelungen vorgenommen habe, aber bei dem Ketzerhasse der katholischen Partei haben dieselben nimmer in die im Schooße der Kirche gangbaren Abschriften eindringen können, sind folglich auf unsern jetzigen Text ohne allen Einfluß geblieben.

**) Wenn in neuerer Zeit Graß (Ueber Interpolationen im Brief an die Römer. 1812. Nicht von mir selbst gesehn) eine beträchtliche Anzahl von Stellen — I, 24. II, 7—15. IV, 15. 17. V, 3. (nur dies V. ?) 11. 12. (?) 18. VII, 2. 3. 13. 25. VIII, 6. 36. IX, 5. — für interpolirt erklären wollte, bloß weil ihm diese Stellen nicht in den Zusammenhang zu passen schienen, so war dies ein durchaus unkritisches Verfahren, das Anklang weder gefunden hat, noch hoffentlich jemals finden wird.

***) Einleitung ins N. T. S. 227 f.

ıd ſeine Nachfolger, Köllner, de Wette, Meyer, Fritz-
ſche, haben ihn widerlegt. Seine Gründe ſind Theils äußere
heils innere. Der äußeren ſind zwei, die Auslaſſung in einem
heile der Zeugen, und die verſchiedene Stellung. Was jene
langt, ſo geſteht er daß auf Marcions von Origenes zu
VI, 25. bezeugte Weglaſſung kein Gewicht gelegt werden dürfe,
ie denn auch dieſer nicht ſowohl dieſe drei Verſe als die beiden
ßten Kapp. weggelaſſen hat, ſo daß wenn die Doxologie am
chluſſe des XVI. ſtand, ihr Wegfall bloß zufällig war; desglei-
en daß Origenes keine Handſchr. kannte, worin dieſe Worte
hlten, da er in den nicht marcionitiſchen bloß von verſchiedener
tellung ſpreche *). Dagegen beruft er ſich auf das Zeugniß
s Hieronymus, welcher bei Eph. III, 5. die ganze Stelle
ur als in plerisque codd. befindlich anführt (T. IX. p. 172.
. ed. Fcf.), folglich ſelbſt über ihre Aechtheit in Zweifel gewe-
n zu ſeyn ſcheint, dann von den auf uns gekommenen Hülfs-
itteln auf cod. D., deſſen erſter Schreiber ſie allerdings gehabt
at, worauf der Emendator ſie getilgt, und auch an keiner an-
ern Stelle eingerückt hat, auf FG, von denen G. ſie freilich nicht
egeben, aber eine Lücke dafür gelaſſen hat, auf 6 Wiener Hand-
chrr. bei Treſchow, die ſonſt Niemand weiter anführt, einen un-
ek. cod. Erasmi, und zwei armen. Ausgaben; woraus er dann
nit Zuziehung des gewöhnlichen Vorurtheils für den kürzern
Text, der Sitte der Abſchreiber, Doxologien beizufügen, und der
Annahme daß die Vorleſung ehedem mit XIV, 23. geſchloſſen
worden ſey, die größere Wahrſcheinlichkeit für den urſprünglichen
Mangel der Stelle zu conſtruiren ſucht. Sein zweiter äußerer
Grund, die verſchiedene Stellung der Doxologie, wird zuerſt von
Origenes bezeugt **), und ſodann von unſern Hülfsmitteln, in-
dem — ich referire nach Scholz — J, 106 Min., die gr. Lectio-
narien, Ar. Slav. Arm. Chryſ. Theod. Dam. Theoph. Oek.
Theodul. die Worte nach XIV, 23., BCD*E Syr. Erp. Kopt.
Aeth. Vulg. Clar. Germ. Or. lat. Ambr. Pel. u. lat. VV. am

*) Mir ſcheint, er gebe hier mehr zu als nöthig ſey. Bei Orig. heißt es: In aliis vero exemplaribus, i. e. in his quae non sunt a Marcione temerata (p. 453. ed. Lomm.). Hier wiſſen wir erſtlich nicht, ob Or. geſchrieben hatte ἐν τοῖς ἄλλοις oder nur ἐν ἄλλοις, was einen bedeutenden Unterſchied machen würde, und zweitens bürgt uns Niemand dafür, daß es nicht wirklich Hdſchrr. ohne die Doxologie gab, nur daß man dieſe unkritiſcher Weiſe ſofort für a Marc. temerata anſah. Damit aber wäre doch wenigſtens die Möglichkeit gerettet, daß noch zu Origenes Zeiten Hdſchrr. gangbar geweſen ſeyen, in welchen nicht die zwei Kapp. ſondern bloß die drei Verſe mangelten.

**) A. a. O. In nonnullis codd. post eum locum (XIV, 23.) statim cohaerens habetur, ei autem (XVI, 25.), alii vero codd. in fine id, ut nunc est positum, habent.

Ende des Briefes, A und 3 Min. an beiden Stellen darbieten. Das Beispiellose einer solchen Versetzung einer ächten Stelle, und das Unpassende der Doxologie an beiden Plätzen, soll diesem Argumente größere Kraft verleihen. — Als innere Gründe werden aufgestellt: 1) die Schwülstigkeit und Ueberladenheit der durch dogmatische Einschiebsel ganz vom eigentlichen Zwecke abkommenden Doxologie, im Vergleich mit der schönen Einfachheit aller übrigen, 2) das Schwankende, Dunkele, zum Theil ganz Unverständliche des Ausdrucks, 3) das Unpaulinische, ja Unschickliche der Zusammenstellung εὐαγγ. μου καὶ κήρυγμα I. X., und des Gebrauchs von φανερούν von Aussagen der Propheten, 4) die Zusammensetzung der ganzen Doxologie aus meist unpassenden paulinischen Formeln, die unabweisbar den Gedanken einer ungeschickten Zusammenstoppelung des die Vorlesung schließenden Anagnosten aufdränge*).

Den sogenannten äußern Gründen hat unter den Vertheidigern der Aechtheit Olshausen einiges Gewicht zugestanden; und wirklich glaube ich nicht daß sie alles Gewichts entbehren. Auf Marcion werde nichts gebaut; aber das ist gewiß, zu Origenes und Hieron. Zeiten gab es Handschriften ohne die Doxologie, von denen wir nicht erweisen können daß sie marcionitisch gewesen seyen, und noch heute giebt es solche, die es gewiß nicht sind, da sie die zwei Kapp. haben. Ihre Zahl war vielleicht jederzeit gering, wie sie es jetzt noch ist, aber alt ist die Auslassung, älter als unsre ältesten Zeugen sind. Dazu kommt die Versetzung, welche an sich schon sonderbar, in jedem Falle wo sie mit Auslassung in andern Zeugnissen zusammen trifft, den Verdacht der Unächtheit herauf zu rufen pflegt. Hätten daher die innern Gründe nur einigermaßen ein bedeutendes Gewicht, ich würde mich wohl für diese Hypothese entscheiden. Dies aber ist nicht der Fall. Der Vorwurf des Schwulstes und der Ueberladenheit ist ungerecht, denn nicht überflüssigen Pomp enthält die Doxologie, sondern Umschreibung des Begriffes Gott durch dasjenige Merkmal, welches dem Ap. eben jetzt das wichtigste war, nehmlich des Vermögens Gottes das zu bewirken, was er selbst bezweckte, aber ohne Gottes Beistand nicht erreichen zu können überzeugt war, Erhaltung der Glaubensreinheit und Einigkeit, und überdies eine kurze Schilderung dessen was ihm als Werk der höchsten Weisheit jederzeit erschien, und also auch die höchste Aufforderung zum Lobe Gottes enthielt, nehm-

*) Zweifel gegen die Aechtheit uns. St. finden sich auch bei Bauer (im N. T. S. 493 f.) und de Wette, doch Reiche hat den Gegenstand so vollständig abgehandelt, daß die Prüfung sich ganz auf das von ihm Vorgetragene beschränken darf.

ich der Kundmachung des ſo lange verborgen geweſenen Geheimniſſes in der Gegenwart. Da kann ich in den Sachen keine Ueberladung, in den Worten keinen Schwulſt, nur des großen Gegenſtandes würdigen Ausdruck anerkennen. Die Vergleichung mit andern Doxologien iſt unpaſſend, denn 1) iſt mit Ausnahme von Eph. III, 20 f. keine Doxologie in unſern paul. Briefen vorhanden, mit welcher ſie vorgenommen werden könnte, ein Nachahmer aber würde ſeine Nachbildung den vorhandenen ſo genau als möglich anzupaſſen bemüht geweſen ſeyn, und 2) iſt das Doxologiſche hier nicht das Weſen, ſondern eine beliebig gewählte Form für den Schluß des Ganzen. Hat er dieſe Form ſonſt nicht gewählt, ſo muß ihm die Freiheit geſtattet ſeyn wie jedem Andern, ſich verſchiedener Formen zu bedienen, und eine Schrift ſo einzig in ihrer Art, als der Römerbrief unter den pauliniſchen Briefen daſteht, kann wohl in einer eigenthümlichen Art geſchloſſen werden, ohne daß ein Verdacht darauf gegründet werden dürfe. Was Reiche an den einzelen Ausdrücken tadelt, iſt erſtlich keines Tadels werth, indem, wie der Commentar gezeigt hat, Alles ſich erklären und auf beſtimmten Begriff bringen läßt, ſo gut als irgend Anderes in den Schriften des Ap.; und ſodann, wäre auch wirklich Etwas dunkel oder gar unbegreiflich, ſo würde darauf hier nicht mehr als an andern Stellen der Briefe ein Schluß auf Unächtheit gegründet werden können. Ueber die Zuſammenſtellung von τὸ εὐαγγ. μου und κήρυγμα I. X. hat der Commentar geſprochen, was aber Reiche über φανερωθὲν ſagt, beruht auf wahrem Mißverſtändniß der Worte, da in der That P. nicht ſagt, das φαν. ſey durch die prophetiſchen Schriften erfolgt, ſondern bloß das Myſterium ſey jetzt offenbart, und mit Hülfe prophetiſcher Schriften den Völkern bekannt gemacht. Was endlich den Vorwurf anlangt, daß die Doxologie faſt ganz aus unverändert beibehaltenen, hier meiſt unpaſſenden Formeln zuſammen geſetzt ſey, ſo kann ich meine Verwunderung nicht bergen, wie doch die Kritik aus ganz entgegen geſetzten Dingen Gleiches abzuleiten verſteht. Braucht der Verf. des Epheſerbriefes einige ſonſt nicht erſcheinende Wörter und Ausdrucksformen, ſo ſoll er nicht Paulus ſeyn können, finden ſich in unſ. Stelle einige gleichlautende mit andern, ſo iſt dies wieder ein Argument, daß nicht P. ſondern nur ein Stoppler ſie verfaßt haben könne. Doch zugeſtanden daß je nach den Umſtänden und der Art der Ausdrücke bald Vereinzelung bald Wiederkehr derſelben gegen die Aechtheit zeugen könne, was ſind es denn für Ausdrücke, die Reiche anführt? Lauter ſolche deren P. ſich in ſeinen Vorträgen bedienen mußte, weil ſein Stoff es forderte, die aber dabei nichts beſonderes enthalten, ſo daß man denken müßte, er habe zwar die bezeichnete Sache oft erwähnen, nicht aber dieſe Bezeichnungs-

rt zu wiederholten Malen brauchen können. Warum ſollte
ὸ εὐαγγ. μου nicht hier ſo gut als II, 16., ja zehnmal ſtehn
enn er wollte, ſagen können? Was iſt in ἀποκάλυψις μυστη-
ίου, was zu der Annahme nöthige, es ſey aus Eph. III, 3
ol. I, 26. — an keiner dieſer St. ſteht der Ausdruck ſelbſt —
ntlehnt? Oder wie war es möglich daß P. ſeine Lehre vortrug,
hne immer von neuem dieſer Offenbarung zu erwähnen? Wa-
im alſo nicht in dieſen Worten? Wo findet ſich die Wahrſchein-
ichkeit daß χρόνοις αἰων. — φανερ. δ. νῦν aus 2 Tim. I, 9.
ntlehnt ſeyn müſſe, wo ganz andere Worte ſtehn? Wie erwei-
man, daß P. nicht geſchrieben haben könne: κατ' ἐπιταγ. — θεοῦ,
weil Tit. I, 3. ſteht κατ' ἐπιτ. τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ? Wa-
um ſoll εἰς ὑποτ. πίστεως aus I, 5. hergeholt ſeyn, da doch
der immer bleibende Zweck der Thätigkeit P. der war, dieſe zu
πίστ. zu erzeugen? Wie kann davon daß 1 Tim. VI, 16. Gott
ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν genannt wird, abgeleitet werden daß
der ihn als den allein Weiſen anerkennende Paulus ihn nicht
da könne ſo genannt haben, wo ſein Gemüth ſich nochmals auf
die höchſte Offenbarung ſeiner Weisheit gerichtet hat? Warum
ſoll διὰ I. X. nur aus II, 16. I, 9. geſchöpft ſeyn können, da
doch unſer Ap. Alles was ſich auf das Gottesreich bezieht, als
vermittelt durch Chriſtum anſieht, und angeſehn wiſſen will?
Endlich was hat Hebr. XIII, 20 f. ſo überaus ähnliches mit
unſrer Doxologie, daß wir nur dieſe jener Stelle nachgebildet
glauben dürften? — Nein, eben daß in unſrer Stelle alles pau-
liniſch, und doch nichts ſo geartet iſt, daß es nur nachgeſtoppelt
genannt werden dürfte, das iſt uns ein ſicheres Argument des
ächtpauliniſchen Urſprungs dieſer Worte, das macht es mir un-
möglich den äußern Gründen nachzugeben, welche wie ſchon ge-
ſagt, mich außerdem wohl zur Vermuthung eines fremden Ur-
ſprungs hingetrieben haben würden *).

*) Eine Aehnlichkeit zwiſchen der Schreibart unſrer Stelle, ſo kurz ſie auch iſt, und des Briefes an die Epheſer iſt unverkennbar; allein ſehr irren würde man, wenn man daraus nun ſofort den Schluß ableiten wollte, es müſſe Nachahmung, und zwar, da doch unmöglich der ganze Epheſerbrief dieſen Worten nachgeahmt ſeyn könne, unſre Stelle jenem Briefe nachgebildet ſeyn. Nein, die Sache erklärt ſich ſehr natürlich. Erſtlich iſt Aehnlichkeit des Gegenſtandes; dort wie hier das Myſterion und deſſen Kundmachung als Werk der göttlichen Weisheit dargeſtellt, und ſo oft als P. gerade hiervon ſprechen mußte, hatte es nicht fehlen können, daß auch in den Ausdruck der Sache ein etwas ſtehender Charakter kam, der ihm noch nicht als Geiſtesarmuth ausgelegt werden darf, da er ſich allenthalben findet, wo über gleichen Gegenſtand oft, und namentlich unvorbereitet geſprochen wird. Sodann iſt P. im Epheſerbriefe ſehr durchdrungen von ſeinem Gegenſtande, und ſo oft er wieder auf das Myſterion vom Beruf der Heiden kommt, nimmt ſeine Rede den höhern Schwung, welcher aus einer mächtigen

Daß alſo kein Anderer als Paulus Urheber unſrer drei Verſe ſey, halten wir für ausgemacht; ob ſie auch in den Römerbrief gehören, iſt die nächſte Frage. Zu verneinen würde ſie nur dann ſeyn, wenn ihr Inhalt nicht zu dem des Briefes paßte, außerdem kein Grund ſie dieſem zu entreißen. Nun aber, wenn P. im ganzen Briefe die Abſicht hatte, deſſen Leſer in dem Evangelium feſt zu gründen, welches er als das einzig wahre anſah, ſo ſieht man nicht ein, warum er nicht am Schluſſe dieſelben hätte darauf aufmerkſam machen ſollen, daß doch am Ende nur Gott ihre Befeſtigung darin wirken könne; desgleichen nachdem er im zweiten Theile einige Ausſichten eröffnet in das Geheimniß der göttlichen Weltführung, welches jetzt zur Kunde der Menſchheit gekommen war, lag nichts unpaſſendes darin, mit einem Lobe Gottes für deſſen Enthüllung gleichſam von der Rednerbühne abzutreten, und indem er ſelbſt Gott dafür lobte, auch den Leſern Veranlaſſung zu gleichem Thun zu geben; kurz es iſt nichts in dieſen Verſen, was unſerm Briefe fremd wäre, alſo auch kein Grund zur Trennung zu entdecken. Zwei Fragen ſind noch übrig, welches ihr wahrer Platz, und wie ihre verſchiedene Stellung zu erklären ſey? Ehe ich mich jedoch zu dieſen Fragen wende, ſcheint es nothwendig auf einige andere Verſuche Rückſicht zu nehmen, die zwei letzten Kapp. ganz oder theilweiſe, zwar nicht dem Ap. als Verfaſſer, aber doch dem Römerbriefe zu entreißen, und ſo denſelben als mit fremdartigen pauliniſchen Abſchnitten belaſtet vorzuſtellen. Da die meiſten der zum Vorſchein gekommenen Hypotheſen ſchon oftmals widerlegt worden ſind, ſo werde ich ſehr kurz ſeyn dürfen.

1) Nach Heumanns Anſicht ſollte ſchon bei XI, 36. ein Brief ſchließen, XII, 1—XV, 33. ein zweiter, durch ſpäter erhaltene Nachrichten über römiſche Zuſtände hervorgerufener, XVI, 1—24. ein Poſtſcript deſſelben, endlich die Doxologie ein zweites, von P. ſelbſt eigenhändig abgefaßtes Poſtſcript ſeyn. Bloß in der Perſon der Alles nach Rom überbringenden Phöbe wird eine Art von Einheit wieder hergeſtellt (Heum. Erkl. d. N. T. Th. 7. Vorr. S. 7. 8. zu XII, 1. und VI, 1.). Die Trennung des paränet. Theils vom theoretiſchen wird durch das Vorangehn von ἀμήν XI, 36. und durch den Mangel des Zuſammenhangs von K. XI. XII. — οὖν zu Anfang des vermeinten neuen Briefes bezieht er auf die der Phöbe mündlich gegebenen Inſtructionen — ſchlecht genug begründet, um zu begreifen warum

Durchdrungenheit erwachſen muß; in unſerer Stelle, am Schluſſe eines für ihn höchſt wichtigen Schreibens, und eben erfüllt wie er iſt vom Bewußtſeyn ſeines Inhalts, läßt er ſie ſich ebenfalls erheben; da kann bei der großen Aehnlichkeit des Stoffes Niemand ſich mit Recht verwundern, auch in der Form einige ähnliche Klänge wahrzunehmen.

diese Hypothese nie Beifall gefunden hat. Ueber K. XVI. wird nachher gesprochen werden (s. N. 3.); für eigenhändige Abfassung der Doxologie haben auch Koppe (S. 339 f.), Böhme (S. 206.), Bertholdt (Einleit. VI. S. 3304.), mit Berufung auf die Gewohnheit des Ap. gestimmt, seinen Briefen einen Anhang von eigener Hand beizugeben, ohne zu beachten daß, wenn dies einen Zweck haben sollte, es nur so geschehn durfte, wie wir es 1 Kor. XVI, 21. Kol. IV, 18. 2 Thess. III, 17.*) wirklich finden, nehmlich mit bestimmter Andeutung, daß das von anderer Hand Geschriebene von ihm selbst herrühre, unsre Doxologie aber jeder Andeutung dieser Art entbehrt **).

2) Die beiden letzten Kapitel vom Hauptbriefe zu trennen haben Semler, Paulus, Eichhorn, Griesbach, Hänlein, Flatt versucht, aber aus verschiedenen Gründen und in verschiedener Art. Nach Semler***) wäre K. XV. ein besonderer Brief, welchen P. den Ueberbringern des größeren mitgegeben habe, nicht an die römische Gemeine, sondern an die Lehrer und Vorsteher der Gemm. durch welche sie reisen würden, um ihnen über P. Person und bevorstehende Reisen Einiges mitzutheilen, K. XVI. aber ein Verzeichniß der Personen bei welchen sie einkehren sollten, nur ihnen, den Ueberbringern selbst bestimmt. Nach Paulus†) schloß der Brief mit der nach XIV, 23. angehängten Doxologie, K. XV. war ein vertrauteres Schreiben an die Aufgeklärteren, K. XVI. aber ein offenes Blatt für die Ueberbringerin, das sie allenthalben den Vorstehern der Gemeinen, an die es wegen V. 17—20. gerichtet gewesen seyn muß, vorzeigen sollte. Nach Eichhorn (Einl. III. §. 232 f.) verhielt sich die Sache so: Mit XIV, 23. endete die Membrane des Hauptbriefes, und da der Schluß nicht mehr darauf anzubringen war, so nahm man das einzige noch vorhandene Blättchen Pergament, und schrieb auf dessen Vorderseite die Grüße mit dem Segenswunsche XVI, 21—24., auf die Rückseite als Schluß des Ganzen die Doxologie. Indeß verzögerte sich die Abreise der Phöbe mit diesem Briefe, und P. verfaßte nun noch

*) Gal. VI, 11. kann hier nicht in Betracht kommen, da der ganze Brief von P. selbst geschrieben ist.

**) Vgl. gegen Heumann überhaupt Bertholdt S. 3289 f. Hemsen der Ap. Paulus S. 452. Reiche I. S. 11 f. u. A.; gegen die Eigenhändigkeit der Doxologie Hemsen, Fritzsche (Proleg. p. XLVI.), A.

***) De duplici appendice ep. P. ad R. 1767. und dann der Paraphrase beigegeben; Widerlegungen finden sich in allen Schriften welche diesen Gegenstand berühren.

†) Zuerst in einem Jenaischen Programme von 1801., de originibus ep. ad Romanos, das ich nicht gesehn, dann wieder in seinem Comm. über den Römerbrief. 1831.

auf besonderem Blatte das Postscript XV, 1—33., und das zweite XVI, 1—20., das gar nicht nach Rom, sondern vielleicht nach Korinth bestimmt war, aber, ungewiß weßhalb, von der Ueberbringerin nach Rom gebracht wurde. Nun schrieben Einige bloß den Hauptbrief ohne das Beiblättchen ab, und hieraus entstand Marcions kürzerer Brief, dem K. XV. XVI. fehlten, Andere wollten nichts entbehren, und schrieben Alles ab, aber die verschiedene Art wie sie dies thaten, Theils aus Gründen Theils aus Zufall, verursachte die verschiedenen Erscheinungen unsrer Handschriften, nehmlich a) Einige ordneten so: I—XIV, 23. XVI, 25—27. XV, 1—33. XVI, 1—20. 21—24. b) Andere so: I—XIV. XV, 1—33. XVI, 1—20. 21—24. 25—27. c) Andere schrieben die Doxologie zweimal ab; d) noch Andere hielten sie ihrer verschiedenen Stellung wegen für unächt, und ließen sie ganz weg. Griesbach*) fand als das Wahrscheinlichste Folgendes: Mit XIV, 23. schloß der Brief; als Zusatz kam die Doxol. auf ein besonderes Blatt; auf ein zweites XVI, 21—23.; auf eins von beiden setzte P. eigenhändig XVI, 24. Bei eingetretener Verzögerung des Abgangs wurde XV, 1—33. auf ein drittes, endlich auch XVI, 1—20. auf ein viertes Blatt geschrieben. Flatt weicht hiervon nur wenig ab, die zu XIV, 23. gehörige Doxol. läßt auch er auf ein besondres Blatt geschrieben werden, dann auf ein zweites XV, 1—XVI, 20., und später auf dasselbe V. 21—24. Hänlein (Einl. S. 369.) begnügte sich damit, den Brief mit K. XIV. (mit der Doxol., wie es scheint) zu schließen, dann K. XV. auf der Reise als Anhang beifügen, K. XVI. aber den Ueberbringern zu eigenem Gebrauch auf besonderm Blatte mitgeben zu lassen. Neustens ist Olshausen Eichhorns Vorstellung beigetreten. Was die Gründe für eine solche Losreißung beider Kapitel vom ursprünglichen Körper anlangt, so hat nur Semler auf Marcions Weglassung, Epiphanius Stillschweigen davon, Euthalius scheinbare Weglassung von K. XVI. und Tertullians Versetzung von XIV, 10. in die clausula des Briefes (Adv. Marc. V. p. 325. ed. Frob. od. c. 14.), gebaut; später hat man erkannt daß Marcion entweder vom bloßen Zufall oder — und wahrscheinlicher — von dogmatischen Gründen (wegen XV, 4. 8. XVI, 25 f.) geleitet worden sey, Epiphanius Stillschweigen nichts gelte, da er nicht alle Verstümmelungen der Briefe namhaft mache, Euthalius K. XV. in seinem letzten Hauptstücke mit umfasse, K. XVI. aber bei Aufzählung der Stichen mitzähle, Tertullian aber im Streite

*) Curae in histor. textus graeci epp. Paull. Spec. I. p. 45 sq. Wieder abgedruckt in dessen opusce. v. Gabler. Ich habe diese Abh. nicht selbst gesehn.

mit Marcion, dessen Brief mit K. XIV. schloß, gar nicht anders habe sprechen können. Betrachten wir aber die einzelen Theile besonders, so ist zuerst nicht der mindeste Grund zu einer Lostrennung von K. XV. vorhanden. Dessen erster Abschnitt (V. 1—13.), schließt sich, um der Part. δὲ V. 1. nicht zu erwähnen, indem diese bei Anschließung eines fremden Stücks an den Hauptbrief sich wohl bald herzugefunden haben würde, durch seinen Inhalt so eng und natürlich an K. XIV. an, daß ohne die Erscheinung der Dorol. vorher kein Mensch an eine Lostrennung gedacht haben würde; daraus aber folgt, daß wenn diese sich anders wodurch erklären läßt, alle Neigung dazu verschwinden muß; die Bestimmung für die Aufgeklärteren oder Gemeinvorsteher aber ist erstlich eine reine Fiction, und sodann nicht einmal eine wahrscheinliche. Denn a) liegt es wenig in Stellung und Charakter des Ap., solche geheime Nebenbriefchen an Theile der Gemeine abgehn zu lassen, die, wenn nicht bloß an die Vorsteher gedacht wird, schwer auszumitteln gewesen, und durch ein solches Verfahren nur in ihrem Dünkel höherer Aufklärung bestärkt worden wären; b) könnte diese Annahme nur bei der zweiten bestehn, daß die Empfänger indiscret genug gewesen seyen, das was der Ap. Allen zu schreiben nicht gewagt, an Alle gelangen zu lassen; c) findet sich im Inhalte nichts was P. nicht an andere Gemeinen offen und offener geschrieben hätte, als es hier geschieht, und d) würde P. wenn er solche Separatbriefe schreiben wollte, doch wohl mehr zu schreiben gehabt haben als diese wenigen Zeilen. Der zweite Abschnitt (V. 14—21.), abgesehn davon daß auch von ihm die eben angeführten Gründe gelten, weist V. 15. auf Etwas hin, was er im Vorherg. τολμηρότερον geschrieben habe, in den 13 Versen aber, auf welche die Lostrennung in ein eigenes Briefchen dies beschränken müßte, liegt nichts wovon sich dies behaupten ließe; was er aber im letzten Theile des Kap. sagt, das steht in so enger Beziehung zum Anfange des Briefes, daß es nur als Theil desselben ganz begriffen werden kann (s. zu V. 22.), und wird daher am natürlichsten, ja wohl einzig richtig als solcher aufgefaßt; ein Gleiches muß aber dann auch mit den beiden vorhergehenden geschehn. Und so scheint K. XV. ohne allen Zweifel zum Ganzen des Briefes gezogen werden zu müssen; als bloß späteren Anhang würden wir es nur dann noch denken, wenn die Dorologie von XIV, 23. durchaus nicht entfernt werden könnte. Ueber K. XVI. s. sogleich.

3) Bloß K. XVI. trennen als zum Römerbriefe nicht gehörig Ammon, Dav. Schulz (Theol. Stud. u. Kr. 1823. H. 3. S. 609 ff.) und Schott (Isagoge in N. T. p. 249 sq.). Die beiden Letztgenannten betrachten dies Kap., Schulz allen-

falls mit Ausnahme von V. 21—24., als ein — wegen V. 1. 23. — in Korinth geschriebenes, ursprünglich nach Asien, vielleicht nach Ephesus, bestimmtes Fragment oder Aggregat von Fragmenten, das auf irgend eine Weise, vielleicht um doch am Ende des Briefes die ihm außerdem fehlenden Grüße und einen förmlichen Schluß zu haben, unserm Briefe angefügt worden sey, Ammon aber als ein von P. nach seiner ersten Gefangenschaft der Phöbe nach Rom mitgegebenes Empfehlungsbriefchen, das man dort dem ersten Briefe beigeschrieben habe. Nach Schott sind hier vier Fragmente eines einzigen größeren Briefes verbunden worden, von denen das erste V. 1—16., das zweite V. 17—20. (doch die Worte ἡ χάρις — ὑμῶν vom Sammler zugesetzt), das dritte V. 21—24., das vierte endlich die Doxologie enthalte. Die Hauptgründe für diese Lostrennung sind 1) die Menge der hier als bekannt und zum Theil eng verbunden oder um den Ap. verdient bezeichneten Personen, deren Anwesenheit zu Rom um so weniger wahrscheinlich sey, als später keine einzige derselben dort erscheine, weder in der Apg. bei P. Auftreten in Rom, noch in den römischen Briefen; 2) Aquila und Priscilla, welche zur Zeit des ersten Korintherbriefes noch in Ephesus sind, und in ihrem Hause eine ἐκκλησίαν haben, jetzt in Rom seyn sollen, und als P. 2 Tim. IV, 19. schrieb, wieder in Ephesus sind; 3) die Warnung V. 17—20., welche eher nach Korinth (Eichhorn) oder Asien passe als nach Rom, zumal an den Schluß eines Schreibens wie das vorliegende. — Was nun zuerst die vielen Personen anlangt, so sind es allerdings nicht lauter solche, die er nur dem Namen nach kennt, sondern die meisten bestimmt als solche bezeichnet, die durch Bande der Verwandtschaft oder Genossenschaft mit ihm verbunden seyen, und wir wissen nicht zu sagen, wie sie alle nach Rom gekommen seyn mögen; aber nicht allein folgt daraus nichts, sondern es soll fast noch leichter seyn sie in diesen Sammelplatz aller Völker, als in irgend eine andere Stadt zu versetzen, daher auch die Annahme von Semler und Paulus, daß sie gar nicht in einer, sondern in mehrern zu suchen seyen. Dazu kommt, daß viele ursprünglich in Rom einheimisch seyn konnten, welche während der Vertreibung der Juden aus Rom unter Claudius in Asien oder Achaja und Makedonien in nahe Berührung mit P. gekommen waren, Andere sich vielleicht nur zeitweilig in der Hauptstadt aufhielten. Daß Lukas ihrer nicht erwähnt, darf uns durchaus nicht auffallen, da er fast nichts vom Aufenthalte des Ap. in Rom meldet; daß sie aber in den römischen Briefen nicht erscheinen, erklärt sich leicht. Theils waren sie vielleicht in der drei bis vier Jahre spätern Zeit ihrer Abfassung gar nicht mehr in Rom, Theils wird man doch wohl

nicht fordern wollen, daß P. von allen in Rom ihm befreundeten Personen, d. h. am Ende von allen dortigen Christen, in seine nach Philippi, Kolossä, oder gar an unbekannte Gemeinen erlassenen Briefe, Grüße setzen soll; und was den zweiten an Timoth. betrifft, so ist jedes darauf gebaute Argument schon deßhalb unsicher, weil Authentie und Abfassungszeit noch immer schwankend sind; aber wenn auch nicht, worin läge denn die Nöthigung daß P. ihrer erwähnte, oder daß sie eben bei seiner Verantwortung zugegen zu seyn berufen oder berechtiget gewesen seyen? — Aquila war in Rom einheimisch, nur durch Claudius Edikt von da vertrieben; warum sollte er nicht dahin zurückgekehrt seyn können? Seit P. die Korinther von ihm gegrüßt hat, ist ein Jahr verflossen, Zeit genug um nicht allein nach Rom zu kommen, sondern auch dem ein Vierteljahr in Achaja verweilenden Ap. Kunde davon zu geben. Bestand die ἐκκλησία in ihrem Hause aus ihren eignen Leuten, so war sie in Rom so natürlich wie in Ephesus; bestand sie aus Anderen, so wird das Ehepaar in Rom so thätig gewesen seyn wie früher in Ephesus, dann aber fand sich wohl bald bei ihnen eine Anzahl Gleichgesinnter ein, und die ἐκκλ. war beisammen. Sind sie später wieder in Ephesus gewesen, nun so liegen ja doch mindestens drei Jahre in der Mitte, während welcher irgend Umstände sie zu abermaligem Ortswechsel bringen konnten. Aus ihrer Begrüßung erwächst kein gültiges Zeugniß gegen unser Kapitel als Bestandtheil des Römerbriefes. Endlich aber, warum soll die Warnung vor den Urhebern von Spaltungen nach Rom nicht passen? Doch gewiß besser als nach Korinth, wohin Eichhorn sie bestimmt annimmt. Eine Strafpredigt freilich, wie Dieser darin findet, würde dorthin nicht gehören, aber warum eine Warnung nicht? Ja, je gesünder der Zustand der römischen Gemeine, desto mehr, da P. Erfahrungen vor sich hatte, wie seine Gegner recht gesunde Gemeinen doch verwirrt und in Spaltungen gestürzt hatten. So zeigt sich auch für die Abreißung von K. XVI. kein genügender Grund, und jetzt endlich dürfen wir wohl die Gewißheit aussprechen, daß unser Brief nichts von fremdartigen Bestandtheilen enthalte. In derselben sind denn auch neuerlich wieder Hug, Hemsen, Glöckler, Köllner, Meyer, Fritzsche zusammen gekommen, so daß nur noch gilt die ursprüngliche Stellung der einzelen Theile, wenn dies möglich, auszumitteln, d. h. da über die anderen kaum ein Zweifel walten wird, die Erscheinung der drei Segenswünsche (XV, 33. XVI, 20. 24.) zu erklären, und der Doxologie ihren richtigen Platz anzuweisen. Jene erklärt sich leicht. Was den Wunsch XV, 33. anlangt, so sollte derselbe nach des Ap. eigener Absicht wohl nicht den Brief, sondern bloß den letzten Abschnitt schließen, da

er gewiß die noch folgende Empfehlung sammt den Grüßen bei Abfassung desselben schon im Sinne hatte; auch liegt darin durchaus nichts unnatürliches. So gut als P. 2 Kor. IX, 15. in eine Danksagung ausbrechen konnte, obwohl sein Schreiben noch nicht zu Ende war, so natürlich war es seinem frommen Gemüthe, an die Aufforderung zur Fürbitte für ihn selbst einen Wunsch der Liebe auch für seine Leser anzuknüpfen. Der zweite XVI, 20.) hat wohl Schlußwunsch werden sollen, und nur das Dazukommen oder auch Einfallen noch anderer nachzuholender Grüße ist Ursache gewesen, daß er nicht am Ende stehn blieb; der dritte endlich (XVI, 24.) ist der wahre Schlußwunsch. In dieser Erscheinung, sobald man nur den Brief als Brief betrachtet, liegt schlechthin kein Grund zu der Zerstückelung desselben, welche die Urheber obiger Hypothesen vornehmen zu müssen glaubten.

Die Doxologie anlangend bin ich nach abermaliger Untersuchung der Sache und Kenntnißnahme von dem was die neuen Ausll., vorzüglich Fritzsche mit seiner eigenthümlichen Gründlichkeit, über den Gegenstand gesagt, dahin gekommen ihr den Platz am Schlusse des Briefes entschieden anzuweisen. Dahin versetzen sie zwar nicht die meisten, aber doch die besten und ältesten unserer Zeugnisse (s. oben), und da allein hat sie einen guten Platz. Hätte P. selbst sie nach XIV, 23. gesetzt, so müßten wir mit Credner (Einleit. Th. I. Abth. 2. S. 389.) annehmen, er habe sie selbst durch Punkte oder ähnliche Merkmale ausgetilgt, und aus der Beachtung oder Nichtbeachtung davon auf Seiten der Abschreiber seyen dann die verschiedenen Stellungen hervorgegangen; allein auch dann hätten die des Verf. eigenen Sinn getroffen, welche die Worte an den Schluß verwiesen hätten. Aber es ist nicht denkbar daß dort ihr ursprünglicher Platz gewesen. Denn zum Schlusse der Kap. XIV. verhandelten Materie eignen sie sich nicht, da sie Gedanken enthalten, welche dieser völlig fremd sind (s. Fritzsche); nur wenn P. so gedrängt wurde, daß er sein Schreiben ohne Hinzufügung von Grüßen, a ohne Vollendung des angefangenen Gegenstandes eiligst schließen mußte, ließe sich ihre Erscheinung dort als von ihm selbst herrührend denken; aber dies anzunehmen ist nicht Grund genug vorhanden, was nur dann seyn würde, wenn wir keine Zeugnisse für einen andern Platz der Worte hätten, oder sie daselbst noch weniger brauchbar wären als an diesem. Jetzt, da wir von einer solchen Eile nichts wissen, da XV, 1. die Verhandlung so fortgeht, als liege nichts dazwischen, da endlich die Dorol. am Ende des Briefes vortrefflich paßt, und dessen wahren Schluß enthält, werden wir zu solchen Hypothesen keine Zuflucht nehmen, sondern sie mit guter Sicherheit dorthin versetzen. Die

Gegengründe, daß sich nicht begreifen lasse, wie man sie von diesem guten Platze an jenen schlechteren versetzt haben solle, und daß das Gegentheil sich weit eher denken lasse, weist Fritzsche (Prol. p. XLV.) dadurch ab, daß er zeigt, jenes lasse sich auf eine wahrscheinliche Art nachweisen, dies aber sey der Geschichte entgegen, wiefern keiner der alten Ausll. sich an der unrichtigen Stellung nach XIV, 23. gestoßen habe. Ein anderer, daß sich nicht denken lasse, wie P. nach den Grüßen und andern das Gemüth unbewegt lassenden Dingen eine so inhaltschwere und großartige Doxologie habe schreiben können, scheint mir ganz nichtig, weil er nur daraus hervor geht, daß wir den großen Apostel mit dem Maße unsrer Kleinheit messen. Sonst würden wir bedenken wie sein Gemüth fortwährend so erfüllt war von den ernsten und heiligen Gedanken seines Amtes, daß es selbst nicht abermaligen Lesens für ihn bedurft haben kann, um durch das Bewußtseyn, einen zu Förderung hoher Zwecke abgefaßten Brief nun völlig schließen zu wollen, in die Stimmung versetzt zu werden, aus welcher solch ein Schluß hervorgehn konnte. Noch weniger Gewicht kann ich darauf legen, daß bei dieser Stellung der Doxologie ein Segenswunsch vorausgeht (XVI, 24.). Daß dies an keiner Stelle sonst geschieht, berechtiget nicht zu der Annahme, es dürfe nie geschehn, denn ferne von uns sey, dem geistreichen Manne eine Fessel der Art anlegen zu wollen, die er selbst nicht dulden würde. In der Sache liegt nichts widersinniges, warum soll er da nicht Ein Mal gethan haben, was er wenn er wollte, in jedem Briefe hätte thun können?

Ueber die Entstehungsart des falschen Platzes sind außer den schon angeführten Hypothesen noch verschiedene Vermuthungen aufgestellt worden. Die Einen geben Marcion die Schuld; aber da dieser die Doxol. gar nicht beibehielt, wie Orig. bezeugt, so ist er wenigstens nicht selbst Urheber dieser Stellung. Eben so wenig kann sie dadurch entstanden seyn, daß man an marcionitische Exemplare die sonst woher bekannten Worte anfügte; denn Marcioniten nahmen sie nicht an, oder hätten sie's gethan, so müßten dann K. XV. XVI. ganz fehlen, so wie was sonst der Meister in diesem Briefe getilgt hatte, Katholiker aber hüteten sich gewiß viel zu sehr vor solchen Abschriften, als daß sie sie hätten in Gebrauch nehmen sollen, und hätten sie's gethan, so hätten sie nicht nur diese wenigen Worte, sondern die beiden von ihm abgeschnittenen Kapitel, und dann natürlich die Doxologie da wo sie sie gefunden hinzu gesetzt. Eine sehr verbreitete Meinung ist, daß die Ursache in den Lectionarien gesucht werden müsse, sey es nun daß man die zwei letzten Kapp. oder bloß K. XVI. nicht gelesen habe, und nun die schöne Doxologie die man nicht entbehren wollen, dahin versetzt habe, wo sie etwa

am besten zu passen schien. Allerdings haben die gr. Lectionarien sie alle an jener Stelle; aber sie haben auch K. XV. XVI., und es fehlt an jeder historischen Spur, daß irgend wenn diese Abschnitte nicht gelesen worden seyen. Auch würde man, wenn man die nur persönlichen Notizen und die Grüße des Lesens unwerth geachtet hätte, doch bis XV, 13. damit vorgeschritten seyn, und also auch die Dorologie erst dort angefügt haben. Auch möchte wohl die Verschiedenheit älter seyn als alle Lectionarien, nicht nur die auf uns gekommen, worüber kein Zweifel, sondern die überhaupt je existirt haben. Neustens haben Fritzsche und Meyer die Sache so zu erklären gesucht: die Stellung der Dorologie nach dem Schlußwunsche XVI, 24. habe schon im hohen Alterthume Anstoß erregt, wozu noch gekommen, daß das στηρίξαι auf die Abhandlung von den Glaubensschwachen hinzudeuten geschienen habe. Nun sey von Einigen durch Auslassung des Wunsches (AC. al.), von Andern durch Umstellung desselben nach der Dorologie (17. 80. Syr. al.) diesem vermeinten Anstoß abgeholfen worden, noch Andere aber haben gemeint sie dahin versetzen zu müssen, wohin sie ihrer Auslegung zufolge doch gehörte, nehmlich hinter jene Abhandlung. Nach XV, 13. habe dies nicht geschehn können, weil seit V. 1. bloß mit den Starken gesprochen worden sey, auch V. 13. selbst schon einen Wunsch enthalte; aber auch sonst nach keiner Stelle die sich mit den Stärkeren beschäftige; und so habe denn am Ende XIV, 23. als die passendste Stelle gelten müssen. Wahrscheinlichkeit wird man dieser Vorstellungsart nicht absprechen können, Evidenz wird von ihren Urhebern selbst nicht behauptet.

§. 6.

Werth des Briefes.

Wenn ich auch vom Werthe des behandelten Briefes noch ein Wort zu sagen unternehme, so versteht sich wohl von selbst, daß ich nicht von dem Werthe zu sprechen beabsichte, welchen er für dies oder jenes dogmatische System, oder für homiletische Zwecke, oder auch für Beförderung christlicher Frömmigkeit haben möge — das alles geht den Exegeten gar nichts an —, sondern allein von dem Werthe welchen er hat erstlich als Geistesprodukt, und sodann als Quelle für die paulinische Theologie, so wie für die Charakteristik des Verfassers, denn das sind die Rücksichten in welchen der Exeget seinen Autor anzusehn hat.

Als Geistesprodukt hat unser Brief, sobald man nur nicht Unbilliges fordern will, keinen geringen Werth. Ein Meisterstück der rednerischen Kunst, wie 2 Kor. ist, hat man nicht darin zu

suchen, denn er hat keinen redneriſchen Zweck; aber auch kein reine Abhandlung, denn er iſt ein Brief. Doch durch und durch didaktiſch wie er iſt, hat er die Eigenheiten des Briefes nur im Eingange und gegen das Ende, in allem Uebrigen iſt er Abhandlung, die ſich nur dadurch hin und wieder der Form des eigentlichen Briefes nähert, daß durch die 2. Plur. die Leſer angeredet, dann und wann auch auf wirkliche — ehemalige oder gegenwärtige — Zuſtände derſelben hingewieſen wird. Er iſt es nicht in der Weiſe der neueren, zumal deutſchen Schriftſteller, von denen man Abhandlungen, wiſſenſchaftliche zumal, nur in höchſter ſyſtematiſcher Strenge dulden zu können glaubt; aber wenn das ein Fehler iſt, ſo iſt er nicht Fehler des Individuums, ſondern des ganzen Alterthums, das dieſe Art zu ſchreiben entweder noch gar nicht kannte, oder nicht ſo unerbittlich forderte. Man hat ſehr oft nur den Maßſtab rabbiniſcher Dialektik an unſern Brief anlegen zu dürfen geglaubt, aber mit Unrecht; der geiſtreichſte Schriftſteller des helleniſchen Alterthums, Platon ſelbſt, bedient ſich nicht nur ähnlicher Formen, z. B. der an ſich ſelbſt gerichteten Frage und darauf ertheilten Antwort, ſondern auch gleicher Freiheit in Behandlung ſeines Stoffes, und gleicher Unregelmäßigkeiten im Einzelen. Ja, wenn es bei P. manchmal ſchwer iſt, den Faden ſeiner Gedanken ganz ſtreng zu verfolgen, ſo iſt es bei Platon noch weit ſchwerer, und wenn P. hier und dort abzuſchweifen ſcheint, ſo thut es Jener noch viel häufiger, und kehrt nicht immer ſo ſicher wie dieſer zur Hauptſache zurück. Das Alterthum hatte noch keinen ſo beſtimmt gedrechſelten Leiſten für Werke des Geiſtes, da bewegten genialer Schriftſteller ſich noch mit einer Freiheit, welche die Kunſtrichter der neuen Zeit Keinem ungezüchtigt hingehn laſſen würden; und ein genialer Schriftſteller war P. ſo ſehr als irgend Einer. Faßt man aber den Standpunkt ſo, dann wird man nicht mehr umhin können zu geſtehn daß er im Römerbriefe Alles leiſte, was man von einer lehrenden Abhandlung des Alterthums nur fordern könne. Er kennt ſeinen Gegenſtand und hat ihn überblickt, eh' er zu ſchreiben anfing; er ſchlägt den Weg ein, der zur Ueberzeugung führen kann, und verfolgt ihn mit immer klarem Bewußtſeyn und ſicherem Schritt, er verläßt ihn nicht eher als bis Alles durchgeſprochen, jede Seite deſſelben genau betrachtet iſt; er kommt an das Ziel an das er *will*, ohne ſich irgendwo vergangen zu haben, ohne irgendwo zur Umkehr genöthigt geweſen zu ſeyn, er hat an Alles gedacht, *keine Einwendung* iſt ihm entgangen, die man erheben, keine falſche Folgerung die man aus ſeinen Sätzen ziehn könne, und keine *bleibt unbeachtet*, aber keine erſcheint auch eher als da wo alles zu ihrer Beſeitigung vorbereitet iſt. Und eben ſo eingedenk iſt er der rich-

igen Folgerungen aller, zu denen seine Sätze berechtigen, und ührt sie durch bis dahin wo alles Denken ein Ende hat, bis n die Grenze des Menschenlebens und der Zeitlichkeit. Allent- halben ist Kunst, aber einfache, ruhige, besonnene; allenthalben Ordnung, aber die Ordnung eines freien Geistes; man sehe den Brief nur mit vorurtheilsfreiem Auge an, und fordere nicht was eine Zeit weder leisten konnte noch leisten wollte, und man wird hn gern den besten Werken gleicher Gattung beigesellen.

Nicht geringer aber ist der Werth dieses Briefes als einer Quelle der paulinischen Theologie. Erstlich, als P. denselben chrieb, war er kein Jüngling mehr wie in den Tagen seiner Bekehrung, er war ein reifer Mann, kein Neuling mehr im hristlichen Glauben, er hatte nahe an zwanzig Jahre darin ge- ebt, sein ganzes Inneres davon durchdringen lassen, Unsägliches m seinetwillen gethan und geduldet; kein Ungeweihter in der Lehre, er hatte gelehrt so lange er ein Christ war, unter den erschiedensten Menschen, bei häufigem, ja unaufhörlichem Wi- erspruch, alle die Entwickelungen der eignen Vorstellung, alle Modificationen der Darstellungsweise, deren er überhaupt em- pfänglich war, mußten vollendet seyn; kein Unerfahrner endlich uch im Leben, nein all der Einfluß welchen die verschiedenar- igsten Erfahrungen, Liebe und Leid das man ihn schmecken las- en, Bedrängnisse, Verfolgungen, Undank, Lästerungen, körper- iche und geistige Anfechtungen, auf die Gestaltung seiner Ansich- en vom Leben, von dessen Werth und Zweck, vom Einflusse des Christenthums auf dasselbe, von seinen Gütern und Unvollkom- menheiten, und von dem was über die Grenze desselben hinaus- eicht, hatte haben können, den hatten sie gehabt. Und so von eder Seite her betrachtet mußte dieser Brief ein reifes Werk werden, ein Werk das uns die wahre, ausgebildete Lehre des Apostels darbietet, worin wir jeden Gedanken als sein vollstän- diges, angelebtes Eigenthum betrachten dürfen. Nehmen wir dazu noch die bestimmte, rein didaktische Tendenz des Briefes, wo nichts etwa nur durch ein Bedürfniß des Augenblicks her- bei gerufen, alles durchdacht, und mit dem Bewußtseyn lehren zu wollen nieder geschrieben ist, so werden wir erkennen daß wir in diesem Briefe nicht nur die vornehmste Quelle paulinischer Ansichten, sondern auch den Prüfstein haben für Alles was sonst aus seiner Feder hervorgegangen oder mit seinem Namen bekle- det ist. Was mit dem Römerbriefe nicht harmonirt, das kann nicht wahre paulinische Ansicht seyn, was nicht auf die hier ent- haltenen Sätze zurückgeführt werden kann, dagegen muß man argwöhnisch seyn, und ob es noch so gewiß von ihm selbst aus- gesprochen sey; denn allenthalben eher als hier kann ihm begeg- net seyn, für den Bedarf des Augenblicks oder in der Hitze des

Streites Etwas zu behaupten, was er unter andern Verhältnissen vielleicht nicht anerkennen würde. — Und groß ist in der That der Reichthum von Belehrungen, welcher in diesem Briefe dargeboten wird. Was der Mensch seyn solle und was er sey, welche Macht die Sünde über ihn ausgeübt, und wie er unter ihrer Herrschaft gestellt sey gegen Gott und sein Gesetz, wie er beschaffen sey im Heidenthum und im Judenthum, und welcher der Endlohn seines Thuns und Lassens, darüber erhalten wir hier unter allen paul. Briefen die vollständigste und bestimmteste Belehrung, die uns zur Norm dienen kann bei der Benutzung aller sonstigen Winke, die noch in andern Briefen zerstreut gegeben sind. Ueber den Rathschluß Gottes mit der Menschheit, wie er von Ewigkeit gewesen, und wie er sich in der Zeit entwickelt habe, über Gottes Zwecke und die Mittel ihrer Ausführung, über das was schon geschehn und das was noch geschehn soll, werden uns hier Aufschlüsse ertheilt, klarer und umfassender als irgend sonst wo, und geeignet Licht zu verbreiten über das was in den Briefen an d. Kor., Gal., Eph. über den gleichen Gegenstand hier und dort bemerkt wird. Die Lehre von der Erlösung durch Christum wird nicht umfassend, nur von einer Seite vorgestellt, und daß P. selbst sie vielseitiger gedacht, das lehren uns Darstellungen derselben in andern Briefen; aber die Hauptvorstellung in Bezug auf die große Frage: wie wird der Mensch gerecht vor Gott? erhalten wir doch hier; dazu die Rechtfertigungslehre selbst bestimmter als irgendwo, sammt all den seligen Folgen der Rechtfertigung bis hinaus in die Ewigkeit. Das Leben des Menschen, wie es ist solange die Sünde herrscht, und ihm gegenüber wie sich's umgestaltet nach innen und außen unter dem Walten der Gnade, es erscheint in kräftigen Zügen dargestellt, und auch der zeitlichen Leiden und ihres Einflusses ist nicht vergessen. Ueber das aber was der Gläubige zu hoffen habe, sind zwar nur wenige Winke hier zu finden, aber gerade solche, welche zur Fernhaltung unrichtiger Vorstellungen über die Erwartungen des Ap. dienen können. — Wenn aber so das Ganze des eigentlich dogmatischen Stoffes hier umfaßt ist, so liegen nicht minder hier die Grundprincipe einer nicht allgemeinen oder philosophischen aber christlichen Moral, in dem was K. VI. über die wahre Stellung des Christen gesprochen wird; und nicht minder für die specielle Sittenlehre, in Bezug auf das Verhalten gegen Andere, alles das was der Systematiker nur in allgemeine Sätze zu bringen braucht, um auch hierauf dasjenige bauen zu können, was man eine pauliniſche Moral nennen könnte, und worunter sich Alles fügen lassen wird, was er nur irgendwo von sittlichen Vorschriften ertheilt. Und so ist unser Brief die reichste Fundgrube für die pauliniſche Theologie,

iſt, hier nur als Quelle betrachtet, als ſolche unſchätzbar für den Theologen und Forſcher in der Schrift.

Daß er zur Charakteriſtik des Ap. als Menſch und Chriſt die reichen Beiträge nicht liefern könne wie andere Briefe, in welchen er mehr Veranlaſſung hatte die eigene Perſönlichkeit hervortreten zu laſſen, liegt in der Eigenthümlichkeit ſeines Inhalts; aber arm iſt er auch in dieſer Hinſicht keineswegs. Wenn zuerſt mit Recht behauptet wird, daß kein Syſtem der Lehre vom Heilswege ein abſolut objektives ſey, vielmehr die Anſicht vom Leben und ſeiner Beſtimmung, und den Mitteln dieſe Beſtimmung zu erreichen, ſtets abhängig von der Subjektivität des Lehrenden, ſo haben wir in keinem Werke des Ap. eine ſo vollſtändige Anſchauung vom innerſten Grundcharakter des Mannes als in dieſem, welches der Darſtellung dieſer Anſichten in ſeinem erſten Theile ausſchließlich gewidmet iſt; wenn ferner die Schilderung vom Zuſtande des unerlöſten Menſchen, welche er K. VII. giebt, obwohl von ihm als allgemeine Schilderung gedacht, doch immer nur der Widerſtrahl deſſen iſt, was er ſelbſt in jenem Zuſtande innerlich erlebt, ſo iſt kein Brief der uns die urſprüngliche Natur des Ap. ſo bis ins Innerſte durchſchauen laſſe als eben der unſrige. Dazu nehmen wir den Geiſt der reinſten Sittlichkeit, der uns auf jeder Seite, vornehmlich aus K. VI. VIII. entgegen leuchtet, die tiefe Frömmigkeit die ſich in Allem ausſpricht, was er von der göttlichen Führung des eignen und des allgemeinen Lebens ſagt, den Ausdruck der vollſten Hingegebenheit an ſeinen herrlichen Beruf, den wir in den Worten des Eingangs wie des Schluſſes finden; die unwiderſprechlichen Züge aufrichtiger Liebe zu allen Gläubigen als Solchen (K. XIV.), zu ſeinen Volksgenoſſen (IX, 1 ff. X, 1 f.), und zu Allen die mit ihm in näherer Verbindung ſtehn; und bald wird auch in unſerm Briefe ſich derſelbe Mann dargeſtellt haben, den jede ſeiner Schriften uns wieder erkennen, jede lieben lehrt.

II.

Von den Empfängern des Briefes.

---

§. 7.

Urſprung der römiſchen Gemeine.

Wenige Geiſtesprodukte ſind ſchlechthin ſolche; faſt bei einem jeden haben äußere Umſtände auf die Entſtehung oder beſtimmte

Ausprägung eingewirkt; kein Wunder daher daß man auch in Bezug auf den Römerbrief fast immer von der Voraussetzung ausgegangen ist, es müssen sich außerhalb des Geistes seines Urhebers Bedingungen seiner Entstehung und seiner Eigenthümlichkeit entdecken lassen. Briefe oder, Sendschreiben werden in der Regel durch die Persönlichkeit oder sonstigen Verhältnisse derer bedingt, an welche sie gerichtet sind, auch bei dem unsrigen hat sich, sobald man Untersuchungen dieser Art begann, der Blick vor Allem seinen Empfängern zugewandt, und das um so mehr als mehrere paulinische Briefe unverkennbare Spuren ihrer Bedingtheit durch die Zustände ihrer ersten Leser an sich tragen. Auch wir, obwohl die bisherige Behandlung des Briefes weder im Commentar noch in der ersten Abtheilung dieser Untersuchungen eine Hemmung dadurch erfahren hat, daß wir die Frage über die Empfänger unbeantwortet gelassen hatten, können uns doch der Pflicht in Erörterungen darüber einzugehn, länger nicht entziehn, und dieser Abschnitt wird ihnen gewidmet seyn.

Daß das Schreiben an die Christen in Rom gerichtet sey, bezeugt nicht nur die uralte kirchliche Tradition, sondern auch sein Verfasser selbst in den Begrüßungsworten (I, 7.), und im Eingange (I, 15.). Auch die Auslassung dieser bestimmten Angabe in einigen unserer Zeugnisse (s. Th. I. S. 28.) kann uns darin nicht irre machen, da die Bemerkungen über den vorgenommenen Besuch auf der Reise nach Spanien (XV, 22 ff.) unverkennbar nach Italien hinweisen, in Italien aber undenkbar seyn würde, daß Paulus Rom vorbeigehn werde, wenn wir auch nicht in der Apostelgesch. das Zeugniß seines Vorsatzes eben dahin zu reisen vorfänden (Apg. XIX, 21.). Was also wissen wir von diesen Christen in Rom? Offen gestanden, wenig mehr als die Existenz, und auch diese nur daraus daß an sie geschrieben wird. Ob ihrer viele gewesen (Koppe, Hänlein, Köllner, Meyer, Fritzsche, A.) oder wenige (Schmidt. Einl.), wissen wir nicht mit Sicherheit, denn weder daß P. an sie schreibt, noch was er I, 8. von ihnen rühmt, noch was K. XVI. über verschiedene ἐκκλησίας daselbst gesagt wird, spricht so entscheidend für die erstere Annahme, daß sie als erwiesen angesehn werden dürfe, obwohl sie gewiß wahrscheinlicher als die andere ist. Denn die Erklärung der jüdischen Aeltesten Apg. XXVIII, 22. begreift sich nicht nur bei einer geringen Anzahl von Christen in der Stadt, sondern eben sowohl wenn diese Männer Unkenntniß derselben vorgeben, oder die Mehrzahl der Christen aus den Heiden war, sie folglich gar nichts anging. Eben so wenig kann mit völliger Zuversicht behauptet werden, daß sie eine geordnete Gemeine gebildet haben, Schmidt (Einl. §. 94.) findet es unwahrscheinlich, Heß (Leben und Schr. der Ap. II. S. 201.),

Stengel, Credner (Einl. I, 2. S. 381.), nehmen nach den Andeutungen in K. XVI. lieber mehrere kleine Vereine an, die noch durch kein Band geregelter Verfaſſung in ein Ganzes verknüpft geweſen; dagegen Koppe, Reiche, Meyer, Fritzſche behaupten etwas zuverſichtlicher das Daſeyn einer geregelten Verfaſſung. Der erſte baut bloß auf die große Zahl, die nicht erwieſen iſt, der zweite auf den geſelligen Geiſt des Chriſtenthums — wird in einer ungeheuern Stadt wohl auch mit kleinern Vereinen zufrieden ſeyn —, auf die Taufe — war eher als die Gemeine, und konnte ohne ſie erfolgen —, die Liebesmahle — wir wiſſen von ihnen nichts —, die Armenpflege — eben ſo —, die gemeinſchaftliche Erbauung — konnte in Ermangelung von Kirchen bloß zerſtreut in Privathäuſern erfolgen —, Meyer auf die Menge der K. XVI. genannten chriſtlichen Lehrer, und die Notiz XVI, 5., Fritzſche auf XII, 6 f. Aber daß alle K. XVI. Genannte Lehrer geweſen ſeyen, iſt unerweisliche Vorausſetzung, und wenn ſie's waren, kann über die Verfaſſung nichts daraus gefolgert werden, denn wie nun wenn Freunde Pauli wie ſie alle ſind, Anſtellung von Gemeinbeamten und Ordnung der Gemeinverfaſſung bis dahin aufſchoben, wo er ſelbſt käme und Alles ordnete, wie er zu thun pflegte in Aſien und Oſteuropa? Wie wenn man glaubte es ſtehe das nur einem Apoſtel zu? Aus der Haus-Gemeine bei Aquila folgt noch weniger, auch wenn man ſie aus lauter freiwillig Vereinten beſtehn läßt; denn man wird doch wohl nicht ſo viele geordnete ἐκκλησίας annehmen wollen, als Häuſer waren, in denen man zuſammen betete? Endlich aus XII, 6 f. kann nur dann Etwas gefolgert werden, wenn P. dort ermahnt, nicht aber wenn er bloß ſchildert wie es allenthalben ſey. So wenig es daher meine Meinung ſeyn kann, das Vorhandenſeyn einer geordneten Verfaſſung zu leugnen, ſo wenig kann ich zugeben daß ſie ſich behaupten laſſe.

Völlig unbekannt iſt uns die Entſtehung einer Chriſtenheit in Rom. Die zahllos oft widerlegte, von den katholiſchen Theologen Deutſchlands (Hug, Feilmoſer, Klee, Stengel, A.) in ihrer Grundloſigkeit anerkannte Tradition von einer Anweſenheit des Ap. Petrus in Rom zu Anfang der claudianiſchen Regierung, bei welcher Gelegenheit er daſelbſt eine Gemeine geſtiftet, deren Biſchof er ſodann geweſen *), ſoll hier ganz unbeachtet bleiben; aber auch alles übrige was man heraus gebracht, iſt nichts als Vermuthung und Möglichkeit. Daß ſchon wäh-

*) Unter den Proteſtanten haben Berthold in der Einl. (VI, 3272.) und Munſter (Kl. theol. Schriften — nicht geſehn —) dieſe Annahme mit Ausnahme der vom römiſchen Bisthum feſtgehalten.

rend des öffentlichen Lebens Jesu eine Kunde von ihm und seinem Wirken nach Rom gekommen sey, bezeugen die clement. Recognitionen (I, 6.), und Bertholdt, Klee, Meyer finden es wahrscheinlich *). Es soll auch nicht geleugnet werden daß dies möglich sey, denn Reiche's Gründe dagegen **) beweisen nichts; aber nicht allein wissen wir nichts davon, sondern mit gleichem Rechte würden wir von Korinth und allen Orten wo Juden wohnten, dasselbe sagen können, was ja doch Niemand als den Ursprung des Christenthums an diesen Orten zu bezeichnen pflegt.

Nicht anders verhält es sich mit der Behauptung Vieler, daß Zeugen der Pfingstbegebenheit, oder Flüchtlinge nach dem Tode des Stephanus, nach Rom gekommen seyen, und haben daselbst den Samen des Christenthums ausgestreut. Man kann nicht sagen: Nein, denn es fehlen die Beweise, aber man hat auch kein Recht der zuversichtlichen Bejahung, weil auch dazu die Beweise fehlen ***). Weit größer ist die Wahrscheinlichkeit, daß die Vertreibung der Juden unter Claudius, deren auch Lukas erwähnt (Apg. XVIII, 2.), zur Vermehrung der römischen Christenheit sowohl als zur Bestimmung ihrer Geistesrichtung beigetragen habe. Hier mögen alle die Fragen unerörtert bleiben, ob diese Vertreibung alle Juden in Italien, oder alle in Rom, oder nur einen unruhigen Theil derselben betroffen habe, ob Suetons vielbesprochne Worte (Claud. 25.): impulsore Chresto assidue tumultuantes, so oder anders zu verstehn seyen, ob Aquila und sein Weib als Juden oder Christen nach Korinth

*) Dieselben berichten unmittelbar darauf, daß Barnabas der Erste gewesen, welcher den Römern Christum als Erlöser verkündigt habe, was Köhler (Annal. d. ges. Theol. 1833. Juliheft) ebenfalls behauptet hat; aber diese Notiz, die im Falle der Aechtheit jenes Buches unbestreitbar seyn würde, kann bei der Unächtheit desselben, vereinzelt wie sie dasteht, und verlassen von jeder Spur eines solchen Verhältnisses im Briefe selbst, auf keinen Glauben Anspruch machen.

**) Sie sind aus dem Verbote Jesu Matth. X, 5., nicht zu den Heiden zu gehn, und der Notiz Apg. VIII, 1. von der Zerstreuung der Jerusalemschen Christen bloß über Judäa und Samaria hergenommen; wobei aber nicht bedacht ist, daß weder jenes Verbot verhindere daß Festpilger in Rom berichteten was sie gesehn und gehört, noch diese Notiz leugne daß es von ganz andern Personen geschehn sey.

***) Eichhorn glaubte aus der Geistesrichtung der römischen Gemeine den Schluß ziehn zu dürfen, daß durchaus keine ihrer Wurzeln in Palästina liegen könnte; ging aber offenbar zu weit, denn mochte auch die überwiegende Mehrzahl gar nicht palästinisch denken, Einzelne konnten doch die erste Kunde von Christo dorther gebracht und Andere darauf hingewiesen haben, ohne daß, wenn nachmals kräftigere Einflüsse das Ganze nach andrer Richtung lenkten, der Charakter der römischen Christenheit dadurch auf immer entschieden worden wäre.

kommen, ob nach Claudius Tode die Vertriebenen in Maſſe
er zu verſchiedenen Zeiten Verſchiedene nach Rom zurück ge-
hrt ſeyen, ob unter den Vertriebenen auch Heidenchriſten ge-
eſen, u. dgl. Auf die wenigſten können wir antworten, keine
ntwort verbreitet das geſuchte Licht über die römiſche Chriſten-
eit, und am Ende bleibt nur ſo viel gewiß, einige Jahre nach
laudius Tode findet ſich eine anſehnliche Judenſchaft in Rom,
eben ihr eine Chriſtenſchaar an welche P. ſchreibt, und in wel-
er er eine ziemliche Menge befreundeter, zum Theil um ihn
rdienter Perſonen weiß. Irgendwo müſſen dieſe mit ihm zu-
mmen geweſen ſeyn; undenkbar iſt daß dieſe alle Fremde wa-
n, die in Rom auf Beſuch anweſend oder als Lehrer dahin
reiſt waren; geborne Juden ſind Manche unter ihnen ganz
ewiß, auf Nationalrömer deutet faſt kein einziger Name; was
t natürlicher als in ihnen wenigſtens zum Theil eben ſolche
audianiſche Exulanten zu denken, wie Aquila unſtreitig war,
nd die nun eben ſo gut wieder in Rom leben konnten als jene
udenſchaft; ſie aber, die P. Unterricht genoſſen haben mußten
– woher ſonſt das befreundete Verhältniß? — als Hauptbeförderer
es Anwachſes der römiſchen Chriſtenheit anzuſehn? Einen Ein-
uß der claudianiſchen Verbannung auf den Anbau des Chri-
enthums in Rom darf man wohl jedenfalls mit vielen, ja den
eiſten Ausll. anerkennen; wie weit er gegangen, und was ne-
en ihm noch andere Umſtände oder abſichtliche Unternehmungen
zu gethan, das kann kein Menſch ergründen.

Wenn Reiche (Th. I. S. 48.), Fritzſche (Prol. p. XXIII.), Reyer (S. 13.), eigene Miſſionäre fordern zu müſſen glau-
en, ſo liegt ihr Grund in ihrer Anſicht von einem völlig orga-
iſirten Kirchenweſen; da wir dies nicht mit gleicher Zuverſicht
ehaupten, ſo findet auch nicht gleiche Nöthigung für uns Statt.
Sind indeß Miſſionäre geweſen, ſo haben ſie zum pauliniſchen
ehrtypus gehört; denn daß ächte Petriner bis nach Rom ge-
angen, hat keine Glaublichkeit, und würde dem römiſchen Chri-
enthum einen Charakter aufgeprägt haben, den es nicht hat,
en Ap. hätte es wahrſcheinlich ganz von Rom entfernt gehal-
en; Wirkſamkeit ſolcher wie ſie in Korinth erſcheinen, wenn ſie
berhaupt pauliniſcher Thätigkeit je voran ging, hätte ihm eine
ndere Sprache abgenöthigt. So bleibt nur übrig daß die etwa
ort geweſenen Arbeiter in dem Geiſte gewirkt hatten wie er
elbſt ſeit vielen Jahren in den öſtlichen Provinzen.

§. 8.

Beſtandtheile und Zuſtand der römiſchen Gemeine.

Ueber die Beſtandtheile des Vereins den wir die römiſche

ür eine in ihrer Mehrzahl heidenchriſtliche anzuſehn haben. Ich
nn nicht leugnen daß mir in dieſer Stelle eine große Beweis-
aft zu liegen ſcheint. Völlig entſcheidend aber nenne ich fol-
ende zwei: Zuerſt im Gruße, der doch gewiß die Leſer alle an-
eht, ſagt er, er habe Apoſtelamt empfangen εἰς ὑπακοὴν πίστεως
ν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν, ἐν οἷς ἐστὲ καὶ ὑμεῖς. Kann
an deutlicher ausſprechen daß ſie Heidenchriſten ſeyen, als er
ier gethan? Sodann von ſeiner Sehnſucht ſie zu ſehn ſpre-
ehend fährt er fort (V. 13.): ἵνα τινὰ καρπὸν σχῶ καὶ ἐν
ὑμῖν, καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν, worauf er
ich V. 14. als einen Schuldner bekennt, nicht Ἰουδαίοις ſondern
Ἕλλησί τε καὶ βαρβάροις. Auch hier bedarf es keines Wortes,
m zu erkennen, er ſelbſt betrachte ſeinen Brief als gerichtet an
ine heidenchriſtliche Gemeine. — Doch vielleicht finden ſich noch
larere Beweiſe des Gegentheils. Ich finde als ſolche bezeichnet
1) die Anrede des Juden II, 17., glaube ſie aber durch die Be-
nerkung abweiſen zu dürfen, daß dieſelbe nur eine redneriſche
Form, und überdies die fingirte angeredete Perſon kein Juden-
hriſt ſondern ein Jude als Jude iſt, und eben dies gilt von III,
1. 9. und der ganzen Disputation des 3. Kapitels. 2) Die
Bezeichnung Abrahams als πατὴρ ἡμῶν (IV, 1.). Dieſe be-
agte Etwas, wenn er ὑμῶν ſagte, jetzt ſchon in gewöhnlichem
Sinne nichts, weil P. ſelbſt ein Jude iſt, alle Bedeutung für
den zu führenden Beweis aber verliert ſie durch die Vergleichung
von V. 11 f. 16. 18. — 3) Die Worte VII, 1. γινώσκουσι γὰρ
νόμον λαλῶ. Was ſollen dieſe beweiſen? Sie ſagen nichts wei-
ter als daß ſeine Leſer das Geſetz kennen. Dies ſetzt er auch
bei heidenchriſtlichen Leſern voraus, darf es um ſo eher, als wohl
auch dieſe zuvor meiſt Proſelyten des Thors geweſen ſeyn moch-
ten, und er gewiß wollte, daß in den chriſtlichen Gemeinen das
von ihm als Gottes Wort anerkannte A. T. oft und viel gele-
ſen würde. 4) Nicht von Andern angeführt, könnte VII, 4—6.
das Urtheil ſchwankend machen. Aber erſtlich würde dieſe eine
Stelle gegen ſo entſcheidende für die andre Anſicht nie ein gro-
ßes Gewicht haben können; ſodann aber läßt ſich noch eine An-
icht finden, welche der Stelle all ihr ſcheinbares Gewicht be-
nimmt. Sind die Leſer Proſelyten des Thors geweſen, ſo ſind
ie immer Heidenchriſten; aber das Geſetz hat doch einmal An-
pruch an ſie gehabt, den es nun nicht mehr hat. Ja ſelbſt
ies iſt nicht nothwendig anzunehmen, denn P. ſagt nicht daß
ie unter dem Geſetz geſtanden haben, und jetzt von ihm los ge-
ommen ſind; nur daß ſie getödtet ſeyen in Bezug auf daſſelbe,
daß es folglich kein Recht mehr habe Herrſchaft über ſie zu for-
dern, das iſt es was er ſagt, und dabei kann noch wohl die
Möglichkeit beſtehn daß es nie ein Recht gehabt, der Ausdruck

s Gefühl zutraue, den Heiden giebt er gute Lehren und War-
ngen, an ihr Schickſal angeknüpft, den Juden keine, und ſpricht
rchaus ſo von ihnen, als ob ſie für die Leſer an die er ſchreibt,
nz fremde Perſonen ſeyen. Läßt ſich das denken, wenn er
ißte daß die Mehrzahl von ihnen jüdiſchen Stammes war?
och nicht nur ſolche Schlüſſe können wir machen, nicht nur
s dem was er nicht thut, brauchen wir zu argumentiren; wir
ben endlich auch beſtimmte Zeugniſſe in Händen. Nicht für
s vornehmſte ſoll es gelten, daß er XV, 15 f. ſeine Befugniß
μητότερον zu ſchreiben, auf ſeinen Beruf zum Heidenapoſtel
indet; aber ein gutes iſt es doch, wiefern wenn er ſeine Leſer
Judenchriſten dachte, er nach ſeinen Erfahrungen nicht thö-
hter ſchreiben konnte, wenn aber als Heidenchriſten, nicht zweck-
ßiger. Auch darauf will ich nicht Alles bauen, daß er XI,
. die Heidenchriſten namentlich als ſolche anredet, denn darauf
ßt ſich noch antworten daß er es deßhalb thue, weil er hier
r den einen, kleineren, Theil der Leſer anrede; aber daß er
s thut, daß er ſich ſo viel Mühe giebt, gerade die Heiden-
iſten Demuth und Beſcheidenheit zu lehren, daß er ihnen
s Myſterium von der einſtigen Errettung Israels kund thut,
mit ſie nicht φρόνιμοι παρ' ἑαυτοῖς werden, nicht den Juden-
iſten zum Troſt, daß er bemerklich macht, wie die Juden ἐχθροὶ
en ihrethalb (XI, 28.), ihres Ungehorſams und jetzigen Gna-
nſtandes gedenkt (V. 30 f.), während er nicht ein einziges
al ſich an die Judenchriſten, an die Brüder der Unglücklichen
ndet, das kann ich doch nicht unterlaſſen für ein Zeugniß an-
ſehn, daß er ſie als den Hauptbeſtandtheil der römiſchen Ge-
eine angeſehn habe. Noch deutlicher zeugt mir dafür der Ab-
nitt VI, 15 ff. Von dieſem wird doch Niemand ſagen wol-
, er ſey nur einer, oder gar der kleineren Hälfte der Leſer
ſtimmt. Nun aber denke man V. 17. 19. 20. 21. an eine
emeine von Judenchriſten geſchrieben, ſo ſagt P. Dinge die er
cht behaupten kann, ſagt, ſo ins Allgemeine hin geredet, wahre
eleidigungen. Denn Juden hatten das Geſetz gehabt, und ſo
enig er ſagen wird, ſie haben es erfüllt, ſo wenig kann er von
nen ſagen, ſie ſeyen δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας geweſen, ἐλεύθεροι
τῇ δικαιοσύνῃ, ſie haben ihre Glieder hingegeben τῇ ἀκαθαρσίᾳ
αὶ τῇ ἀνομίᾳ εἰς τὴν ἀνομίαν, und eine Frucht davon getra-
n, deren ſie jetzt ſich ſchämen. Dagegen Heidenchriſten ſind
νομοι geweſen, dem Götzendienſt und allen mit ihm verbunde-
n Laſtern hingegeben; ſie können nichts unerweisliches und
ine Beleidigung darin finden, wenn er ſie als Heiden in dem
uſtande denkt, den er hier beſchreibt. Nun ſchreibt er was er
er ſchreibt, an die Gemeine als ein Ganzes, und kann es nur
n Heidenchriſten füglich ſchreiben; folgt daß wir die Gemeine

dann geschrieben hätte; er hätte falsche Meinungen widerlegt, hätte die Leser als Irrende behandelt, hätte die Schuld ihres Irthums auf die Verführer gewälzt, hätte ihnen die Gefahr gezeigt, über ihrem Treiben ihren Antheil an Christo zu verlieren, hätte sie gebeten, der Wahrheit ihr Ohr zu öffnen, u. dgl. Was thut er jetzt? Er spricht so daß man sieht, er hat dergleichen Kämpfe schon zu bestehn gehabt, aber er kämpft sie gegenwärtig nicht. Er widerlegt, aber nicht seine Leser, sondern irrige Personen, er polemisirt, aber nur indirekt; und nicht ein Wort von Annahme der Beschneidung, die man fordere oder zu der sie geneigt seyen, nicht ein Wort von Ceremonien, auf die in irriger Weise halten, von denen sie Heil erwarten, nicht eine Sylbe der Unzufriedenheit mit den Lesern, des Bedauerns sie in Irrthum zu erblicken, des Unmuths über die welche sie verführen, ja nur der Furcht daß sie fruchtlos den Glauben angenommen haben. Sagt man, er schont ihrer, nun so schont er ihrer so daß wir nicht das Mindeste von dem gewahr werden, was er tadeln will; dann aber, da andere Nachrichten nicht vorhanden, wissen wir auch nichts davon, sondern müssen bekennen, der Brief sey an Leser gerichtet, welche frei seyen von dem jüdischen Geiste den wir ihn anderwärts bekämpfen sehn *).

Nach dem Gesagten kann es daher Niemand Wunder nehmen, wenn ich alles das was Einzele über Spaltungen, über Spannung zwischen Heiden- und Juden-Christen, u. dergl. gesagt haben, von meinem Standpunkte aus als unbegründet, ja zum Theil unmöglich ansehe. Nicht günstiger kann ich über das urtheilen, was man von dem in Rom herrschenden Geiste der Widerspänstigkeit gegen die Obrigkeit gesagt hat, welchen dann nach Vieler Meinung die Verbannung durch Claudius angefacht haben soll. Daß P. gute Gründe hatte die Ermahnung K. XIII. nach Rom ergehn zu lassen, habe ich im Comm. gezeigt; daß er irgend Bestimmteres gewußt, leugne ich durchaus. Er wußte überhaupt vielleicht nicht viel genaues von seinen Lesern, wenigstens giebt der Brief uns wenig oder nichts davon zu erkennen, und was er außerdem gewußt, hat für uns kein Interesse. Glaubten wir freilich, er hätte den Brief nicht schreiben können, ohne eine Menge von recht genauen und recht schlimmen Nachrichten von dorther zu haben, so würden wir allerdings in Verlegenheit seyn um eine Veranlassung des Schreibens; aber ich wenigstens

*) Wenn ich diesen Gegenstand mit wenig Rücksicht auf die Vorgänger zu bearbeiten, ja von Schriften wie die von Baur in der Tüb. Zeitschr. f. Th. 1836. H. 3. gar nicht Notiz zu nehmen scheine, so bemerke ich daß ich den Commentar nicht durch allzu specielle Widerlegungen anschwellen wollte, der Baurschen Schrift aber eine ins Einzele eingehende Prüfung an einem andern Orte zugedacht habe.

bekenne von nichts entfernter zu seyn als von diesem Glauben, und daß ich den Brief nicht für ein Werk des bloßen Einfalls halte, wird der nächste Abschnitt zeigen (s. §. 12.).

§. 9.

Ueber die XIV, 1—XV, 13. als glaubensschwach bezeichneten Personen.

Ueber ein Verhältniß jedoch glaubt man allgemein daß P. ganz genau unterrichtet gewesen, nehmlich über das K. XIV. behandelte Nichtessen Einiger, hat sich aber doch bis diese Stunde nicht vereinigen können, von was eigentlich er da spreche. Im Commentar habe ich jede Untersuchung darüber gemieden, es hat sich gezeigt daß wir die Rede des Ap. verstehn konnten, ohne sie geführt zu haben, und jetzt nach dem Gesagten wird es vielleicht weniger Schwierigkeit haben, für die Ansicht zu gewinnen, welche mir als die richtige erscheint. Erinnern wir uns zuerst der Hauptgedanken. Als Thema der ganzen Verhandlung wird die Ermahnung ausgesprochen, die im Glauben Schwächeren in ihre Gemeinschaft aufzunehmen, doch so daß nicht Spaltungen daraus entstehn (XIV, 1.). Dieselbe Pflicht wird später nochmals, und zwar mit der Bemerkung eingeschärft, auch Christus habe die Leser in seine Gemeinschaft aufgenommen, diese aber durch die Sätze erklärt, an den Juden habe Gott eine Verheißung zu erfüllen gehabt, den Heiden sey das Heil aus freier Gnade mitgetheilt worden, womit die Verhandlung schließt. Die Ausführung des Thema erwähnt nun Solcher denen ihre πίστις Alles zu essen erlaube, und Solcher welche aus Schwachheit derselben Kräuter essen und kein Fleisch. Die Ersteren werden ermahnt die Letzteren nicht zu verachten noch zu einem gleichen, aber vom Gewissen getadelten Handeln zu verleiten, und mit ihnen beschäftigt sich P. am meisten, sie sind dieselben, an welche die Schlußermahnung gerichtet ist, und gewiß als Mehrzahl von ihm gedacht. Die Schwachen erhalten bloß die Mahnung, kein liebloses Urtheil über die Andern auszusprechen, indem Gott ungeachtet ihres vielleicht gefährlicheren Thuns sie doch im Guten zu erhalten wissen werde. Aus der Entwickelung des Einzelen interessirt uns hier nur das, daß die Begriffe des Reinen (XIV, 20.) und Unreinen (V. 14.) heraus gestellt werden.

Nun zeigt, glaube ich, die Schlußermahnung unwiderleglich daß die ἀσθενεῖς nicht geborne Heiden sondern Juden seyen, denn nur in diesem Falle konnte P. zur Begründung seiner Ermahnung an den Unterschied erinnern, welcher sich zwischen Juden und Heiden finde in Bezug auf die Annahme zur Heilsge-

meinschaft. Ist aber dies, so liegt hierin zuerst ein neuer Beweis, der oben noch nicht aufgeführt werden konnte, für die heidenchristliche Zusammensetzung der Gemeine; denn XIV, 1. werden die Leser überhaupt ermahnt die Schwachen aufzunehmen, diese Schwachen sind Judenchristen, die Stärkern Heidenchristen, nicht der geringeren Zahl aber wird geboten werden die größere, sondern der größeren, die geringere in ihre Gemeinschaft zuzulassen; also sind die Leser des Briefes in ihrer Mehrzahl Heidenchristen. Sodann aber geht aus diesem Umstande hervor, daß wir die Ansicht von Wetst., Seml., Koppe, Eichh., A., daß die ἀσθ. pythagorisch gesinnte Heidenchristen gewesen, zu verwerfen genöthigt sind. Eher würde man sich gefallen lassen, zum Theil mit denselben, und neustens mit Meyer, an essäisch gesinnte Judenchristen zu denken, wenn sich nur irgend etwas für den Essaismus charakteristisches zeigte, denn die Enthaltung des Weins, welche man aus V. 21. folgern zu müssen glaubt, liegt nicht darin, und was die Essäer als Liebhaber der Einsamkeit, nach Rom geführt haben könne, ist nicht wohl zu entdecken, an jedem andern Orte der Erde möchte man sie eher suchen. Das möchte ich nicht dagegen anführen, daß Asketen dieser Art sich selbst für stärker und vollkommener gehalten haben, und von Andern dafür gehalten worden sind; denn nicht darauf kam es an, sondern wie P. von ihnen urtheilen mußte, dieser aber mußte einen Jeden welcher ein Verdienst in Werken suchte neben oder gar über dem Glauben, für einen Menschen von sehr schwachem Glauben halten, indem bei starkem Glauben er von diesem allein sein Heil erwarten würde. Andere haben an die Enthaltung vom Opferfleisch, und aus Furcht vor demselben von allem Fleische überhaupt gedacht (Michaelis, Neander, Stengel, A.). Mit Recht aber ist dagegen eingewendet worden, daß doch der Text kein Wort enthalte, welches darauf schließen lasse, man folglich bei dieser Annahme rein willkürlich korinthische Zustände nach Rom übertrage. Wieder Andere, neustens de Wette, Reiche, Köllner, erklären sich für Judenchristen, welche die mosaischen Speisegesetze befolgten. Aber auch dafür spricht nichts in den Worten mit einiger Sicherheit, vielmehr daß Solche doch das reine Fleisch gegessen, bloß des unreinen sich enthalten haben würden, scheint dawider zu sprechen, wenn man nicht mit Rücksicht darauf daß doch des Unterschiedes von rein und unrein in der That erwähnt wird, dem so abhelfen will, daß hier nur vom Genusse in Gesellschaft von Heidenchristen die Rede sey, wo Solche aus Furcht unreines Fleisch zu essen, allen Fleischgenuß gemieden haben. Am Ende bleibt nur Eins gewiß, daß in den Worten des Apostels zu wenig charakteristisches enthalten sey, um mehr als den Einen Punkt

der Nationalität der ἀσθενῶν bestimmt behaupten zu können. Wie aber, sollte nicht diese Unbestimmtheit ihre Ursache gehabt haben? Und diese Ursache, welche kann sie gewesen seyn? Entweder daß P. gar nichts wußte von wirklichen Mißverhältnissen, und nur aus der ihm oft zu Theil gewordenen Erfahrung schloß, es könne wohl dort wo eine Mehrzahl von Heiden einer Minderzahl von Juden gegenüber stehe, leicht dahin kommen, daß über solche Aeußerlichkeiten wie Essen und Nichtessen in der einen oder andern Art, sey es über Opferfleisch oder über Reines und Unreines ein Mißverständniß entstände, die Heidenchristen ihre jüdischen Brüder entweder gar nicht in Gemeinschaft des Lebens aufnähmen, oder auf eine Weise, deren verächtliches Wesen sie nur abschrecken und erbittern, ihr ohnehin zur Verdammung der Heidenchristen nur allzu geneigtes Gemüth noch mehr dazu aufreizen könnte; oder daß er zwar gewußt, es stehe in dieser Hinsicht wirklich schon nicht Alles wie es solle, aber nicht so genau die Umstände der Verstimmung, daß er bestimmter zu sprechen für zweckmäßig hätte halten können. War es so, so lag es in der Natur der Sache, daß er, einmal schreibend, von diesem Gegenstande nicht völlig schwieg, aber ihn so behandelte, daß seine Worte auch wohl verschiedenen Umständen angepaßt werden konnten, wiefern sie mehr die allgemeinen, in jedem ähnlichen Falle gültigen Grundsätze als Rücksicht auf specielle, vielleicht gar nicht so Statt findende Umstände enthielten. Und so ist seine Rede beschaffen. Was er sagt, findet Anwendung auf alle Fälle, wo größere Aengstlichkeit und freierer Sinn einander gegenüber stehn; nichts wird charakterisirt, ja nicht ein so bestimmter Name der Speisen ausgesprochen, daß sich Etwas darauf bauen lasse. Welche Vermuthung hat da mehr Wahrscheinlichkeit, daß er viel gewußt von den dortigen Zuständen, oder daß wenig oder nichts? Ich sage, die letztere. Wußte aber er so wenig, so können wir nicht mehr wissen, und alle unsre Forschungen werden fruchtlos bleiben.

So ist denn auch diese Hoffnung, etwas näheres über die römischen Zustände zu erfahren, unsrer Wißbegier entrissen, und wir scheiden von diesem Abschnitte mit dem Einen Wissen, daß wir über den innern Zustand der römischen Christenheit sehr wenig wissen aus diesem die Entstehung dieses so merkwürdigen Schreibens nicht erklären können. Damit gehn wir über in den letzten Abschnitt.

III.

Von der Entstehungsursache und dem Zwecke des Briefes.

§. 10.

Zeit und Ort der Abfassung.

Wenig befriedigt durch die Untersuchung über die Empfänger unsres Briefes, wiefern uns diese die Entstehung desselben erklären sollte, wenden wir uns zu den Umständen, unter denen er geschrieben wurde, ob wir vielleicht in diesen den vergeblich bisher gesuchten Aufschluß finden möchten, und fragen zuerst, wann und wo er geschrieben worden sey? Ueber das Wann ist, wenn man nur nicht ein bestimmtes Jahr zu wissen begehrt, kaum irgend ein Zweifel möglich. Die Umstände die P. selbst andeutet, sind: 1) er ist noch nicht in Rom gewesen. Dadurch wird der Brief in die Zeit vor seiner ersten oder einzigen Anwesenheit daselbst als Gefangener versetzt, wie man auch jetzt, nachdem Tobler's entgegen gesetzte Ansicht oft widerlegt worden, ohne Ausnahme anerkennt. 2) Er hat seinen Apostelberuf bis nach Illyricum hin ausgedehnt, und glaubt sein Werk in diesen Gegenden beendiget. Dies kann er nicht eher geglaubt haben als nach der langen Anwesenheit in Ephesus, also nicht etwa schon nach der ersten Anwesenheit in Makedonien und Achaja, sondern erst nach dem letzten und aus Apg. XX, 1—3., freilich dürftig genug, bekannten Aufenthalt daselbst. 3) Er will jetzt eben mit einer in Achaja und Makedonien gesammelten Spende nach Jerusalem reisen, oder ist schon auf der Reise. Die Spende stellt sich sofort als die aus den Korintherbriefen uns bekannte dar, denn früher, als er die dortigen Gemeinen erst gründete, war ihre Veranstaltung nicht denkbar; die Reise aber kann keine andere seyn als die aus Apg. XX. bekannte, welche von Hellas aus über Makedonien — jüdischer Nachstellungen wegen —, nach Palästina gemacht wurde. Nun war sein Plan direkt zur See dahin zu reisen; da aber der Brief nach Rom gewiß schon lange bei ihm beschlossen war, und er ihn nicht von Jerusalem aus schreiben wollte, so dürfen wir wohl annehmen, daß er es gethan ehe er zur Ausführung dieses Planes schritt, und da die Abänderung desselben unmittelbar vor der Abreise erfolgte, daß er fertig gewesen ehe dies geschah, d. h. daß der Brief noch in

Hellas geſchrieben worden ſey. 4) Endlich enthält derſelbe eine Empfehlung der Phöbe, welche als Diakoniſſe von Kenchreä bei Korinth bezeichnet wird; Phöbe iſt alſo unleugbar zugleich mit dieſem Briefe gereiſt, ſey ſie nun — was das Natürlichſte, und da nur ſie empfohlen wird, Wahrſcheinlichſte — die eigentliche Ueberbringerin deſſelben oder nicht; daraus ergiebt ſich mit augenfälliger Evidenz, daß der Brief in Korinth, von wo aus die Seereiſe nach Syrien angetreten werden mußte, geſchrieben ſey. Ein kurzes Empfehlungsbriefchen dächten wir vielleicht in Kenchräa ſelbſt abgefaßt, das längſt entworfene, auch nicht an einem Tage vollendete Sendſchreiben nicht in dem unbedeutenden Flecken — etwa während des Harrens auf guten Segelwind —, ſondern da wo er vernünftiger Weiſe die meiſte Zeit vor ſeiner Abreiſe zubringend gedacht wird, in Korinth. Auf die höchſt unſichern Namen des XVI. Kap., Gajus und Eraſtus, gründen wir hier nichts, da durch die angegebenen Data die Sache zu einer zweifelloſen Gewißheit gebracht wird. Ihnen zur Seite ſteht die allgemeine Tradition der Kirche, und die faſt einſtimmige Ueberzeugung älterer und neuerer Forſcher. In neuſter Zeit hat ſich bloß Paulus inſofern davon getrennt, als er aus XV, 19. ſchließen zu müſſen glaubt, daß der Brief erſt auf der Reiſe aus Hellas über Makedonien nach Jeruſalem, auf einem von Korinth aus der jüdiſchen Nachſtellungen halber unternommenen Umwege geſchrieben, und der Phöbe, die ihn ſammt Gajus und Eraſtus bis dahin begleitet, mitgegeben ſey. Dieſe auf unrichtiger Erklärung der Worte καὶ κύκλῳ ruhende Anſicht iſt ebenfalls ſchon oft genug widerlegt, um hier bloß angeführt werden zu dürfen.

Die Angaben des Jahres in welchem der Brief verfaßt worden, ſchwanken wie bei allen Briefen ſehr, die frühſte mir bekannte ſetzt ihn ins erſte Jahr des Nero (54 n. Ch.), die ſpäteſte ins ſiebente (60 n. Ch.). So lange es keine ſichere Chronologie des Lebens Pauli giebt, muß dieſe Beſtimmung Denen überlaſſen bleiben, welche ſich eine ſolche zu erſtreben fähig und berufen fühlen.

§. 11.

Verhältniſſe unter deren Einfluſſe der Brief entſtand.

Richten wir jetzt einen Augenblick unſer Denken auf die Stellung des Apoſtels in den Tagen, wo er den Entſchluß faßte dieſen Brief zu ſchreiben, blicken wir auf das was hinter ihm lag, und auf das was er vor ſich ſah, und fragen uns, welchen Eindruck das Eine wie das Andere auf ſein Gemüth hervorbrin-

gen mußte! Hinter ihm eine lange, große, rastlose Thätigkeit, gewidmet einem Zwecke, aufgewendet in der Ausführung eines großen Gedankens, des Gedankens welcher der einzige allesumfassende seines Lebens geworden war, die Herrlichkeit Christi zu verkündigen allen Völkern, „aufzuthun ihre Augen, und sie zu bekehren von der Finsterniß zum Licht, und von der Gewalt des Satans zu Gott, um zu empfangen Vergebung der Sünden und das Erbe sammt denen die geheiliget würden, durch den Glauben an ihn" (Apg. XXVI, 18.), zu predigen sein freies Evangelium, das bis daher verborgene, nun aber herrlich kund gewordene Geheimniß von der Berufung der Heiden zur Theilnahme an der Verheißung in Christo, zum ewigen Preise der unerforschlichen Weisheit, der unausredbaren Gnade Gottes. Und große Erfolge dieser Thätigkeit, Erfolge die vor wenigen Jahren keine Seele zu ahnen, die kühnste Phantasie der Menschen für möglich zu halten nicht vermocht; wo noch vor Kurzem tiefe Finsterniß geherrscht, da strahlte jetzt helles Licht, wo nur den Götzen Opferflammen loderten, da ertönten jetzt aus tausend und abertausend Kehlen Lobgesänge dem wahren Gott und seinem Sohne, dem Gekreuzigten, wo vor seinem Erscheinen eitel Tod zu herrschen schien, und nicht ein Lebenspflänzchen keimte, da war jetzt reges Leben, und in neu gepflanzten Gottesgärten grünten fröhliche Bäume, und trieben Blüthen und setzten Früchte an zum ewigen Leben, Gemeinen von Gläubigen bestanden in Syrien, Cilicien, Pisidien, Pamphylien, Galatien, und dem ganzen Lande Asia, in Makedonien und Achaja und bis an die Grenzen Illyriens. Und das alles — er mußte sichs ja sagen, und ob er tausendmal demüthiger gewesen wäre als er unleugbar war, er konnte sichs ja nicht verschweigen — das alles hatte Er gewirkt, oder wie ers lieber dachte, Gottes Gnade durch ihn, den Geringsten unter allen Gläubigen (Eph. III, 8. 1 Kor. XV, 9 f.). Wer vermag sich hinein zu denken in sein Gefühl, wenn er Solches überdachte? Welcher Mensch der nicht das Gleiche vollbracht, ist fähig ein Bewußtseyn zu erfassen, wie das Bewußtseyn so durchlaufner Bahn? — —

Doch auch für ihn hatte das Leben seine dunkle Seite; nicht die Mühen die er überstanden, nicht die Drangsale die er erfahren, nicht die Entbehrungen die er gekostet, nicht die Verfolgungen die ihn betroffen, nicht die körperlichen Leiden die ihn oft an Grabes Rand gebracht, nichts von dem allen konnte ihm als solche erscheinen, das waren ja die „Leiden Christi welche so reichlich über ihn ergingen, damit er sein Vertrauen nicht auf sich setzen möchte, sondern auf Gott den Erwecker der Todten (2 Kor. I, 5. 9.), damit die hohe Fülle der Kraft von Gott wäre, und nicht von ihm (2 Kor. IV, 7.), und in dem allen überwand

er weit durch den der ihn geliebet hatte (Röm. VIII, 37.).“ Aber wie viel Unkraut hatte der Feind ihm hinein gestreut in seinen Waizen! Wie manche schöne Blüthe hatte er geknickt, in wie manche Frucht den schädlichen Wurm versteckt, der eh sie reifte sie abfallen machte vom Baume seines Gottes! Da war Haß, war bitterer, todtdrohender Grimm seiner eignen Volksgenossen, da Unglaube bei denen die einst das Volk der Verheißungen gewesen, da Sünden, ja heilloser Frevel im Schooße der Gemeinen, da bittrer Undank derer, die er gezeugt hatte durch das Evangelium, da Rotten und Parteiung in der Heerde des Einen Herrn, da drohten Satans Engel in Lichtgestalt ihm seine ganze schöne Aussaat zu verderben. Er war ja in Korinth, war in der Stadt wo man wohlklingende Menschenweisheit der voll Kraft einfältigen Kreuzesbotschaft vorzog, in der Stadt wo Christen anstatt nach ihrem einigen Herrn nach Paulus oder Kephas oder Apollos Namen genannt zu seyn begehren konnten, in der Stadt deren Gemeine unerhörten Greuel in ihrem Schooße gesehn hatte, und hatte ihn kaum gerügt, wo Viele gesündigt hatten, und nicht Buße gethan um die Schande so sie verübt, in der Stadt wo man für hohe Freiheit hielt in den Tempeln der Götzen mitzuschmausen, indeß der einfältigere Bruder großen Anstoß nahm, wo man des Herrn Mahl verunehrte, und während man sich mit hohen Geistesgaben brüstete, in fleischlicher Verkehrtheit schwer befangen lag; er war in Korinth wo während man die Zuchtmeister duldete, welche die Verführten zu Knechten machten, das Ihre raubten, sich stolz aufblähten, sie ins Antlitz schlugen, man ihn, den Vater, verachtete, verlästerte, des Leichtsinns, des Wankelmuths, der Unredlichkeit beschuldigte, ja des Apostelnamens ihn berauben wollte, und was er in heiligem Ernste that, mit dem Schimpfnamen des Wahnwitzes zu stempeln wagte. Das war die Schattenseite seines Lebens, das waren Erfahrungen, deren Bitterkeit wieder nur der ermessen kann, der sie erfuhr, das mußte Eindrücke auf ihn gemacht haben, die nur ein Herz empfinden kann, das bei gleicher Reinheit gleichen Undank duldete. Unter vielen Thränen (2 Kor. II, 4.) hat er das eine Mal, in bitterer Wehmuth noch ein Mal dahin geschrieben; jetzt ist er dort, ob seine Gegenwart erfreulicher gewesen, sagt uns die Geschichte nicht, aber wäre sie's, doch waren immer die Eindrücke noch da, die Wunden vielleicht geschlossen, aber noch nicht vernarbt.

In diesem Doppelgefühle des innigen Dankes gegen Gott der ihn so Großes wirken lassen, und herzfressenden Kummers über die so bald eingetretene Verderbniß geht er jetzt einer neuen Zeit entgegen. Einer ganz neuen Zeit. Denn er will vom Oriente scheiden, und den Occident betreten. Noch ist seine Pflanzung

diesseits des ionischen Meeres seiner pflegenden Hand gar sehr bedürftig, aber er kann nicht länger säumen. Der Tag des Herrn rückt immer näher, und noch lange nicht alle Völker haben seinen Namen vernommen, und ihren Beitrag gestellt zur vollen Summe derer die errettet werden. In Italien preisen die Heiden Gott, aber er muß darüber hinaus, nach Spanien muß er ihn tragen, an die Grenze der bewohnten Erde, nach Afrika — dies, meine ich, war sein Plan — muß er hinüber, und erst wenn Aegypten und Arabien mit der Heilsbotschaft erfüllt seyn werden, erst wenn der volle Kreis durchlaufen seyn wird vom Aufgang bis zum Niedergang und wieder zurück zu jenem, erst dann ist die Weissagung erfüllt: über die ganze Erde ist ihr Schall ausgegangen, und an die Enden der bewohnten Welt ihre Rede (Röm. X, 18.). Kommt dann der Herr, so wird er ihm nach vollbrachter Arbeit Ruhe schenken.

Auf solch ein Feld blickt er hinaus. Was wird unterdeß aus seiner Pflanzung werden? Wird sie feststehn, wachsen, fruchtbar seyn? Oder wird der Arge kommen und sie niederwerfen? Seine Anschläge sind ihm nicht unbekannt (2 Kor. II, 11.), und seine bisherigen Gehülfen, so treu sie seyen, und so tüchtig in ihrer Art, und so gering er denke von sich selbst, er kann sich's nicht verbergen, was Er ist, sind sie nicht: noch ruht auf seinen Schultern die ganze Last, noch ist Er die Stütze des Gotteshauses, die nur umbrechen darf, und wo nicht Gott besondre Gnade sendet, so ist große Ursache zur Furcht. Und daß sie breche, ist sehr möglich. Er muß zuvor noch nach Jerusalem. Er muß, denn er geht für großen Zweck. Es ist der Mittelpunkt des Grolles gegen ihn, den vermeinten Feind des göttlichen Gesetzes, und haben in fremden Ländern die Juden ihm nachgestellt, im eigenen können sie sich seiner wohl mit offener Gewalt entledigen. Sie haben Christum ans Kreuz gebracht, werden sie ihn eines bessern Looses froh werden lassen? Doch muß er hin; nicht hingehn, wäre nicht Feigheit nur, es wäre Verrath am heiligen Werke, denn in Jerusalem oder nirgends muß der Keim der Bitterkeit ertödtet werden, der die Kirche jetzt schon spaltet, bald zerstören kann, im Schooße der Mutterkirche muß er den Frieden erobern, der ihm für die Dauer seiner Abwesenheit seine Schöpfungen unter den Heiden sichert. Erreicht er dort sein Ziel, versöhnt er die jüdische Christenheit mit seinem freien Evangelium, dann kann er mit ruhigem Muthe in die Abendländer gehn, sein Werk im Morgenlande ist gesichert.

Unter solchen Verhältnissen schrieb er den Brief.

§. 12.

Entstehung und Zweck des Römerbriefes.

Aus der Betrachtung dieser Verhältnisse aber ist die Ansicht hervor gegangen, welche ich jetzt von diesem Briefe hegen muß. Jeder Leser wird begreifen daß es mir unmöglich sey, ihn als das Ergebniß äußerer Veranlassungen anzusehn. Weder der Zufall daß Phöbe nach Rom reiste, hat ein solches Werk erzeugt, noch irgend von dorther erhaltene Berichte. Ob P. etwas genaues über die römischen Christen wußte oder nicht, das ist uns völlig unbekannt, denn wie gezeigt worden, der Brief trägt keine sichere Spur von einem solchen Wissen; aber lägen auch den Ermahnungen der letzten Kapp. einige wirkliche Verhältnisse zum Grunde, so würde doch undenkbar bleiben, daß er ihrethalb ein solches Werk verfaßt. Eben so wenig hat derselbe eine polemische Tendenz wie der an die Galater oder das 15. Kap. des ersten Korintherbriefes, wie wir sofort erkennen, wenn wir die Art betrachten, wie P. da verfährt, um wirkliche Lehrirrthümer zu widerlegen, die Wahrheit seines Evangeliums gegen wirkliche und ihm bekannte Einwirkungen gegnerischen Sinnes zu vertheidigen. In unserm Briefe lehrt er bloß, lehrt aber wie ein Mann dem wohlbekannt ist daß seine Lehre Widerspruch gefunden hat und fernerhin erwarten muß. Ein solcher trägt nicht nur vor, sondern begründet auch das Vorgetragene, begründet es nicht nur, sondern sichert es auch gegen künftige Einwürfe, indem er die gegenwärtigen zurück weist, und je mehr diese Eindruck auf sein Gemüth gemacht, desto stärkere Spuren dieses Eindrucks werden sichtbar in ihrer Zurückweisung, desto leichter geht der Lehrton in den einer indirekten Polemik über, desto öfter kann es ihm begegnen, daß er Gegner zu bekämpfen scheint, wo er nur lehren will, und nur zu lehren glaubt. So mußte es hier geschehn. Als P. den Entschluß faßte, das vorliegende Werk hervor zu bringen, da stand er, wie wir gesehn haben, in der Mitte zwischen einer Vergangenheit voll Arbeit und Kampf, und einer Zukunft die in neuen Kreisen neue Früchte bringen sollte, aber in ihrer größten Nähe unausweichliche Gefahren zeigte. Die Vergangenheit zeigte ihm wie vielen Widerspruch seine Lehre zu erwarten hatte, wie hochnöthig es sey, ihre Bekenner mit ehernem Panzer zu waffnen gegen die Angriffe hier des Unglaubens dort des Wahnes oder der Parteisucht; die Zukunft mahnte ihn dafür zu sorgen, daß nicht mit seinem Abschiede aus den bisher durchwallten Kreisen, oder gar wohl aus den Reihen der Lebenden auch seine Schöpfung unterginge und sein freies Evangelium. Er verstand die Mahnung, und schrieb den Römer-

brief. Er schrieb, weil er nicht wußte, wie lange er noch werde reden können, und dafür Sorge trug, daß auch wenn er es nicht mehr könnte, die Seinen eine Stütze in ihrem Glauben, sein freies Evangelium einen Vertreter bei den Menschen hätte; er schrieb einen Brief, Theils weil seinem Geiste unter allen Formen des Schreibens diese am meisten angemessen war, Theils weil er dem Geschriebenen so am sichersten Leser geben konnte, Theils vielleicht auch in der Erkenntniß daß es besser wäre nicht ein Lehrbuch zu schreiben sondern die Materie des Lehrbuchs in eine freiere Form zu kleiden; er schrieb nach Rom, weil seine Blicke schon lange dahin gerichtet waren, weil er schon lange dort zu predigen begehrte, und nicht wußte ob er je dazu gelangen würde, dies aber der beste Weg war auch in jenen Gegenden seinem Evangelium eine feste Grundlage zu verleihen; aber auch, und vielleicht am meisten, weil kein Ort sich so vortrefflich eignete, sein Schreiben zu empfangen und seinem Zwecke zu dienen als eben Rom. Die Christen in Rom waren meist Heidenchristen, als solche von vorn herein am empfänglichsten für seine Lehre, noch nicht erreicht von den Stiftern der Parteiungen, noch nicht angefressen vom verderbenden Roste des judaisirenden Geistes, also noch nicht verdorben für dieses Evangelium, und — wohl die Hauptsache — sie waren die Gläubigen in der Hauptstadt, in der Stadt von wo aus nach allen Seiten hin die Strahlen des neuen Lichts sich verbreiten konnten, so daß wenn es dort unverdüstert schimmerte, Rom wohl Jerusalem gegenüber die Hauptstadt der freien Kirche werden konnte, und dann über jene einen mächtigen Vorsprung gewinnen mußte dadurch, daß sie nicht wie jene Provincialstadt, sondern Hauptstadt war *). Er schrieb, damit, wie es auch käme, ein schriftliches Denkmal da wäre des Evangeliums das er verkündigt, um das Morgenland zu erinnern an das was es von ihm gehört, dem Abendlande ein untrügliches Zeugniß abzulegen, dies und kein anderes sey sein Evangelium, das wahre κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ, welches der Menschheit Heil zu wirken gotteskräftig ist. Dadurch aber erhielt das Schreiben allerdings eine Bestimmung über Rom hinaus. Wer möchte zweifeln daß seine treuen Freunde aus eigenem Antriebe Abschriften davon gemacht, um es für sich selbst zu brauchen, an Andere mitzutheilen, daß aber auch er selbst dafür gesorgt, daß namentlich im Abendlande, in den Städten Italiens durch welche die Ueber-

*) Es läßt sich nicht behaupten daß P. diese Bestimmung Roms in vollem Bewußtseyn getragen — obwohl warum sollte er nicht, der Mann voll Klugheit und voll Scharfsinns —, aber erfüllt hat es dieselbe zu seiner Zeit, wie die Kirchengeschichte lehrt.

bringer kamen, Abschriften des Briefes an die etwa daselbst befindlichen Christen abgegeben oder dort genommen wurden? Wir haben keine Nachricht darüber, aber über was haben wir denn Nachrichten aus dieser Zeit? In der Natur der Sache lag ein solches Thun, denn die Christen anderer Orte lagen ihm so nahe als die zu Rom, ihr στηριχθῆναι mußte ihm so wichtig, mußte so sehr sein Bestreben seyn als das der Gläubigen in Rom; er hätte, wenn ers nicht that, den Zweck gewollt und die Mittel nicht, und dazu war P. nicht der Mann. Und eine Spur wenigstens daß er so gethan, scheint in den Handschriften auf uns gekommen zu seyn, welche der Worte ἐν ῥώμῃ I, 7. und τοῖς ἐν ῥώμῃ I, 15. entbehren. Gab er den Ueberbringern Abschriften mit für Christen in Städten welche er nicht wußte, so konnte in solchen wohl die genaue Ortsbestimmung weggelassen seyn. Dies meine Ansicht. In wenige Worte gefaßt wird sie so lauten: Der Römerbrief ist ein Lehrschreiben, hervorgerufen durch die Erfahrungen die der Ap. bisher gemacht und durch die Gefahren denen er entgegen ging, und dazu bestimmt dem freien Evangelium in den zu verlassenden Ländern eine Stütze zu erhalten, in den noch zu besuchenden für alle Fälle eine offne Bahn zu sichern.

Nach dem bisher Gesprochenen scheint diese Ansicht eines Beweises nicht mehr zu bedürfen, denn sie ruht auf bloßer Beachtung der Thatsachen welche der Abfassung voran gingen, und der Verhältnisse in denen der Schreibende sich in der Zeit befand, welcher der Brief unleugbar angehört, und des Eindrucks welche sie auf ihn machen mußten. Doch will ich noch auf Folgendes aufmerksam machen: 1) Spuren von Einfluß der korinthischen Verhältnisse und der vorangegangenen Kämpfe überhaupt liegen fast unverkennbar in Stellen wie I, 1. (s. Th. I. S. 6. *) III, 8. VI, 1. 15. XV, 17 ff., desgleichen in der disputirenden, nicht selten fast bis zur Wärme direkter Polemik ansteigenden Art seiner Rede, so oft er auf Gegenstände kommt, über welche jüdische oder judaisirende Meinungen zu widerlegen sind; eine Spur des Bewußtseyns naher Gefahr XV, 30 f. 2) Als Zweck seines Besuchs in Rom giebt er selbst I, 11. ihre Stärkung an, was er aber durch diesen schon lange hat bewirken wollen, das will er unleugbar jetzt durch seinen Brief erzielen, spricht also selbst den Zweck desselben soweit aus, als es bei der Form des Schreibens als Brief an die römischen Christen möglich war; und daß er eben dies gewollt, das zeigen aufs evidenteste die Schlußworte XVI, 25—27., es würde also Thorheit seyn, einen andern Zweck in Umständen suchen zu gehn, von denen wir nirgends auch nur Spuren haben. 3) Der gesammte Inhalt des Briefes ist von der Art wie er werden mußte, wenn er aus den

angegebenen Umständen hervorging, und dem ausgesprochenen Zwecke dienen sollte. Er umfaßt das Ganze der Lehren welche als Unterscheidungslehren seines Evangeliums sowohl vom alten Judaismus als von dem judaisirenden Evangelium betrachtet werden müssen, welches seine christlichen Gegner predigten, er nimmt alle nothwendige Rücksicht auf diese für die damalige Zeit so wichtigen Gegensätze, indem er eines Theils allen seinen Hauptsätzen die biblische Begründung giebt, ohne welche sie leicht von Gegnern als sein eignes Machwerk verlästert werden mochten, Theils den für seine Zeit so wichtigen Abschnitt beifügt, in welchem die Einwendungen volle Erledigung erhalten, die aus dem gegenwärtigen Schicksal Israels gezogen werden konnten, und dieses Schicksal in seiner welthistorischen Bedeutung dargestellt wird; er berührt endlich auch diejenigen Seiten des praktischen Lebens, in denen eben damals das Meiste zu befürchten und zu warnen war, die Verhältnisse zu den Obrigkeiten nach außen hin, und das Zusammenleben paulinisch freier Christen mit glaubensschwachen Brüdern im Innern. So enthält der Brief Alles was meine Ansicht von ihm erwarten läßt, nichts was ihr widerspricht, nichts was ohne Aufstellung künstlicherer Hypotheſen sich nicht begreifen lasse; das, meine ich, sind gute Empfehlungen für sie. Vorgefunden habe ich diese Ansicht bei keinem meiner Vorgänger, ähnliche Gedanken hier und dort (die ähnlichsten bei Stengel, Reiche, Credner), sie hatte sich allmählig in der Zwischenzeit zwischen der ersten und dieser zweiten Ausgabe, besonders zur Zeit der Bearbeitung des zweiten Korintherbriefes, ausgebildet; jetzt bedenke ich mich nicht, sie dem Publikum vorzulegen. Meine Gründe, weshalb ich anderen Ansichten nicht huldigen kann, sind im Obigen schon enthalten; ins Einzele gehende Darstellung derselben könnte keinen Nutzen bringen, und mag daher unterbleiben.

Druck von B. G. Teubner in Leipzig.

Druckfehler im erſten Bande.

bergehung unbedeutender, die jeder Leſer ſofort erkennen wird, falſcher Accente und dergl.

4. Z. 1. der Anm. Belehrung l. Bekehrung.
7. — 12. v. u. dieſe l. die.
14. letzte Z. ein l. im.
28. Z. 10. Ruenden l. Rufenden.
— **) Z. 3. Auslegung l. Auslaſſung.
34. Z. 3. v. u. l. Ich ſehne mich nehmlich darnach, Euch zu ſehen.
46. — 12. iſt XVI, 25. zu tilgen.
49. — 17. Chriſto l. Chriſti.
54. — 16. v. u. Jenen l. Jenem.
56. — 15. γνωσνός l. γνωστάς.
58. — 9. urtheilte l. urtheile.
70. **) vorl. Z. ; ja l. , ſo.
71. Z. 15. v. u. es bedeutet: κατ' ἀλήθ. l. κατ' ἀλήθ. bedeutet:
78. — 4. meiſt l. einſt.
112. — 13. v. u. Punkt nach de Wette zu ſetzen.
113. *) Z. 4. ἐκείνον l. ἐκείνον.
115. Z. 14. v. u. ; nach ſagte zu tilgen.
— — 11. — — weil Theils l. Theils weil.
118. — 15. — — Verheißung l. Verleihung.
138. — 4. — — ſprach l. ſpreche.
147. — 9. — — Namen l. Namen.
148. — 15. — — σῶδινον l. ἐνδινον.
151. — 15. καλῶς l. καθὼς.
170. — 2. Gloſſius l. Glaſſius.
— — 18. eine l. als eine.
174. — 12. v. u. es zu tilgen.
192. — 22. dann l. denn.
202. — 24. von l. vor.
205. — 20. den l. der.
209. — 16. übertragen l. übergetragen.
228. — 14. v. u. wohl l. ſowohl.
245. — 18. — — im l. ein.
249. — 14. — — Punkt vor Leicht.
253. — 16. — — der M. l. die M.
262. — 17. daß l. ob.
264. — 9. v. u. Anfang l. Anhang.
283. — 5. unrichtigen l. unwichtigen.
330. — 6. Punkt nach Kampfs zu tilgen.
335. — 7. u. 11. v. u. Wenn l. Wem.
— — 11. v. u. in zu tilgen.
337. — 18. muß er l. muß er ſie.
361. — 18. v. u. Gedankenzuge l. Gedankengange.

Seite 376. Z. 18. Ausschluß l. Ausfluß.
— 385. **) Z. 2. ἀσοφῶς l. ἀσαφῶς.
— 415. Z. 14. durch den ersten l. den ersten.
— — — 14. v. u. Es l. Er.
— 419. — 19. — — der Sünde l. des Sterbens.
— 422. — 6. — — Geistes l. Leibes.
— 448. — 22. — — von l. vor.
— 450. — 6. — — nicht l. ächt.
— 452. — 12. l. Beisatz 1) dem

Druckfehler im zweiten Bande.

Seite 7. Z. 18. körperlichsten l. körperlichen.
— 10. — 15. v. u. Viteniga l. Vitringa.
— 15. — 4. — — ἀπὸ l. εἰς.
— 16. — 13. — — Da l. Das.
— 28. — 23. wurde l. würde.
— 47. — 8. ἀμαρτωδὸς l. ἀμαρτωλὸς.
— 53. — 16. dem l. den.
— 59. — 17. seinem l. seinen.
— 81. — 13. verrathen l. errathen.
— 83. — 17. v. u. da l. der
— 85. — 18. ihn l. ihm.
— — — 3. v. u. die l. der.
— 86. — 5. in l. an.
— 96. — 18. Mitglieder l. Mittelglieder.
— 105. — 20. Kolon Statt Punkt nach lassen.
— 119. *) Z. 3. δέξας l. δόξης.
— 131. Z. 3. nur l. mir.
— 132. — 1. 12. l. 13.
— 169. — 2. v. u. Objektive l. Objektive.
— 179. — 25. erwähnt l. erwähnte.
— 183. — 21. v. u. gestellt l. gestaltet.
— 216. — 11. würde l. würden.
— 231. — 10. v. u. Streben l. Sterben.
— 232. — 18. — — eintreffen l. eintreten.
— 250. — 4. b. Anm. ἄρα l. ἄρα.
— 254. — 9. v. u. tristiger l. kräftiger.
— 257. — 6. nur zu tilgen.
— 261. — 7. Vorausgesetzten l. Vorausgesagten.
— 274. — 3. v. u. wäre l. ich wäre.
— 281. — 18. ὁ l. ὃ.
— 284. *) Z. 6. hätte l. hatte.
— 287. Z. 10. ignatum l. ignotum.
— 311. — 18. noch l. nach.

MAY 27 1921

MAY 27 1921

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 06362 9621